V.
2038

حواشي خيالي

ورقه ٢٦٦ سطر ٢٥

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

الابتداء بالبسملة واجب
الابتداء بالحمدلة ليس بواجب

This file was downloaded from QuranicThought.com

شرح العقايد

وقف الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT
Est. 2012 CE

٢٥
٤٠٥٨
٢٠٧٢

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من تنزهت ذاته عن احاطة انظار الافكار ونشكرك يا من عجزت
عن ادراكه البصائر والابصار تلألأت في ظلم الليالي انوار حكمتك الباهرة
واستنارت على صفحات الايام آثار سلطنتك القاهرة فسبحانك سبحانك
ما اعظم شانك واظهر برهانك انت الشاهد في العيان ولا يشاهدك العيان
وقد حال الحجب في البين لا تبصرك نواظر البصائر الا بانوارك ولا
ولا تظهرك ظواهر الدلائل الا باظهارك فانت الدال عليك انك بذاتك
ثم على ما سواك بانوار صفاتك خلصنا من الركون الكلي الى عالم الشهادة
واجعلنا مع اهل الحضائر القدسية والسيادة ونصلي ونسلم على سيد من
من اوتي جوامع الكلم سيدنا وسيد العالم رسولنا محمد الذي طلع من مطالع
اليقين على المجردين عن مواقف اصول الدين وعلى آله واصحابه الذين فازوا
بمتابعته وخصوا بمبايعته واخذوا من مشكوة مصابيحه فالفوز كل الفوز
لمن اقتبس من انوارهم واقتفى بآثارهم واعتنى بشعائرهم والدعاء هو الموفق
وهو على ما يشاء قدير وبالاجابة جدير فيقول العبد الفقير الى الله
البارى ابو محمد عبد الله بن الشيخ حسن الخانوتي الاسعادي ان كمال كل نوع
انما هو بما يخصه من الآثار ويميزه من الاغيار وامتياز نوع الانسان عما عداه
انما هو بالعلوم والعرفان وما حواه فاسلكوا معاشر الطلاب مسالك تحصيل
اليقين واطلبوا العلم ولو بالصين لا سيما علم التوحيد والصفات الذي
به يحصل الفوز بالسعادات اذ هو ارفع العلوم واعلاها وانفعها واجدها
واحراها بعقد الهمة بها والقاء الشراشر عليها كيف لا وهو المتكفل باثبات
الصانع وتوحيده وتنزيهه عن تشابه الاجسام واتصافه بصفات الجلال والاكرام
واثبات النبوة التي هي اساس الاسلام وبه يترقى في الايمان باليوم الآخر من درجة
التقليد الى درجة الايقان وهذا هو السبب للهدى والفلاح والفوز والنجاح
ومع هذا ففيه مقاصد جليلة ومواقف سنية سعدت وعضدت بابكار الافكار
ومطالع انظار ونبهنا عقول الفحول لنيل الابكار وطوالع انوار جردت عن
غياهب الشكوك وظلمات الاوهام متلالأة على صفحات الايام ومطالب
عالية افتخرت بها نهاية العقول على الانام وفوائد يقينية وعقائد دينية
وعمدة في الاحكام وكفاية في غاية المرام وقد صنف محققو علماء الامة وعظماء الملة

كتبا معتبرة

فاسلكوا انها تمر الاسباب لتحصيل الابرار واطلبوا العلم والعرفان ولو بالاسفار

اي ارفع الدرجات بالاسعاد والاتصاف

كتبا معتبرة والفوا فيه زبرا مختصرة مطولة ومختصرة وحققوا فيها قواعد
عقائد الاسلام وردوا على من خالفهم من اهل البدع والظلام فمنها ومن احسنها
شرح العقائد النسفية للعالم الرباني الفاضل العلامة التفتازاني كتاب اي كتاب
مشحون بفرائد الفوائد مملو بقواعد العقائد مشيد في اصول الدين بدلائل
خلت عنها زبر الاواخر والاوائل بعبارات رائقة تسابق معانيها الاذهان
وتحلات شائقة تعجب عند استماعها الآذان مع تحقيقات سامحة وتدقيقات
سانحة وتقريرات عجيبة وتمهيدات غريبة فلذا اتخذها الفحول مطارح
مسارح انظارهم ومطارح افكارهم مكبين عليها في اعصارهم فحرروا عليها
تحريرات بديعة وتعليقات بريعة لا سيما ما كتبه المولى الفاضل الخيالي او
افاض الله على مشهده الروح الجمالي نبراس اي نبراس كتاب فيه هدى ونفع
للناس مع عبارات موجزة وافية وتحقيقات خافية وتدقيقات غامضة
سلك رحمه الله فيه طريق الاختصار لينتفع به الصغار والكبار فلذا انتشر
في الاقطار كانتشار الشمس في رابعة النهار ولقد كنت في عنفوان الشباب
مشغوفا بمطالعته ومشغولا بمذاكرته وكان يدور في خلدي ان ارتب له حواشي
تذلل صعابه وتميط عن مخدراته نقابه انقدح بها نتائج الافكار واوضح فيه
خزائن الاسرار حتى ابتليت في اواسط عمري بالتقاعد في زاوية الهجران التي
هي من زوايا اهل العرفان فقلت لنفسي هذا اوان العناية وزمان حصول
البغية فشمري ساقك وانزلي ما شاقك فبادرت لما اردت فرفعت على
وجعلت وراء ظهري سائر املي فكتبت هذه الحواشي وكشفت فيها الغواشي
على قدر ما ساعدني التوفيق في ذلك وباعدني من الغفول هنالك بعبارات
موضحة واشارات موثقة شيدت فيها قواعد العوائد ومهدت فيها
موائد الفوائد وناظرت فيها مع الافاضل والفحول وافصحت فيها عما
وضح لي من الرد والقبول وشرحت اكثر مواضع الشرح وبينت فيها ما
مع الشارحين من العدل والجرح ولو انصف احد من نفسه لعلم قطعا ان
عناية الله تعالى على عبده واقعة مدى دهره وان كان الحسن للشام ومنها
الانام يزعمون ان لا كلام على الشرح والحواشي بعد ما اطلعوا عليها الغواشي
فذلك منهم جهل وعناد وخروج عن سبيل السداد والرشاد الا انهم يقولون

بلغه الله تعالى الغاية الاماني

الغاية

والعنف الانام

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

وقع ما قيل ومن يقفُ آثار المهزم ينل به
طرايح حمر الوحش اذهوا انيع

ان العلوم تتزايد بتلاحق الافكار فلم لا يعترفون بحقية هذه الابكار والانظار
فاكثرهم لما ترى اما على قلوبهم اكنة فلا يكادون يفقهون حديثا اولئك كالانعام
بل هم اضل سبيلا او يحسدون الناس على ما اتاهم الله من فضله فاذا جاءهم الحق
ما عرفوا به الكروا به لكن الله جلت حكمته وعزت سطوته يغار على عبده فيجتبي
على قدر جهده ان الله لا يضيع اجر من احسن عملا والباقيات الصالحات
خير عند ربك وخير املا ثم الا ما وقع في اثناء المباحثة ما يشير الى سهو كمناظرين
لا سيما مع المحققين عبد الحكيم السيلكوتي وخول احمد اسكنهما الله في جنة الخلد فذلك
والعياذ بالله مع ليس ازراء بهم بابراز هفواتهم او وضعا من رفيع قدرهم باظهار
سقطاتهم وكيف واني معترف باني اغترف من فضالتهم ومسترشد بدلالاتهم
ومستفيد من فوائدهم ومنتفع من فرائدهم بل تنبيه على المرام حسب ما عن لي
من الرد والقبول والنقض والابرام ولعلهم لفرط اهتمامهم بالمباحث الاخر
لم يتفرغوا للمراجعة والاعادة على انا لا ندعي الخلاص عن امثال هذه الزلات بل
بل هو مخصوص بمن هو رفيع الدرجات فان الانسان يساوق السهو والنسيان مع انه
لا يسع المجال لتحقيق الصواب في كل حين وان غير ان ما لا يدرك كله لا يترك كله
ومجال التحقيق الحق رحب واسع بفضل الله العليم الواسع فجاءت بحمد الله مع
مطابقة لما اردت وموافقة لما قصدت فقلت في شانه بما زانه

شعر

كتاب بدا من اسكدار كما بدا — شموس من السعد السعود مجددا
بما كان قطعي الدلالة لا بما — يلوح كانشات الفهوم مبددا
اضاءت بها وجه الكلام بفائق — واحكم بها علم العلوم مشيدا
بها نال برهان المسائل فوقه — بها صار امعان الطوائف مشردا
ولو رام شخص نيل اغراضه العلى — لنال بها حمد المرء يعطى ذا الندى
~~جزى الله ... خيرا بما عرفت — فحسبك هذا الوصف للشائق عزم عليك بها بالذود~~
~~جزى الله في اولاده خيرا بما عرفت — وادام في اخراه عيشا رغدا~~
~~فرجو الناس ساداتنا منكم هذا — الدعاء فيعطي ربكم مثله فدا~~

ثم اني كنت برهة من الزمان ومدة من الاوان احيلت رايي ووددت فداي وبنات
ذوي النهى من اصدقائي في تحفة اوانها اليه يعلي مهرها ويعرف قدرها [illegible]
على حضرة من فاق سعد طيه الانام لما له على من مزايا الاكرام فتذكر بذلك مدى

الدهور

الدهور والاعوام وهو الذي ربى على خوافي الانام بمزايا الجود والانعام
لا سيما بالنسبة الى العلماء الاعلام الذين هم عظماء الاسلام الا وهو ناصر ايات
الدين بالسيف والسنان والحجة والبرهان وناشر رايات الكرم والاحسان
الذي شاع اثار جوده في نجوم الافاق وبذلك وغيره من الملكات الفاضلة
اعتلى على اعالي السلاطين رفاق وحصل في هذه الدعوى من جاهير الورى
الوفاق ومحرز ممالك القياصرة والاكاسرة بالاذن والاستحقاق وناظم
الامور الدينية الجهادية بعد الشتات وعاصم حبل الله المتين عن البتات
وموصل لواء الشرع الى السماك ومؤيد النواميس النازلة من الافلاك
اهتزت الشمس بوقوعها على مواطئ قدمه وافتخر السماء بدورانه على حول
رأس خدمه احتظى من عام انعامه كل غني وفقير وارتضع من لبان احسانه
كل صغير وكبير قد فاز القواصي والدواني من فيض لطفه بالامال والاماني
من اوى الى حريم ساحته امن من افات الدهر الخوان ومن التجى الى حرم كرمه
عصم من نوائب الدهر والدوران وخطوب الحدثان وهو الذي يدور
عليه الجديدان ويعصم من تلاعب الملوان ظل الله على العالمين ملجأ
الافاضل والعالمين السلطان بن السلطان بن السلطان السلطان المجاهد
في سبيل الله الغازي سليم خان بن السلطان الغازي مصطفى خان مد الله
سرادقات عظمته على الايام وافاض عليه سجال الخلود والدوام لشعر
هو الشمس لم يرم نزولا لمنزل — فسكنه الاوج برج السعادة
يدور بدور الفضل حول مدارج — ومن وجهه يبدو صباح السيادة
قد جمع بين السيرة الملكية والصورة الملكية وقرب بين الحكمة اللقمانية والحكومة
السليمانية وهو الذي زعزع بهيبته سرير الاكاسرة وخضع لقدرته رقاب
القياصرة واعتضد بيمن عنايته نظام الدولة العثمانية القهارية وعند
وعند هذا طربت بمقتضى الاريحية وانشدت هذه القصيدة السلبية
خليفة من اصل كريم الشمائل — ولولاك لم يصلح معائش الاماثل
سليم بدا من نسل عثمان باذل — مليك يدير الامر من غير حائل
حليم كظوم غيظ عن ساخب — على من جنى اياه يعفو بشامل

بن السلطان الغازي احمد خان

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST
FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

صحا بهم طربا بنفحة مكمل

لقد كان ذا خلق على الناس اجمعا — بجود ورحم والخصال الجلائل
تحق لافلاك تبوح بدوران — على رأسه بالجد من غير هازل
فيا حبذا ساحات دوم فانها — مدارك امال الكل منوطل
تذكرت هزعج واهتززت بذكرها — فقا نبك من ذكرى حبيب ومنزل
عن كان با القطب الشمالي سكناه — علا شرفا بالانس واليمن الاشمل
وما هو الا حضرت الملك العلي — امام سلاطين الورى في الفواضل
غياث لارباب الفضائل كلهم — ملاذ لاعيان العلاة الافاضل
معاذ لاهل العلم من كل حادثة — ثمال اليتامى عصمة للارامل
هو البحر جودا برة يشمل الورى — لقد نال من معروفه كل سائل
هو الشمس فيضا عم فيض نواله — جميع البرايا من صنوف القبائل

تذكرتها والالمعي الذي بهاه

اولى خواتين بني ادم رب الندى والكرم خلد الله خلافته وشيد اركان دولته فلجمع المحاسن التي لا تعد وحيازة الخصال التي لا تحد ومال على خاصته من الامداد والمدد الفت هذه التحريرات الانيقة والتحقيقات البديعة التي لم يات بمثلها قبل اعيان الكرام بل لم يرها الى الآن عين الزمان حور مقصورات في الخيام لم يطمثهن انس قبلهم ولا جان مع ما انا فيه من تشتت البال وتفرق الحال وهجوم الامراض الجسمانية والاغراض النفسانية والشئون متراكمة والشواغل متزاحمة واهديتها الى حضرته العلية اهداء النملة رجل الجراد الى سليمان واتحاف السحاب قطرة الموهبة الى بحر عمان قائلا ايها العزيز مسنا واهلنا الضر وجئنا ببضاعة مزجاة فاوف لنا الكيل وتصدق علينا انا نريك من المحسنين ويا ملجأ الملهوفين ومدرك مطالب الراجين وارجو من مكارم خدامه الكرام واعوانه الفخام ان ينظروها بنظر القبول والاعتبار ويلاحظوها بعين الرضا والاختيار فان وقع في حيز القبول فهو غاية المأمول ونهاية المسئول والله اسأل ان يجعل ذلك خالصا لوجهه الكريم وان ينفعني به يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم وها انا اشرع في الكلام بعون الله الملك العلام

مستعينا في الاعتبار والقبول من الملك المنان والاحسان

قال المحشي رحمه الله الحمد لله مستأهل اه اقول مباحث الحمد ذكرت في الكتب مفصلة فلا حاجة

الى ايرادها

لاحاجة الى ايرادها وان اردت الاطلاع على بعض ما فيها فارجع الى تعليقاتنا على الاشباه التهذيبية الفتح تجدها بحارا لا سواحل لها وخود لتشاهد بعضها مستوجب فان قلت ذكر في الصحاح انك تقول فلان اهل بكذا ولا تقول مستأهل والعامة تقول فلا يصح استعمال هذا اللفظ في هذا المقام اذ قد تقرر ان حسن الابتداء مما يهتم به الاعلام قلت ذكر في الاساس فلان اهل لكذا وقد استاهل لذلك فهو مستأهل له وسمعت اهل الحجاز يستعملونه استعمالا واسعا ثم ذكر قول الجوهري المذكور وايضا في القاموس استاهل استوجب لغة جيدة وانكار الجوهري باطل لكن الانصاف ان كلام الجوهري جوهر الكلام اذ الاستشهاد انما يكون بكلام مصابيح الانام وثبوته فيه غير معلوم ثم اشتهر في السنة الناس ممن لم يكن من فرسان البلاغة فاستعمله الافاضل في محاوراتهم ودبابيج كتبهم وقد استعمله في ديباجة التلويح والقاضي في تفسير الفاتحة فما وقع في كلام المحشي ههنا من هذا القبيل فان قلت هب انه ورد في كلام العرب لو با لكنه لم يرد المستأهل في اسماء الله تعالى مع ان اسماءه تعالى توقيفية على ما اختاره الشيخ الاشعري وهو المنصور قلت اجيب عنه بانه اريد المعنى الوصفي العام ذهابا الى انحصاره في ذاته لا ذاته المخصوصة كما يعبر عن ذاته بما في فوق والسماء وما بناها قصدا الى الوصف اي شيء اتصف بالبناء دون ذاته المخصوصة وبانه اذا ورد الاذن باطلاق اسم بلغة فهو اذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة او من لغة اخرى وقد ورد في الحديث اهل الثناء والمجد وبانه يحتمل ان يختار مذهب القاضي من انه اذا اتصف ذاته بصفة يجوز اطلاق اللفظ الدال عليه اذا لم يوهم النقص ولا يخفى ما في الكل اما الاول فلان انحصار المعنى الوصفي العام في ذاته بعضهم كونه اسما ضرورة ان اسماء الذات لا يراد بها الذات من حيث هو هو بل الذات المأخوذة مع بعض الصفات كما لا يخفى على من له ادنى مسكة فيبقى الاشكال بحاله وما ذكر من التنظير فلا يخفى ركاكته على البصير لان ذلك ورد في شرع العليم الخبير واما الثاني فلان الترادف بين لفظ الاهل ولفظ المستأهل ممنوع ولو سلم فلا بد مع الاشكال واما الثالث فلان عدم ايهام النقص في هذا اللفظ ممنوع واصل اللفظ لم يثبت عند الجوهري ولو سلم فالكلام مع المذهب المنصور هنا والاولى ترك هذا اللفظ وان لم يثبت في فصيح الكلام ولم يرد اطلاقه عليه في الكتاب والسنة لكنه اشتهر في محاوراتهم واطلقوا عليه تعالى فكانهم اجمعوا على الاطلاق عليه تعالى وهو من الادلة الشرعية كما قيل بمثله في لفظ الواجب

اشارة الى انه ثابت في فصيح الكلام كما ذهب اليه صاحب القاموس والاساس

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

والصانع والقديم ونحو ذلك وعلى هذا المنوال خذ هذا النوال والصلوة والسلام
على الذي ... كما ان قدرته على عباده تعالى لا تحصى يجب الشكر والثناء عليه
دائم عليها كذلك للنبي صلى الله عليه وسلم على امته منن لا تحصى بسبب ارشادهم الى طريق
الحق والجنة يجب في ذلك وجوب الصلوة عليه والتزموها في اوائل كتبهم بعد الثناء على الله
والصلوة فعلة من صلى اذا دعى وهو اسم يوضع موضع المصدر يقال صلى صلوة ولا يقال
تصلية كذا في الصحاح وفي القاموس الصلوة الدعاء والرحمة والاستغفار وحسن الثناء
من الله على رسوله والظاهر ان الصلوة ههنا بمعنى التعظيم فيعم المعاني الثلثة المذكورة
ولا يلزم استعمال المشترك في معانيه كما حقق في اصول الفقه هذا ولو اورد السلام عقيبه
لكان احسن اذ قد قيل ان الاقتصار على الصلوة مكروه والسيد من ساد قومه يسودهم
سيادة وسوددا وسيدودة فهو سيد وهم سادة فتقديره فعلة بالتحريك لان تقدير
سيد فعيل وهو مثل سري وسراة ولا نظير لهما يدل على ذلك انه يجمع على سيائد
بالهمزة مثل افيل وافائل وتبيع وتبايع وقال اهل البصرة تقدير سيد فيعل وجمع على فعلة
كانهم جمعوا سائدا مثل قائد وقادة وذائد وذادة وقالوا انما جمعت العرب الجيد والسيد
على جيائد وسيائد بالهمز على غير قياس لان جمع فيعل فياعل بلا همز والدال كذا في الصحاح
والرسل جمع رسول وهو انسان بعثه الله الى الخلق لتبليغ الاحكام وقد يشترط فيه الكتاب
بخلاف النبي فانه اعم وسيجي تحقيق هذا وفي قوله سيد رسله تلميح الى قوله عليه السلام انا سيد
الاولين والاخرين على الله ولا فخر لان من كان سيد الرسل يكون سيد جميع العالم وآله عطف على
المجرور بعلى ولو اعاد الجار ههنا كما هو الملتزم في كتب اهل السنة لكان احسن الان في تركه
اشارة الى رد ما هو المنقول من الشيعة من انهم يلتزمون تركه على ههنا ويدعون في ذلك
حديثا وهو من فصل بيني وبين آلي بعلى فليس مني لان هذا موضوع لا اصل له ولو سلم
فليس المراد بعلى في الحديث على الجارة بل هو اسم صحابي علم لعلي بن ابي طالب كرم الله وجهه
فالاشتباه بين الحرف والاسم مما لا يليق بشانهم فذلك النقل منهم غير صحيح فالاتيان والترك
سواء عند الحق وآل محمد صلى الله عليه وسلم قيل اهل بيته وعياله وقيل اتباعه وقيل امته وقيل
اهله الذين حرمت عليهم الصدقة وفي القاموس آل الرجل اهله واتباعه
واولياؤه ولا يستعمل الا فيما فيه شرف غالبا فلا يقال آل الاسكاف كما يقال اهله واصله اهل
ابدلت الهاء همزة فصارت ءال توالت همزتان فابدلت الثانية الفا تصغيره اويل واهيل
... يعلم من قوله تصغيره اويل ان الاصل الاحتمال ان يكون اول قلبت الواو الفا فصار آل كما حكي

وهذا مذهب

وهذا مذهب الكسائي حيث قال اصله اول تحركت الواو وانفتح ما قبلها فقلبت
الفا وقال سيبويه اصله اهل قلبت الهاء همزة ثم قلبت الهمزة الفا كما اختاره صاحب
القاموس وتصغيره على اويل واهيل دليل للمذهبين وان كان الاول ارجح ثم اختلف
في جواز اضافته الى المضمر فمنعه الكسائي والنحاس وزعم ابو بكر الزبيدي انه من لحن العوام والصحيح
جوازه وفي الحديث اللهم صل على آل محمد وآله والصحب جمع صاحب كركب وراكب من
صحب يصحب صحبة صحبه عاشره وهم اصحاب واصاحيب وصحبان وصحاب وصحابة
وصحب كذا في القاموس وفي الصحاح صحبه صحبة بالضم وصحابة بالفتح وجمع صاحب صحب
مثل راكب وركب وصحبة بالضم مثل فاره وفرهة وصحاب مثل جائع وجياع وصحبان
مثل شاب وشبان والاصحاب جمع صحب مثل فرخ وافراخ والصحابة في الاصل الاصحاب
وجمع الاصحاب اصاحيب وبهذا فصل اجمال القاموس فافهم والمراد هم الذين لاقوا النبي
صلى الله عليه وسلم وآمنوا به وان لم يرووا عنه ولم يطل صحبته وقيل بشرط الطول والرواية وقيل
بشرط الطول وان لم يرو عنه شيئا لكنه عزيز الوجود وقيل بشرط ان يغزو معه وقيل
لا بد ان يكون الملاقاة على ما زمانا ولا يطلق على ما دونه وقيل يكفي في اطلاق الصحابة
الرواية عنه ولو لم يلقه والمعتمد والاول ارجح من الباقي لكن يشترط كونه صحبه الى
الموت على الدين ولو تخلل الردة فمن لاقى الرسول مؤمنا به ثم ارتد والعياذ بالله فانه تاب
عن الارتداد ومات مسلما فهو صحابي سواء كان توبته في عصره عليه السلام او بعده وادخلوا
الجن الذين آمنوا به في عصره في الصحابة دون الملائكة والفرق ظاهر وقال بعض المحققين
الا ان الانبياء عليهم السلام اصحاب له عليه السلام لملاقاتهم اياه في ليلة المعراج اقول فان
كان هذا الملاقاة كافية في اطلاق الاصحاب فلا بد ان يطلق الاصحاب على بعضه
على الاكابر والاولياء الذين تشرفوا له صلى الله عليه وسلم وهو الموافق لتحقيق السادة النقشبندية هذا
بحيث الا انهم يرضون على الاكابر في كتبهم وفي محافلهم رضي الله عنهم
فاذا عرفت معنيي الآل والصحب بما ذكرنا فلك ان تقول ذكر الصحب بعد ذكر الآل تعميم
بعد تخصيص ولك ان تقول بالعكس والسبل جمع سبيل وهو الطريق يذكر ويؤنث قال
الله تعالى قل هذه سبيلي ادعو الى الله على بصيرة فانث وقال تعالى وان يروا سبيل الرشد لا يتخذوه
سبيلا فذكر كذا في الصحاح والمراد به سنته وآدابه واخلاقه كذا قيل والظاهر ان المراد اقواله
وافعاله واحواله فمن سلك هذه الامور الثلثة يكون من الورثة الذين ورد في حقهم ... سيد
البشر وهم العلماء ورثة الانبياء وتفصيل الكلام مما لا يحتمله المقام فقد ذلك جواب اما
ملاحظة باعتبار الاخبار والاعلام فالكلام من قبيل اما زيد فمنطلق فهي لمجرد التوكيد لا لانه
لتفصيل المجمل مع التوكيد وهذا وان كان مشهورا في الكلام لكن الاولى ما نبهنا ... الانام

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

ودونك اسم فعل بمعنى خذ وهو على الظرف بمعنى قدامك بعيد قال ابن مالك اسم الفعل
على ضربين احدهما ما وضع من اول الامر كذلك كشتان والثاني ما نقل عن غيره وهو نوعان
منقول من ظرف او جار ومجرور نحو عليك بمعنى الزم ومنه عليكم انفسكم اي الزموا شأن
انفسكم ودونك زيدا اي خذه وامامك اي تقدم ووراءك بمعنى تأخر هذا وتعريف
اللام فيه لا يستعمل هذا النوع الا متصلا بضمير الخطاب وشذ قولهم عليه رجلا اي ليلزم
وقال بعضه وقال فيه ابعد اختلف في الضمير المتصل بهذا الكاف فموضعه رفع عند الفراء
ونصب عند الكسائي وجر عند البصريين وهو الصحيح لان الاخفش روى عن عرب فصحاء
على عبد الله بالجر ومع ذلك ففي كل واحد من هذه الاسماء ضمير مستتر مرفوع الموضع
بمقتضى الفاعلية وتفصيل الكلام يطلب من محله هذا النبراس بكسر النون وسكون الباء
الموحدة المصباح ومحل هذا منصوب بحلة مفعول دونك والنبراس صفة لاسم الاشارة
وايها الساري منادى حذف حرف النداء منه والساري من السراية وهي السير في الليل وهو مصدر
ويقال في المصادر الا يجيء على هذا الباب لانه من ابنية الجمع كذا في الصحاح وفي القاموس
السرى كالهدى سير عامة الليل ويذكر سرى يسري سرى بضم السين ففيه اشارة الى
الى انه لا يليق للطالب ان يصرف جميع اوقات التحصيل للحقائق بل ينبغي ان يشبه طالب
الاسرار العلمية شرح العقائد للتفتازاني بدون هذا الشرح
بالساري في ظلمة الليل في تحيره وعدم الاهتداء الى المقصود وهذا التشبيه بالمقصود
في كونه الة للاهتداء ومزيلة للتحير ثم استعمل لفظ المشبه به في المشبه هذا هو الظاهر
يرشدك اليه قوله يرشدك الى وأما القول بانه شبه طالب اسرار العقائد النسفية
بدون هذا الكتاب فلا يخفى ركاكته على اولى الالباب اذ المقصود هنا انما هو مدح
كتاب لا مدح شرح العقائد ثم ان هذا احتمال ضعيف ذكرناه مماشاة له والاولى التحقيق
انه استعارة تمثيلية على تشبيه الهيئة بالهيئة ولا يخفى نصوصه على من هو اهل وقد حقق
في علم البلاغة انه ما امكن الحمل على تشبيه الهيئة بالهيئة لا يعدل الى غيره كتاب في نور
وهدى للناس اقتباس وقوله كتاب خبر مبتدأ محذوف وقوله التبيان بيان لكونه
نبراسا والظاهر انه من ملائم المشبه به فيكون الاستعارة مجردة لكن فيه ما يلائم المشبه
فانه يرشدك اشتاق لبيان كونه هدى للناس الى المقام من جمع مكنى من مكنون
مكنونا اذا اخفى ومنه الكلمة في القلب ونافه كونه اي مكنوم للقاح وخزن مكنون
مختف في القلب ووصفه بالخفية مع ان شانه الى انها في حد ذاتها خفية لم يظهر
لاحد الى الان وهذا المعنى لا يفهم من المكنون كما يفهم من معاني الاية لا تخلو عن الخفاء
فالفرق بين الخفاء والاختفاء غير خافية وان خفي على بعضهم فحمل الوصف على المبالغة

ثم

ثم فيما ذكرنا مبالغة ايضا لكن ليس بما ذكره امليته من الاملاء اصله املل فقلبت اللام
الثانية ياء ودفعا للاستثقال كما في قصر اوان الدعة اوان كزمان لفظا ومعنى والجمع
آونة كازمنة والدعة بمعنى الراحة وفي قوله الاستراحة عطف تفسير وحاصل المعنى امليته في
وقت نشاطي وعدم قلقي وتركي الفتور في المطالعة والمقصود منه ترغيب الطالبين وتشويق
المستعدين الى تحصيل ما فيها من الحقائق ولما كان هذا الاهتمام مقتضيا لتطويل الكلام اشار الى دفعه
فقال سالكا فيه جادة الايجاز من غير تعب والغاز يعني سلكت فيه طريق الاقتصار لينتفع به
جميع العباد والجادة بالجيم وتشديد الدال المهملة معظم الطريق والايجاز كون الالفاظ قليلة
والمعاني كثيرة ويقابلها الاطناب لكون الكلام كثيرا والتعب من عيب ومنه المعمي واصطلاحا
من عمي الامر اذا التبس والالغاز من اللغز في الكلام اذا عمي مراده والاسم اللغز والجمع الالغاز
مثل رطب وارطاب واصل اللغز حجر لليربوع من القاصعاء والنافقاء يحفر مستقيما الى اسفل
ثم يعدل عن يمينه وشماله عروضا بعرضها فيخفي مكانه بتلك الالغاز كذا في الصحاح
وحين ما حمد متعلق بقوله الحفظة وما مصدرية وحمد على صيغة المتكلم من حامد الفاتر
وغير حول الشيء حوما وحومانا اي دار وحمت من حمت الشيء اروم روما اذا طلبت
واراد بقوله شبه ونحوه المسائل الخالية عن الدلائل وبقوله شبه المسائل الخالية
اي المسائل المدللة على ما ذكره قدس سره في حواشي المطالع او اراد بالسبب الكلام المجمل
وبالشبه الكلام المفصل فاجمل الثاني وفصل الاول او اراد بالسبب الكلام المسلم
عند الشارح فبحث عليها واراد بالشبه الكلام المنظور عندهم فاجاب عنه وحققه
او اراد بالسبب الكلام الذي هو عنده فبحث بما فيه واراد بالشبه الكلام الذي نقل من الى
القوم فحققه ايضا وغيره من الاحتمالات التي لا تخفى على من سيتنبه على الفطن وأما ما قيل
من انه اراد بالشبه الحروف المنقوطة وغير المنقوطة بذكر الخاص وارادة العام والمعنى حينما
مارست تصحيح الالفاظ حرفا وحرفا من السقم اللفظي والمعنوي فليس بشيء جدا لانه مع كونه
غير مطابق للواقع اذ لم يصحح الشرح الا قليلا غير لايق بمقام المدح قطعا الحقت
من الالي اي اشار الى ان في خزانة نفايس اخرى غير هذا الكتاب وهو تلخيصها والنظم
الا للحروف الذي الاداء انما هو بالنظر الى كونه واقعا بعدها لا في ترتيب الفصل والشرف
على ما هو المناسب لقوله كتاب فيه نوراه ويحتمل ان يراد الثاني هو نفسه وهو الشارح
لما سيأتي بعدها من المديح فافهم وفي بعض النسخ التحفة من الاتحاف وهو المناسب لمقام
مدح كتابه فقط اشار الى انما هذه عجيبة لا يقف بخزانته التي هي مجمع الغرائب وفي
ويحتمل ان يراد بالخزانة في ذهنه الوقاد ولا يخفى لطفه وما قيل من ان التحفة تصحيف

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

او الاتحاف لا يكون الا للاخوانه ولو سلم فالواجب التحفت به بزيادة الباء كما في الصحاح حيث
قال التحفت بالتحفة الرجل من البر فقيل انك قد عرفت انفا ان الاتحاف الاخوانه كان قطعا
وانه كما وقع ذلك في الصحاح وقع في القاموس ترك الباء حيث قال يقال وقد اتحفته تحفة
فالظاهر انه من قبيل احذت الخطام واحذت بالخطام فلا ينبغي ان ينازع في مثله العكس والعقد
والمنجح الاخوانه اما الظفة او معنوية كما اشرنا اليه من لا مثل له اي لا نظير له في العلى
وهو الرفعة والشرف فان ضمت العين فضرب وان فتحت مدت وله المثل الاعلى اقتباس
من قوله تعالى وله المثل الاعلى في السموات والمثل بفتح الميم والثاء المثلثة الصفة العجيبة الشان له
الصاحب الاعظم وهو الوزير المطلق المستقل في الامور فكانه غلب اطلاق الصاحب
عليه لانه هو المصاحب للسلطان وما عداه في جنب من قبيل العدم في حق المصاحبة فافهم و
نفذ زال ذلك والله الموفق لما هنالك والدستور بضم الدال فارسي معرب وهو الوزير
الكبير الذي يرجع في كل الامور اليه من قبيل عطف التفسير واصله الدفتر الذي جمع فيه قوانين
الملك وضوابطه فهو مجمع القوانين ولما كان الوزير الكبير مرجعا للكل في اجراء تلك
القوانين وكان حافظها ومنفذها قيل له دستور كانه عين ذلك الدفتر بانه كعبة
الحاجات فيه استعارة مكنية حيث شبه الحاجات بمن تحصل هي منه من حيث ان الحاج
الشخص تستعبد ذلك الشخص كالملك واثبت الكعبة لها تخييلية لانها عرصة
للملك الذي يحصل منه الحاجات ويحتمل ان يكون من قبيل زيد اسد والاضافة بمعنى في
وقوله يطوف اليه كل فج عميق من قبيل الترشيح والفج يطوف على صيغة المجهول من حد
ضرب والفج بفتح الفاء وتشديد الجيم الطريق الواسع بين الجبلين والعميق بمعنى ذي كذا
اي ذي العمق وفيه اشارة الى الكثرة الواردين على بابه وانهم يسرعون في ذلك على ما هو
مقتضى التعبير بالطي فكانهم مصعد يقطعون بحصولها فيصيرون اليه سراعا فيلبثا
ويقبلون يستقبلون اليه وجوههم ولا يستدبرونها على ما هو المفهوم من قوله يستقبله وجهه
الامال من كل بلد سحيق ففيه استعارة مكنية ايضا حيث شبه الامال باصحابها فكانهم هم
واثبت الوجوه لها استعارة تخييلية ويحتمل ان يكون المراد بالامال اصحابها وح يكون الاضافة
على حقيقتها ومثل هذا جار ايضا في كعبة الحاجات لكن قوله كعبة محمول على التشبيه البليغ البتة
والامال جمع امل وهو الرجاء والسحيق البعيد ومعناه في هذين الفقرتين من المبالغة
ما لا يخفى على اهل البلاغة وفيه بعض التسجيع ويستقبله من الاستقبال وهو ابلغ من
الاستقبال فافهم باهت من المباهاة وهي المفاخرة بتيجان الوزارة التيجان جمع تاج وهو

الاكليل

الاكليل يحيط بهامة الراس والجمع هام وحلل الامارة جمع حلة بضم الحاء وفتح اللام ازار و
ورداء يعانته هيئة الفائقة وفيه اشارة الى انه يحاط بالامارة من كل وجه وفي ابراز التيجان
والحلة بصيغة الجمع اشارة الى انه هو الوزير والامير فقد لبس جميع التاج والحلة وما عداه
ملحق بالعدم وان الكل يكون وزيرا واميرا باذنه ويلبسونهما بالباسه ومن هنا ظهر انه
ايضا الى ان التيجان والحلل تفتخر به ولا يفتخر هو بهما على ما هو عادة سائر الوزراء والامراء
وان التاج والحلة انما يكون كذلك لنسبه اياهما كما لا يخفى على المتفطن للاباء ثم ان اضافة
كل من التاج والحلة الى ما اضيفا اليه وان اشتهر كذلك لاجل التعلق لكنها لبيت على حقيقته
لكونهما لا يضافان الا لمن لابسهما فقط كل من الوزارة والامارة استعارة مكنية حيث
شبه كل منهما بصاحب الوزارة والامارة للمبالغة فكان الامارة والوزارة تحققت
واثبت التيجان والحلل لهما استعارة تخييلية ويكون ح باهت ترشيحا هذا في قال هنا
شبه التيجان والحلل باشخاص ذوي مفاخرة على طريق الاستعارة بالكناية واثبت لها له
المباهاة تخييلا في خفوط عن كثير مما ذكر ناصر التكلف فقد سهى لانه ح يكون الاستعارة
مصرحة يراد بالتيجان والحلل اصحابها بقرينة المباهاة اذ لا منع من ذلك ح فيفوت النكتة
المذكورة هنا جدا مع انه لا يصح الاضافة ح بخلاف ما قررناه فالظاهر الوافق لما قرره
في قوله اظفار المنية تنشب بفقده هو ما ذكرناه لا ما ذكره فافهم ولي الايادي الولي
فعيل من الولاية في تاج المصادر الولاية والى شدن والنعت والي وفتح الواو هو الوجه ويجوز
كسرها ودوست شدن وكسر الواو ح هو الوجه ويجوز فتحها قيل فعلى هذا الصواب والى النعت
ولم يتفطن ان هذا ما هو في اصل اللغة والشرع قد استعمل الولي بمعنى المحب وههنا كذلك
قال الله تعالى الله ولي الذين امنوا يخرجهم من الظلمات اي متولي امرهم كما صرح به البيضاوي على انه لا منع
من ان يكون ههنا بمعنى المحب بمعنى انه يحب بذل الايادي والنعم الايادي جمع الايدي جمع
اليد بمعنى النعمة والنعم عطف تفسيري له ومربي اهل الفضل والكرم بانواع النعم حسية وهو
ومعنوية من حيث يحل مشاكلهم في المباحث قوله اخذ بايدي العلماء والعلوم
او لا معنى للاخذ بايدي العلوم الا ذلك الحل فيكون اخذ بايدي العلماء ايضا اعم من ان يكون
حسيا او معنويا ففي العلماء استعارة بالكناية حيث شبههم بالعجزة الضعفاء في زلق او
اقدامهم واثبت الايدي لهم تخييلا والاخذ ترشيح وكذا في قوله والعلوم ويجوز ان يكون
العلوم استعارة تمثيلية بطريق تشبيه الهيئة الماخوذة من تربية للعلماء وترويجه للعلوم
بحفظها عن الضياعة بالهيئة الماخوذة من اخذ بايدي العجزة والضعفاء وحفظها عن الوقوع

في المهالك

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

واستعمال الالفاظ الموضوعة للثاني في الاول الا ان هذا الوجه ضعيف هنا لكون بعض اجزاء
المشبه مذكورا كالعلماء والعلوم وهو مانع للاستعارة كما حقق في موضعه الا ان يقال ان
المقصود انما هو اخذ الابدي ولا يلزم ان يذكر جميع الفاظ المشبه به كما حققه السيد الشريف
في شرح المفتاح ونبه على هذا الابدية وتعقب فيه سابقه اذ لا يرضى بذلك ولو سلم فالكلام انما هو
في كونها بعض اجزاء المشبه مذكورا لا في ترك بعض اجزاء المشبه به والفرق ظاهر فالوجه ما ذكرنا
اولا ورافع الوية الشرع الالوية جمع اللواء بكسر اللام كمدود العلم الصغير وفي اختيار رفعها على
الاعلام اشارة الى انه احيى معالمها ورسومها بعد اندراسها بعد انحطاطها فكانه جدد
وذلك ان تقول انه كررها بعد ما كانت صغيرة في اعين الناس وقوله والرسوم جمع رسم عطف
على الوية وبيان لها ويجوز ان يكون المراد بالالوية الاصول وبالرسوم الفروع وفي
بعض النسخ الوية الشرع المرسوم ففيه اشارة الى اعتناء الممدوح بهذا الشرح الجليل واعتباره
بمباحثه وتحقيق مرامه فكانه اتخذ بدر الاسد في ابحثه حيث لم يقنع بكتبهم حائز
حائز بالحاء المهملة والزاء المعجمة اسم فاعل من الحوز وهو الجمع وفي بعض النسخ [illegible] نسبا
فقد حاز حوزا وحيازة وما ثر جمع مأثرة بفتح الثاء وضمها المكرمة لانها تؤثر
اي تذكر ومآثرها قرنا عن قرن يتحدثون بها والمفاخر جمع المفخرة بفتح الخاء وضمها وهي
وذلك ان تخص الاول بالمكارم الحسب والثاني بالنسب بقرينة المفاخر اذا كانت الكريم
ابا وان تخص الاول ابعد بالفواضل والثاني بالفضائل وغير ذلك من الوجوه الشريفة
وحاوي الرياسات اي محيطها بالاول والاخر فيه بدل من الرياسات واللام عوض عن الضمير
والمعنى حاوي اول الرياسات واخرها فيكون كناية عن احاطة جميعها والمناسب لمقام المدح ان
لا يقال ان [illegible] بمعنى في والمعنى حاوي الرياسات الكائنة في الاول والاخر فكان [illegible]
الرؤساء من ابوابه وهو الرئيس في الحقيقة فافهم ثم ان هذا الوجه ليس فيه صرف العبارة عن
ظاهرها بخلاف السابق [illegible]
اول مدارج طبعه جمع مدرجة بفتح الميم وهي المذهب والمسلك والطبع اذا استعمل بمعنى
العقل يقال الطبيعة والظاهر انه اراد به فهمه او عقله او ذهنه النقاد فعال للمبالغة
من نقدت الدراهم اذا اخرجت منها الزيف اي مقامات من نوع الانشا وهذا المقام [illegible]
اعطي للمقر بالاكمل من هذا النوع وهو مبالغة مخالفة للواقع فلا بد ان يصرف عن ظاهره فيقال
المراد من الانشا الانشاء الجليل فيكون النوع بمعنى الصنف كما هو مصطلح الاصوليين او المراد
به هذا النوع الذي يكون منه الوزراء او المراد النوع الذي في عصره وعلى كل تقدير ففيه مبالغة

عظيما

٨

عظيما بعضه وافر معارج ذهنه جمع معرج من عرج يعرج عروجا اذا صعد ومعرجا اذا رقي
كذا في الكتابين الوقاد المشتعل من حد ضرب خارج عن طوق البشر وهذا الوصف اليق باسم
الشريا البهاء في الانتاج والانشاء لا في هنا لفظه والاظهر [illegible] بتفضيل الممدوح على جميع افراد الانسان
وهذا مع كونه خلاف الواقع جدا لا ينبغي ان يقصد مثله واما على التأويل الذي ذكرناه ففيه
ايضا بلاغ اغراق خارج عن حد الامكان بل غلو لا يخفى على اهل الوقاد والطوق بفتح
الطاء وسكون الواو الوسع والطاقة ثم انشد قصيدته في مدحه مناسبة لهذا المعنى باول
بيت صاحبه وبسائر ابياته دلالة والقصيدة من البحر الكامل تام الاجزاء مع بعض العلل في
بعض اجزائها لا يخفى ذلك على المتدرب في فن العروض قوله بدا الوهم يدل على صيغة المجهول
والوهم مفعوله وقوله حيث جداله بالرفع نائب الفاعل والدلالة ارادة الطريق والوهم
من القوى الباطنة تكون في البطن الاوسط من الدماغ على ما حقق في محله والقطب الذكر
الجبل الذي تشرف على الناس يقال ذهب حيث في الناس واصله من الواو وانما انقلبت ياء
لانكسار ما قبلها كما قالوا ابيع من الروح [illegible] على فعل بكسر الفاء للفرق بين القوت
المعلوم وبين الذكر المعلوم وربما قالوا انتشر صوته في الناس بمعنى الصيت وما في ما قبل
ناحية من الجبل بمعنى التخيل وذلك ان يجعل من التخيل بمعنى التخيل ايضا لكن لا بد ان يخفف
لضرورة الوزن وطيف خياله مفعول [illegible] يطيف طيفا
ومطافا والخيال من القوى الباطنة كالوهم ويقال بغير تشديد لضرورة الوزن ويحتمل ان يجر
بكسر اللام بحصه بحذف ياء المتكلم هنا وساعي حاله نائب الفاعل الجليل السمو بمعنى العلو
وحاصل معنى البيت اي حيث جداله تكاد خرج عن حد الامكان فلا يدركه العقل [illegible]
فلو لم يدل ذلك الوهم بطريق النزول اليه تواضعا منه لا يمكن له ولا [illegible] لطيف الخيال
الذي يستمد في ادراكه من الوهم [illegible] الموجودة في المحسوسات ان يدرك
علو حاله اذ الوهم وان كان يحكم ويدرك المعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات لكن لا يتسلط
على جميع القوى فاذا عجز الوهم عن ادراكه تعجز سائر القوى ايضا فحيث جداله خارجة
عن حد ادراك [illegible] يمكن له ولا لطيف الخيال ان يدرك علو حاله فان دل ذلك القطب
الوهم تواضعا منه على حاله فيمكن له ولسائر القوى المستمدة منه الاطلاع على حاله وذلك
لا يكون الا بالنزول عن حاله الاعلى كما هو حال بعض الملوك هذا ما خطر بالبال [illegible] هذا
فلك ان تجعل لفظة لو لم يدل على صيغة المجهول والوهم مفعوله وحيث جداله نائب الفاعل المعنى

كالمعنى المذكور ايضا

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

ناظورج مبالغة في المنظور والمراد بالديوان الدفتر الذي جمع فيه قوانين الملك
ثم دون الكتاب اي جمعه ورتب بعضه مع بعض والاضافة بمعنى في والمعنى انه مرجع
للعقل في اجراء ما فيه من القوانين وان الوزراء يرجعون الى رأيه في ذلك ويرغبون الى ما صدر عنه
او المراد بالديوان اربابه والمعنى انه مرجع لهم ينظرون اليه او المراد بالديوان ما هو المعروف
اليوم والمعنى ظاهر ويحتمل ان يكون الناظورج بمعنى الناظر اي حافظ الديوان وهم
وهو من اختراع الجوهري لكن الاول مما اختاره صاحب القاموس حيث قال ناظورج ناطور
ونظرج سيد ينظر اليه واهل الادب من الحافظ انهم واهل العلم واما الثاني فمما اشير اليه
في الصحاح والظاهر في الديوان على الثاني الدفتر ويحتمل ان يراد غيره مما اشرنا اليه آنفا
آصف عصره على وزن آدم علم لوزير سليمان عليه السلام صاحب وقته حلمه عادل العالم
بالمعارف الربانية والعلوم الصمدانية متصرف باسم الله الاعظم جامع لجميع المكارم الحسنة
وههنا استعارة للممدوح باعتبار وصفه المشهور من كونه وزيرا عظيما نافذ الحكم كما استعار
حاتم للجواد وسحبان للفصيح وباقل للبليد كذا قيل لكن الاولى ان يحمل على التشبيه البليغ
لان الضمير في عصره راجع الى الممدوح بل العصر راجع اليه ايضا كما لا يخفى على المستعار كما صرحوا
في قوله لا تعجبوا من بلى غلالته قد زر ازراره على القمر طرا بضم الطاء وتشديد الراء
المهملتين بمعنى جميعا يقال جاؤا طرا اي جميعا كاسمه بمعنى ان كما اسمه محمود كذلك نفسه محمود
اهل الفضل ايضا وكيف لا يكون وقد قيل الاسماء تنزل من ابراج السماء لا الاشياء من السماء الا
ما هو مطابق للواقع والحق ~~ ... ~~ وكفى به فاعل كفى
والباء زائدة كما في قوله تعالى وكفى بالله شهيدا برهانا حسن خصاله مفعول كفى واضافة البرهان
لادنى ملابسة ولا يجوز ان يكون به مفعول كفى وبرهانا فاعله كما في قوله عليه السلام
كفى بالمرء اثما ان يحدث بكل ما سمع لان المقصود ههنا ان كونه محمودا اهل الفضل
يكفي في البرهان لحسن خصاله لان ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن ولا يحصل هذا
الغرض الا بكون كلمة به فاعل كفى كما لا يخفى على الفطن والا لو كان كلمة به مفعول كفى وبرهانا
وبرهانا فاعله يكون هذا امرا اخر غير السابق فيحتاج الى اسرد لخصاله الحسنة مع ان المقصود
الاكتفاء به على انه على هذا الاعراب يكون قوله برهان تمييزا وحسن خصاله فاعل كفى كما
في الحديث ولا يساعد عليه العبارات فالوجه ما اشرنا اليه اولا فلا يجوز للمرء ان يحدث بكل ما خطر
بباله بكماله والظاهر ان الباء سببية متعلق ويحتمل ان تكون للملابسة وعلى كل تقدير الاول

فالظاهر

فالظاهر انه ظرف مستقر حال من فاعل كامل ويحتمل ان يكون صلة وعلى الثاني ظرف مستقر حال منه
ايضا وقوله في الاوج اي اوج الرفعة والشرف ~~...~~ ظرف مستقر حال من الكمال او من الـ
الضمير الواقع فيه وقوله بدر كامل خبر مبتدأ محذوف اي هو والمعنى هو بدر كامل بسبب كمال او مـ
او ملابسا بكماله حال كونه ذلك الكمال او حال كونه في اوج الشرف وانما قدم قوله بكماله في الاوج
رعاية للوزن وان لم تجعله لما مستقلا لان كونه علة للحكم في قوله بدر كامل اولى من ان
يستقل له زاخر بالزاء والخاء المعجمتين والراء المهملة من زخر الوادي اذا [illegible] امتد
او ارتفع في القاموس زخر البحر كمنع زخرا وزخورا ~~[illegible]~~
[illegible] مطلوب بنوال العطاء والباء كالباء في بكماله في كل علم متعلق بقوله عالم بحر
يقال تبحر في العلم اي تعمق وتوسع في فن علم متعلق بقوله عالم اي بانفراده وتفسيره
بقوله اي بازائه غير مناسب وعالم بفتح اللام فيه جناس مع عالم بكسر اللام في المصراع
السابق ويجوز ان يكون بكسر اللام ايضا سحبان بليغ يضرب به المثل في الفصاحة
كان من وائل ومن فصاحته انه وفد على معاوية رضي الله عنه بحضرة الفصحاء في مجلس [illegible]
معه فارتجل ما تكلم لقد علم الحي اليمانون انني اذا قلت اما بعد اني خطيبها انشد
فمن وقت الضحى الى قبيل الغروب من غير فتور ولا تلعثم وما قدر احد على التكلم معه حتى على
وزن فعل خلاف البيان وقد عيي في منطقه وعيي ايضا فهو عيي على فعيل وعي ايضا على
فعل وفي المثل اعيا من باقل كذا في الصحاح معن بفتح الميم وسكون العين المهملة معن
معن بن زائدة الشيباني كان من اجواد العرب ملوك العرب وقد قيل في حقه ابا قبر معن كيف
واريت جوده وقد كان منه البر والبحر مترعا بليغ البخل من البلوغ وهو الوصول لا من
البلاغة بمعنى ان جود معن في جنب جود الممدوح حقيق ان يسمى بخلا والبخل ضد الجود
والاخفاء للاحسان الصائب الافكار بمعنى المصيب من الاصابة في تدبيره وهو النظر
في افعاله واطوار الامور عواقبها لا ما يؤول اليه عواقبها الثاقب الاراء اي المضي فيه
[illegible] والنجم الثاقب للناس متعلق بقوله يبذل اي للاسم ومن ترك هذا التعميم
وقوله ليس يمسك لفظه تاكيد لقوله يبذل ولذا ترك العاطف ففيه اشارة الى ان كل
ما يبذله حاصل من لفظه وفي هذا اشارة الى انه يهتم بالاحسان ولا يقدر عنه حيث
لا يكتفي بمجرد الامتنان كما هو عادة كثير من الاسخياء اذ لا شك انه امتنع البخل كيف
والاعراب للقرآن لا يكتفون في كثير من الاوقات بالصراحة فضلا عن الامتنان هذا وقيل
ايضا الى ان [illegible] نافذ لا يتخلف عنه الكرم قطعا واحسن هذا قال فلا نرى الفاظه من ماله

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

اذ لا فرق بين بذل الالفاظ وبين بذل المال فبذل احدهما بذل الاخر وشان كان بذل الاول
محققا كان بذل الثاني محققا ايضا وهذا نهاية الجود اذ الالفاظ لا يبخل بها احد ولذا
ترى كثيرا من الناس يتخلفون عن مواعيدهم فلا يبخل المدوح ببذل المال قطعا بتزاحم
الانوار من الزحام وهو التغالب والتكاثر في وجناته جمع وجنة بحركات الواو والثلثة
وسكون الجيم ما ارتفع من الخدين شبه رفيع اسم فاعل من رفع الرئيس البرفع واضافة الفعال
للاستغراق كما هو الظ وفي جعل افعاله برفعا كنا[illegible] اشارة الى ان جميع افعاله حسنة لان برفع
الانوار لا يكون بما هو حسن جميل مثلها ولك ان تقول فيه اشارة الى ان ما ظهر من المدوح
من الاقوال والافعال الموزع لما كان في طبعه من العلوم والمعارف والمكارم الحسنة وان ٢١
ما ظهر خاصة انما هو من قبيل الترشح لاجل كماله الا هنا نته الفصيح الذي فصح
والله وصح وهو الذي عم انعامه كل احد وفشا من الفشو وهو النشر والانتشار وحذف
المفعول ايضا للتعميم غرة العز فيه جناس وهو ظاهر والغرة بياض في جبهة الفرس
فوق الدرهم وقيل غرة كل شيء اوله واكرمه فعلى الاول في العز استعارة مكنية وفي الغرة
استعارة تخييلية [illegible] على حقيقته وما عداه ترشيح وعلى الثاني يكون الكلام
على حقيقته [illegible] وظاهره انه دعا باحتياج العز اليه دائما وفيه
مبالغة جدا لكن المقصود هو الدعاء بان لا ينطفي نور سراجه الذي اوقد اولا اعتبار
لما اسرجه يخرج على ما يشير اليه قوله ورفع علم العلم الاول بفتح العين واللام بمعنى الجبل
واضافته الى العلم من قبيل لجين الماء ويحتمل ان يكون المراد منه الراية وهو المناسب للرفع ولقوله
باعلائه ويكون حينئذ استعارة مكنية وتخييلية وهو ظاهر مدينا قرية شعيب عليه السلام
المآرب جمع مأربة وهي الحاجة واضافة مدين الى المآرب من قبيل لجين الحاجات على ما قررناه سابقا
ففي المآرب استعارة مكنية وفي المدين تخييلية ويحتمل ان يكون على تقدير المضاف اي حصول
الحاجات وجعله من قبيل لجين الماء يقتضي حمل المآرب على مورد افضاله فافهم فلا يدرك تخاطر
[illegible] ترشيح للاستعارة او للتشبيه والاته الجواهة رضي منه للماء وفي قوله يستقون
منه المطالب استعارة مكنية وتخييلية حيث شبه المطالب بالعطاش واثبت لهم السقي
تخييلا ومع كونه تخييلا يكون السقي ترشيحا للاستعارة السابقة او للتشبيه كما قيل ثم انه
لا بعد في كونه بمجموع الكلام استعارة تمثيلية وعلى كل تقدير ففيه تلميح الى قوله تعالى ولما ورد
ماء مدين وجد عليه امة من الناس يسقون الآية اذا كان الحال ما ذكرنا فاني اريد ان اهدي
هذا الكتاب الى جناب المدوح فان وقع في حيز القبول فبها ونعمت والا فالداعي ولي عباده
وكانهم هذا حاصل قوله فان رفعه اه وليت شعري ما معنى قول قائل هاهنا هذا عطف على الا
الخفيف

على الخفيف ولعل الباعث على ذلك ان الترديد المذكور بناه في المدايح السابقة ولذلك جعله عطفا
في الخفيف لكن لم يتفطن ان الترديد الملحوظ ليس بالنظر الى المدوح بل بالنظر الى كون كتابه مر
مقبولا اذ الكريم لا يقبل الا ما هو كريم مثله فيحتمل ان يصرف الدعي نظره عنه فلا يكون مقبولا عنده
ولا يكون هذا نقيصا للمدوح ثم ان هذا عادة المؤلفين تواضعا منهم واستمدادا من الواهب على جعله
وقصدهم عليه ثم فصرف الكلام عنه وجعل عطفا بعيد جدا والسماك الثاني اسم من اسمه
السماك الاعزل وهو من منازل القمر ومن السماك الرامح وليس من المنازل فهما كوكبان
نيران ويقال انهما رجلا الاسد كذا في الكتابين واضافته الى القبول من قبيل لجين الماء وكذا الى
كوكب الامل وكذا بروج شرف الحصول ويحتمل ان يكون في كل منها استعارة مكنية وتخييلية
كما لا يخفى ولا يخفى ما في ذكر السماك والكوكب والبروج والسعد والشرف من لطافة تلاوم الى
المنازل والبروج مع الشرف والسعادة والله ولي الاعانة وكفى به وكيلا جعلناه المشابه
لانشاء الاستعانة والتوكل عليه في جميع امورنا فقد عرفت انها انشائية الانشقاق الاخرى
الشرطية على معنى ان لم يرفعه فالله يعيننا ويكفينا في جميع امورنا لا يحتاج الى سماكي سمو
شان هذا الجناب الجليل ولا يلزم من ذلك ان لا يستغني عن الدعي هل اذا رفعه السماك
القبول حتى يكون قوله فان رفعه عطفا لا شرطا وفقا لذلك ويكون ايراد هذا الكلام الى
لدفع ما يوهم ما سبق من النجابة في حصول الامل الى قبول المدوح كتابه على ما قيل لان ثم
ان رفع السماك القبول انما هو باعانة الدعي لا يشك فيه احد وانما المقصود ان
المدوح ان رفعه السماك القبول فهو غاية المأمول منه ولا يطلب منه غير هذا الرفع
وان الاعانة والكفاية في الامور من الله وان لم يرفعه فلا بأس فيه ايضا لان الدعي
ولي الاعانة على كل حال وهو الكافي في كل مهم وعلى هذا يكون ايراد هذا الكلام لدفع ما يوهم
ما سبق من النجابة الى غير الله لكن لا بما ذكره القائل على انه لا منع من ان يكون الشرطية المقابلة
لقوله فان رفعه اه محذوفة وان يكون قوله والله ولي الاعانة اه مربوطا بعد شرطية
على معنى انه تم ولي الاعانة في كل امر وهو الكافي في كل خصوص كما اشرنا اليه في تنظيم
هذا الكلام مع سابقه مع بقاء الشرطية على ظاهرها فتدبر وبالله التوفيق وسع
المرجو [illegible] بن عمر المدعو بسعد
قال الشارح التحرير اه وهو الفاضل العلامة مسعود
ازمة التدقيق هاهنا وقد صرح به المحقق
التفتازاني اسعد الشيخ تفوز الاماني على ما صرح به كثير من الفضلاء
ايضه في مبحث الايمان وهو المصرح ايضه في التواريخ الصحاحة وبوبن اسلوب عبان
الى ايضه على ما لا يخفى على من تتبع كتب التفتازاني فلا يلتفت الى ما قيل هاهنا
وهو التحرير وهو العالم المتقن كذا في الصحاح

القائل بعض الاساتذة حيث قال في هذا
التعبير اشارة الى عدم تكون هذا
الشرح للتفتازاني وانت خبير
بانه يجوز اختصار لم يذهب اليه احد
[illegible]

بل صرح بانه نفي
في بعض شرح خطبة
المختصر قد غلط اذ نسب
[illegible]

فهذا اول دليل على ان التحرير المذكور هو صاحب التلويح
وانه غفل عنه من غفل عن التصريح

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT
Est. 2012 CE

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على رسولنا محمد وعلى آله وصحبه اجمعين

قال الشارح الفاضل المحقق في كتب الايمان فلم يلتفت الى ما ذكره

الفاضل العلامة

وهو الفنازاني على ما رأينا في بعض التواريخ الصحيحة وان لم يثبت عند المحشي على ما هو ظاهر كلامه

قوله التحرير وهو العالم المتقن كذا في الصحاح قال فيما نقل عنه التحرير البليغ في العلم كأنه ينحر الشيء علماً وعملاً

وقد يقال نحرت كتاباً كذا علماً اي علمته حق العلم كذا في شرح الكشاف للجاربردي وما يقال ان لفظ

يوناني فغير ثابت انتهى فقد اشار بذلك الى ان التحرير مأخوذ باعتبار اصل اللغة من النحر وهو القطع

في اللبة مثل الذبح في الحلق والمناسبة ظاهرة وقيل المناسب الغلبة انتهى ولما كان الظاهر ان لفظ التحرير

موضوع للمعنى المذكور من غير اعتبار مأخذ الاشتقاق وان المناسبة غير لازمة قال كأنه ينحر الشيء علماً وعملاً

فليفهم واتى بها عن العلم والعمل لان العالم لا يكون نحريراً الا بعد استعمال ما عنده من العلوم فيحصل له درجة

الايقان والاتقان ويزداد له علوم اخر على ما هو المستفاد من قوله صلى الله عليه وسلم من عمل بما علم ورثه الله

علم ما لم يعلم فعجباً لطلبة الزمان تركوا العمل وحرموا عن علوم كثيرة اعوذ بالله ان اكون من المحرومين هذا

قوله بعد ما تيمن بالتسمية اه اشار بهذا التقرير الى ان اثبات البسملة ههنا للتبرك والتيمن على

ما هو اللائق بشأن هذا المقام وان الظاهر ان باء بسم الله للملابسة والمصاحبة على ما اختاره صاحب الكشاف

وهو الذي حققه الشريف في حاشية الكشاف سواء كان العامل هنا اقرأ على ما اختاره صاحب الكشاف

او ابدأ على ما قيل ورجح كل من التقديرين بوجوه لا يتحملها المقام ثم ان الظاهر ان الظرف في هذه الصورة

ظرف مستقر وان الباء متعلقة بالعامل المحذوف العام لا بقولنا المقدر ههنا متلبساً او متبركاً كما هو بيان

لحاصل المعنى لا لبيان التعلق على ما حققه المحشي ابو الفتح في حاشية حواشي التهذيب وقد اوضحناه هنالك

بما لا مزيد عليه فليطلب ويجوز ان يكون في هذه الصورة ظرفاً لغواً وان على خلاف الظاهر فظهر بهذا

قوله في تعقيب التسمية بالتحميد اي في ذكر

التقرير اختلال ما ذكره الفاضل السالكوتي ههنا من وجوه

الحمد عقيب التسمية اي بعدها فان كلمة التعقيب تقتضي ان يكون مدخولها معقباً بفتح القاف ومدخول

الباء بعدها معقباً بكسر القاف لا حاجة الى هذا الكلام بعد قوله بعد ما تيمن بالتسمية لانا نقول انما

اورده بعوده دفعاً لتوهم ان النكات المذكورة انما هي في ايراد الحمد لله بخصوصه وليس كذلك فان ايراد

التحميد

مطلقاً التحميد مطلقاً بأي تعبير كان بعد التسمية يتضمن النكات المذكورة واما ما قاله بعض الافاضل من انه يجوز

ان يكون معنى العبارة المذكورة قال الشارح بعد التسمية الحمد لله ولم يورد بعده شيئاً آخر ملتذاً على محاذاة ما ذكره

الفاضل الهروي في بيان قول الشارح في شرح التلخيص افتتح كتابه بعد التيمن بالتسمية بالتحميد حمد الله انه افتتح

بعد التيمن بالتسمية بالتحميد ولم يورد بعده شيئاً آخر مع انه لا خفاء في ان الاجماع لم ينعقد على انه لا بد من ذكر الحمد

بعد التسمية ولا يذكر بعدها امراً آخر بل على انه اذا ذكر ذكر الحمد بعد التسمية على ما يدل عليه كلام الشارح في

التلويح وانه ليس الامتثال بالحديثين في ذكر الحمد دون امر آخر بل في ذكرهما ~~فيكون النكات المذكورة انما هي فيما اذا~~

~~الحمد بعد التسمية من غير ان يكون لتلك التسمية حظ~~ فيرد اي النكات المذكورة انما تنتظم مع قوله ثانياً في

تعقيب التسمية بالتحميد انتهى مع توضيح منا كما لا يخفى على الناظر الفطن ففيه ما فيه اما اولاً فلان في سياق العبارة

المذكورة ههنا على ما في المطول فيما مع الفارق لان المعنى الذي اشار اليه الفاضل الهروي هو مقتضى قوله ثم

هنالك افتتح وقد فات ههنا واما ثانياً فلانه مسلم ان المعنى المذكور محتمل ههنا فذلك مستفاد ايضاً

من التعقيب الذي ذكره ثانياً لان التعقيب يقتضي ان يذكر المعقب بكسر القاف بعد المعقب ولا يذكر بعده شيء آخر

والا لفات التعقيب فما هو جوابه فهو جوابنا واما ثالثاً فلانا لا نم عدم انعقاد الاجماع على انه لا بد من ذكر

الحمد بعد التسمية من غير ان يذكر بعدها امراً آخر وانا لا نم ان ليس الامتثال بالحديثين في ذكر الحمد دون امر آخر بل في

ذكرهما معاً بشرط التعاقب لانك اذا فتشت تجد الخطب كلها اما ان يكون الحمد فيها مذكوراً بعد التسمية

بدون ان يذكر بعد التسمية هنالك شيء آخر سواه كما هو الاكثر او ذكر فيها اشياء بعد التسمية ثم ذكر الا

الحمد لكنها اي الاشياء المذكورة متعلقة بالحمد المذكور بعدها بوجه من الوجوه فالتعقيب متحقق ايضاً قطعاً

فالوجه في دفع الاستدراك هو ما قررناه اولاً بل نقول غرض الفاضل المحشي تعميم البيان سواء ذكر لفظ الحمد بطريق

الفعلية او الاسمية او لم يذكر لفظ مادة ح م د بل ذكر بعض الصفات الكمالية بعد التسمية على ما في عنوان بعض

الخطب وان كان الحمد بهذا المعنى حاصلاً في التسمية اذ الكلام في ذكره بعدها وبهذا التحقيق ظهر وجه ثان لدفع

الاستدراك وانتظام النكات المذكورة مع التعقيب المذكور فاضمحل بهذا ما قيل من ان ههنا اموراً ثلثة

احدها الابتداء بالتسمية والثاني تأخير التحميد والثالث الجمع بينهما ففي الاول عمل بما اشتهر وفي الثاني الاقتداء

باسلوب الكتاب المجيد وفي الثالث امتثال بحديثي الابتداء انتهى ووجه اندفاعه لا حاجة الى بيانه ثم ان

التعقيب المذكور لا يلزم ان يكون بالكتابة فليس ترك التحميد كتابة بعد التسمية كما فعله بعض المؤلفين خرقاً

للاجماع لانه انما انعقد على ذكره سواء كتب ام لا والامتثال المذكور حاصل في ايضاً اذ الابتداء في الحديثين لا يلزم

ان يكون بالكتابة على ان في صحة الحديث في حق الحمدلة كلاماً اشار اليه بعض الحفاظ وقد وقع في بعض كتب

النبي صلى الله عليه وسلم كتابة التسمية دون الحمدلة هذا فلا تلتفت الى ما طوله بعض الفضلاء المحققين ههنا واما ما قاله

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

المحشي المدقق
بعض الفضلاء من ان الامتثال المذكور لا ينتظم مع التعقيب اذ التعقيب يقتضي التعاقب والامتثال يقتضي الجمع
مدفوع بان الامتثال المذكور نكتة لما يلزم التعقيب من ذكرهما متعاقبين ولذا قيل الامر بالابتداء بهما يستلزم
الامر بالتعقيب لعدم تحقق الابتداء الذكري بهما بدون التعقيب ولو قيل ان قوله وما يتوهم اه مع قوله فدفع
اشارة الى تحقيق هذا الامر لكان له وجه هنا فليفهم **قوله** وما يتوهم من تعارضهما اه جواب سؤال مقدر كانه
قيل كيف يتصور الامتثال بالحديثين اذ كل منهما يقتضي الابتداء بمقتضاه سابقا على الاخر فالعمل باحدهما
يفوت العمل بالاخر لان الحاصل من احدهما مثلا الابتداء بالبسملة واجب والحاصل من الاخر الابتداء بالحمدلة
واجب فكل منهما موجبة ومن شرط التناقض الاختلاف بالايجاب والسلب فكيف يتصور التعارض هنا
لانا نقول قد صرح في محله ان التعارض لا يلزم ان يكون بالنقيضين بل يوجد فيما يكون احد القضيتين نقيضا
لما يساوي الاخرى او اخص من نقيض الاخرى على ما اشار اليه ابو الفتح في حاشية الاداب العضدية وقد فصلناها
هنالك وههنا احد من القضيتين الحاصلتين اخص من نقيض الاخرى فيوجد التعارض جزما فليفهم وتقرير التوهم
لوضوح اندفاعه بما يذكره **قوله** فمدفوع اما بحمل الابتداء اه منع له لتوهم التعارض وتقريره انا لا نم التعارض وانما
يكون لو كان الابتداء في الحديثين ابتداء حقيقيا وهو ممنوع فلم لا يجوز ان يكون المراد بالابتداء في الحديثين ابتداء عرفيا
وهو ذكر الشيء قبل المقصود وهذا امر ممتد يمكن الابتداء بهذا المعنى بامور متعددة من البسملة والحمدلة وغيرهما سواء
كان البسملة والحمدلة جزئين من الكتاب المبتدأ او خارجين عنه او البسملة خارجة والحمدلة داخلة وسواء ذكر قبل البسملة
هنالك شيء او لم يذكر كما هو العادة ثم يكون الابتداء في البسملة حقيقيا وفي الحمدلة اضافيا فظهر بهذا التقرير
تقابل هذا القول بقوله او بحمل احدهما اه وان كان من تقابل قيل تقابل العام بالخاص على ما لا يخفى وفساد ما قيل من
ان المراد حمل الابتداء الواقع في حديث الحمد على الوجه الاول اذ لا يبقى بين هذا القول وبين القول الثاني تقابل اصلا
اذ لا معنى للوجه الا الاضافة فالواجب على المحشي ح ان يقول بحمل احدهما على الحقيقي اعني الابتداء الواقع في حديث
البسملة وفي الاخر على الوجه الاضافي هذا فليت شعري ماذا اراده بعض الافاضل هنا **قوله** او بحمل احدهما على
الحقيقي اه والمراد بالابتداء الحقيقي ما يكون بالنسبة الى جميع ما عداه وبالاضافي ما يكون بالنسبة الى البعض اعني المقصود
وليس المراد بالابتداء الحقيقي المقدم الذي لا يتقدم عليه شيء اصلا لانه بهذا المعنى انما يوجد في شيء بسيط متقدم على الكل حتى يرد
عليه ما قيل ان كون الابتداء بالتسمية حقيقيا غير مطابق للواقع لانه انما يكون باول جزء من التسمية وليس بتسمية قطعا
هذا فالابتداء الحقيقي بالمعنى المراد هنا لا ينافي ان يكون بعض اجزائه متصفا بالتقدم على بعض كما ان اتصاف القرآن
بكونه في اعلى مرتبة البلاغة بالنسبة الى ما عداه لا ينافي ان يكون بعض سوره ابلغ من بعض وكما ان النحاة ذكروا ان الاستفهام
ادواته صدر الكلام ومع ذلك لا يضر صدارته دخول الاسم عليه مثل غلام من ابوك ودخول حرف الجر عليه
مثل بمن عرف ابوك وذلك ان شدة امتزاجه معه لا يضر صدارته لما حققوا في كتبهم هذا **قوله** ولك ان تجعل الباء

جواب ثم

جواب ثان لدفع التعارض المتوهم وتقريره كما عند بعض الافاضل المحشي المحقق ان المراد بالابتداء في كلا الحديثين الابتداء الحقيقي
والباء في بسم الله وبحمد الله ليس صلة للابتداء كما في الوجه الاول بل هو للاستعانة فيصير المعنى ان كل امر ذي بال لم يبدأ
ذلك الامر باستعانة التسمية والتحميد يكون اجذم ولا شك انه يمكن الاستعانة في امر بامور متعددة فيجوز الاستعانة
في الابتداء بالتسمية والتحميد بل بامور اخرى لكن على هذا لا يكون شيء من الحمد والبسملة جزءا من المبتدأ اذ لا يستعان في الشيء
بجزئه لعدم كونه آلة ولا منع في ذلك ومن ادعى الجزئية فعليه البيان واما الزوم ترك التأدب في جعله بسم الله آلة
فمدفوع بما ذكره الشريف في حاشية الكشاف من ان كون اسم الله آلة ليس الا باعتبار انه متوصل اليه ببركته فقد رجع الى
معنى التبرك وقد رجح الاستعانة بانه يدل على ان الفعل بدون بسم الله كلا فعل فهو اولى من هذه الحيثية من الحمل على التلبس
ونحن نقول الاحسن ان الابتداء في الحديثين على هذا الوجه اعم من ان يكون حقيقيا او غيره اذ ربما يكون ههنا بعد التسمية
والتحميد اشياء خارجة عن المبتدأ المقصود كالديباجة مثلا فلا ضرورة في حمل الابتداء ههنا على الحقيقي فالحق ان الابتداء
في هذا الوجه اعم ايضا ثم انه لا منع ايضا في كون التحميد جزءا من المبتدأ واي استعانة اولى من استعانة الجزء للكل
واما دعوى الآلية فقد اعترف هو نفسه بان الآلة راجع الى معنى التبرك فما معنى الآلة ههنا حتى يلزم على تقدير
الجزئية كون جزء الشيء آلة فالانصاف ان مطمح النظر ههنا انما هو كون الباء للاستعانة سواء كان الابتداء حقيقيا
او غيره وسواء كان التحميد ح جزءا او لا فالكلام انما هو في الاستعانة هذا واما ما قيل من ان هذا منظور فيه لان اللازم
في ان الابتداء بشيء مستعينا بامر ينافي الابتداء مستعينا بامر اخر وان لم يكن بين الاستعانتين تناف وههنا
كذلك لان الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد في آن التلفظ بالبسملة دون الابتداء مستعينا بالتحميد وبالعكس
فقد رده بعض الفضلاء المحشي المدقق بان معنى الابتداء مستعينا بالتسمية والتحميد الابتداء حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الاستعانة
بهما ولا شك في ان الابتداء مستعينا بامر والابتداء مستعينا بامر اخر بهذا المعنى يكونان في آن واحد مع ان هذا القائل
ان سلم امكان الاستعانة بشيئين في آن واحد فلم يسلم امكان الاستعانة بهما في آن الابتداء وان لم يسلم ذلك فوجه
النظر هو هذا لا ما ذكره فتأمل انتهى ولعل وجه بيان الفرق ههنا بان الاستعانة بالتسمية والتحميد لما لم يكن في آن
واحد بل بطريق التعاقب ففي آن الابتداء ايضا لا يمكن الاستعانة بهما معا لكنه راجع الى رد امكان الاستعانة
بشيئين في آن واحد فلم يسلم اولا هذا ورده بعض الافاضل المحشي المحقق بانا لا نم ان الابتداء باستعانة التسمية يوجد في آن
التلفظ بها فقط فان الاستعانة بها تبقى وتستمر الى تمام الامر المشروع فيه وكذا الحال في التحميد اذ قد عرفت ان معنى الاستعانة
بها هو التبرك الحاصل بذكرها وهو باق من اول الشروع الى الاخر ولو كان الاستعانة في آن التلفظ فقط يلزم ان يكون
الامر المشروع فيه المنفصل بذكر التسمية مستعانا بها لعدم وجود التلفظ بالتسمية في وقت الشروع في ذلك الامر فيكون اجذم
وفساده ظاهر ولعل منشأ توهم ان الاستعانة بها مثل الاستعانة بالآلات الصناعية حيث تنقطع الاستعانة
عند تركها وليس كذلك ههنا هذا خلاصة مجموع ما قرروه ان معنى قوله ولا شك ان الاستعانة بشيء لا ينافي الاستعانة
الى قوله الجميع الختم

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

ثم ان الحمدلة معنى قوله — او الذي اورده بقوله واما قيل

بشئ آخر ان الابتداء مستعينا بشئ آخر لا ينافي الابتداء مستعينا بشئ آخر والاعتراض المذكور مندفع بوجوه كما عرفت
او للملابسة اه الظاهر ان هذا الوجه مبني على ان الابتداء حقيقي بحمولة طلبها على الحقيقي وعلى ان الحمدلة جزء من
المبتدإ والبسملة خارجة عنه بل نقول كما في الثاني الابتداء بحملها اعم من ان يكون حقيقيا او غيره وان البسملة
يحتمل ان يكون جزءا كالحمدلة ~~ويحتمل ان يكون الحمدلة خارجة كالبسملة~~ هذا في اصله انه يجوز ان يكون الباء
في الحديثين للملابسة والمعنى كل امر ذي بال لم يبدأ ملتبسا باسم الله فجميعه يكون اقطع يعني لو بدأ ذلك الامر
ولا يكون ذلك الشخص او ذلك الامر متلبسا حين الابتداء بهما يكون اقطع ولما ورد عليه ان التلبس بهما حين الابتداء
بهما يحتاج اذ التلبس بهما لا يتصور الا بذكرهما وذكرهما معا محال فلو المحسن تلبس باحدهما حين الذكر لا يكون متلبسا
بالآخر دفعه بقوله ولا يخفى اه وحاصله انما يلزم ذلك لو كان معنى الملابسة ههنا المصاحبة والمقارنة اذ كل
من التسمية والتحميد زماني لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد فالتلبس باحدهما قبل التلبس بالآخر فلا يتصور مصاحبتهما
ومقارنتهما في آن واحد بل في زمان واحد وان زعمه بعض الافاضل [المحشي المحقق] لكنا نقول معناها الملاصقة والاتصال
وهو عام يشمل الملاصقة بالشئ على وجه الجزئية بان يكون ذلك الشئ جزءا لذلك الامر المبتدإ ويشمل الملاصقة
بان يذكر قبل ذلك الامر بدون تخلل زمان بينهما فيجوز ان يجعل الحمد جزءا من الكتاب ويذكر التسمية قبل التحميد
متصلا بلا توسط زمان بينهما فيكون آن الابتداء آن تلبس المبتدئ بهما اما التلبس بالتحميد فظاهر لان آن الابتداء
بعينه آن التلبس بالتحميد لكونه جزءا اول منه على ما قررناه واما التلبس بالتسمية فلكونها مذكورا قبله بلا فصل
هذا على انه لا منع من ان لا يكون شئ منهما جزءا سيما اذا حمل الملابسة على التبرك بهما كما هو المقصود ولا منع
ايضا في جعل التسمية جزءا كالتحميد والقول بان التلبس على وجه الجزئية يفوت ما هو المقصود من حمل الباء على
الملابسة اعني التلبس باسم الله في تمام التصنيف مردود بانا لا نسلم ان الجزئية تستلزم الفوت المذكور اذ التلبس
بهما الا التبرك والتيمن بهما سواء كانا داخلين او خارجين وقد دفع بعض الافاضل [المحشي المحقق] بعضه بان المحشي لم ينف جزئية
التسمية بل يجب ان لا يجعل جزءا لئلا يفوت التعقيب المجمع عليه ويؤيده قول المحشي ثم وقوع الابتداء اه واما ما قاله
بعض الفضلاء [المحشي المدقق] من ان كون الملابسة ههنا بمعنى الاتصال محل بحث اذ الظاهر ان معنى الباء التي للملابسة المصاحبة والمقارنة
مع ان الظاهر ان المفهوم من الحديث على تقدير الملابسة ملابسة المبتدئ او المبتدإ بهما لا ملابسة الابتداء بهما كما هو ظاهر
عبارته فمدفوع اما اولا فلان النحاة صرحوا بان معنى قولهم مررت بزيد الصقت مروري بمكان يقرب منه زيد كانه التصق
ولله درهم حيث جعلوا في هذا الكلام الاتصال الحقيقي كما في التفسير والمجازي كما في المفسر ولا يخلو في وجه ان هذا
والمعنى الكلام في الملابسة لان الالصاق غير خارج عن الملابسة وقد قال السيوطي في شرحه للالفية قال اصحابنا الملابسة
نوعان ثم مثل للنوع الاول هذا المثال المذكور وللثاني قولهم امسكت بزيد فالاول للاتصال فقط والثاني يفيد
المقارنة والمباشرة بمدخوله حيث فرقوا بين امسكت زيدا وبين امسكت بزيد من حيث ان الامساك في الاول يحتمل ان
على

حيث قال يمكن ان يوجه كلام المحشي ويكون المراد بالتلبس هو المصاحبة بان يكون المراد بقوله آن الابتداء آن التلبس بهما زمان الابتداء زمان التلبس بهما آن الابتداء الذي هو بعينه آن التلبس بالتحميد ملاصقا للآن الذي هو آن التلبس بالآخر في التسمية فيكون الزمان الذي هو الابتداء ... كما لا يخفى ... شاملا لمجموع التسمية ... الزمان بعيد جدا

على الامساك بوجه من الوجوه وفي الثاني على الامساك بمقارنة ومباشرة وتفصيل هذا المقام في شروح الالفية واما ثانيا
فلانك قد عرفت ان المراد تلبس المبتدئ او المبتدإ لا تلبس الابتداء مع ان تلبس كل منهما بهما يستلزم تلبس الابتداء بهما
وهو ظاهر واما ما اجاب به عن الاعتراض السابق [بعض المدققين] وهو ههنا ان المقصود ان الابتداء ملابسا بامر لا يجامع الابتداء ملابسا
بامر آخر في آن واحد وههنا ابتداء الكتاب ملابسا بالبسملة يوجد في آن التلفظ بها دون الابتداء ملابسا بالتحميد فلا
يجتمعان في آن واحد بان معنى الابتداء ملابسا بها الابتداء حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الملابسة بها وان
وان كان قبل الابتداء انتهى ففيه ما فيه يأبى عنه مع قوله ثم وقوع اه لان هذا يقتضي ان يكون البسملة والحمد خارجين عن المبتدإ
وجزئية الحمد صريح في كلام الفاضل المحشي واما الجواب عنه فقد اغنيناك عنه بالتقرير السابق واما ما اجاب به عن الاصل [بعض الفضلاء] الفاضل
للعطف والجلال من ان البداية المذكورة في الحديثين بمعنى التقديم فان في المغرب بدأ بالشئ اذا قدمه فمعنى حديث [المحشي المدقق]
كل امر ذي بال لم يقدم عليه اسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يقدم عليه حمد الله فهو اجزم فلا وجه لتوهم التعارض بينهما
اذ من الظاهر البين ان لا استحالة في تقديم شيئين او اشياء على امر واحد فلا حاجة الى ما تكلفوه في دفعه انتهى فليس بشئ لانا
ننقل الكلام الى تلك الاشياء المقدمة فلا بد ان يكون [بعض] احدهما مؤخرا اذا قدم الآخر عليه فيجري فيه التعارض المذكور
كما في البداء المسطور مع انه غير خارج عما ذكره الفاضل المحشي اولا فليفهم **قوله** الظاهر ان الباء صلة للتوحد اه لفظ الصلة
يستعمل لمعان والمراد ههنا ما كان وصلة لمضمون العامل الى مدخوله وليس فيها خصوصية زائدة عليها مثل السببية
والملابسة وغير ذلك ففي كل معنى من معاني الباء يوجد هذا المعنى غير ان في بعضها يوجد امر زائد فبهذا الزائد يصح التقابل بين
معانيها وقد اوضحنا هذا في تعليقاتنا على حواشي التهذيب الفتحية وههنا كذلك لان في الملابسة خصوصية زائدة
على الصلة وان كان معنى الصلة موجودا في هذه الصورة ايضا فالتقابل بين قوله انه صلة للتوحد وبين قوله واما
للملابسة من قبيل تقابل العام بالخاص وهذا مستفيض في كلامهم ان الباء في قوله بجلال ذاته آلة لايصال معنى التوحد الى
والجار والمجرور ظرف لغو سواء كان للظرف كما يشعر به قوله وعدم شركة الغير فيه او للالصاق مأخوذة من وصلت الشئ
اذا ربطته وعلى التقديرين هذا الوجه هو الراجح لانه لا يحتاج الى التكلف الذي يحتاج اليه حين الملابسة اذ معنى التوحد
المتعدي بالباء الانفراد والاستقلال بمدخولها يقال توحد برأيه اي استقل برأيه وانفرد به فمعنى التوحد بجلال الذات
الذات المتفرد به بمعنى عدم شركة الغير فيه واستقلاله به من غير ملاحظة الصبر ... بدون الصنع او الكمال وان الكمال
اعتبارها لانه خلاف الاستعمال وقد قال المحشي فيما نقل عنه ههنا ولا يقصد فيه معنى الكمال ولا عدم مدخلية الغير في
ثبوت الوصف بالذات بل مجرد الاستقلال وان امكن اعتبارها ههنا ايضا انتهى فقد اشار بهذا الى ان الاحتمال الثاني
كما انه مقابل للاول بالخصوصية المعتبرة فيه اعني الملابسة كذلك مقابل بالاعتبارات المعتبرة فيه من معنى الكمال وعدم
مدخلية الغير في ثبوت الوصف على الاول مثلا انه اذا كان الشئ متفردا ومستقلا بذاته يكون كاملا غاية الكمال ولا يكون
للغير مدخل في ثبوت تلك الوصف قطعا هذا **قوله** في جلال الذات او الذات الجليلة اه يعني ان الاضافة اما من قبيل
اضافة العام الى الخاص فيفيد ان صفاته تعالى متباينة عن صفات مخلوقه كما ان ذاته تعالى متباينة عن ذوات مخلوقاته او من قبيل

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني

في المحل واما من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف كما في قولهم حصول صورة الشيء له فقوله على نهج حصوله متعلق
بقوله او الذات الجليلة ليس الا في اشارة الى ان ذاته تعالى ممتازة عن سائر الذوات وكذا قال في الحاشية وعلى هذا
فيه رد على قدماء المعتزلة حيث قالوا ان ذات الواجب وذوات الممكنات متشاركة في تمام الماهية وانما الامتياز
بالاحوال والاوصاف انتهى واما ما قاله الفاضل العصام هاهنا من ان هذا الرد انما يتم لو كان المراد بالذات في قوله
او الذات الجليلة الماهية الكلية واما لو كان المراد به ما يقابل الصفة اعني الماهية الشخصية القائمة بذاتها فلا
فقد رده المحشي المحقق بانه لا معنى حينئذ لوصفه تعالى بالتوحد فيه اذ كل احد مستقل منفرد بذاته الشخصية فتعين
ان يكون المراد الماهية الكلية ويتم الرد هذا اقول الذي يخطر بالبال بالبال ان يقال ان ما ذهب اليه قدماء المعتزلة
مبني على ما ذهب اليه الصوفية من وحدة الوجود في الكل وانبساطه على هياكل الموجودات وانما الامتياز باحوال القوابل واوصافها
فالمحشي اشار الى ان الشارح رد عليهم بهذا الكلام بان ذاته تعالى ممتازة عن سائر الممكنات وجودا واوصافا كما هو عادته
في تصانيفه فالمراد بقوله في تمام الماهية هو الوجود الحق والا فكيف يتصور من عاقل انه يزعم ان ذات الواجب وذوات الممكنات
متشاركة في تمام الماهية الكلية لاقتضائها فيلزم انقلاب الحقائق بعضها الى بعض وذلك محال قطعا فالمباحثة المذكورة
بين الفاضل العصام وبين الفاضل السالكوتي ناشئة من عدم الاطلاع على هذا الباب كما لا يخفى على اولي الالباب **قوله**
ويحتمل ان يكون للملابسة اه اي يكون فاعل الفعل متلبسا بمدخول الباء حال قيامه به وان وجد فيه ايصال معنى التوحد اليه
لكن الخصوصية الزائدة غلبت عليه فافهم والظاهر ان الجار والمجرور ظرف مستقر حال من ضمير المتوحد فمعنى كونه تعالى متوحدا بالفعل
بجلال ذاته انه تعالى متصف بالوحدة حال كونه متلبسا بجلال الذات وبما حققنا لك من ان معنى الصلة ايصال
الى مدخول الباء ليس الا ومعنى الملابسة الايصال المذكور مع الخصوصية الزائدة فيها اعني تلبس فاعله به وهو الملحوظ هاهنا
فيه ظهر التقابل بين التوجيهين واندفع ما قيل من ان الباء لما جعلت للملابسة ينبغي ان تكون للملابسة سواء جعلت صلة التوحد او لم يجعل
فلا يحسن جعلها ههنا للملابسة فيما نحن فيه لكونها صلة للتوحد وانما قلنا ينبغي ان يكون للملابسة لان الباء لها معان كونه
في علم النحو والمناسب هاهنا منها الالصاق والظرفية وظاهر ان معنى الملابسة من قبيل معنى الالصاق حتى لم يجعلوا
معنى مغايرا للالصاق انتهى ووجه اندفاعه ظاهر مما قررناه في اول المبحث ومن العجب ان المحشي المحقق جعل الفوت الظرف
في الاول والاستقرار في الثاني مدار التقابل بين التوجيهين فتبصر بالعينين **قوله** في اي حين اذا كان الباء للملابسة لا
لا بد ان يلاحظ المعنى الذي في الوجه الاول فالظاهر ان يقال الواحد متلبسا بجلال الذات فلا بد لصيغة التفعل
هاهنا معنى زائد عليه فذلك الصيغة اما المعنى الصيرورة بدون صنع ومدخل من الغير كما في قولهم تحجر الطين اي صار حجرا
بلا عمل من الغير بل عن الغير بالمرة ومعنى الصيرورة ان كان هو الكون المطلق والاتصاف فلا اشكال في اتصافه تعالى به وان كان هو الكون
بطريق الانتقال فلا بد من ان يجرد عن معنى الانتقال في حقه تعالى لاستحالته عليه تعالى كذا نقل عنه وبقولنا بالمرة في قولنا
ومدخل من الغير بالمرة اندفع ما قاله المحشي المدقق من ان معنى كون التفعل للصيرورة بدون صنع من الغير ان الصنع غير ملحوظ فيه
لان عدم الصنع لا يتحقق كيف وتحجر الطين يصنع من الدق في لو قال بلا ملاحظة صنع بدل بدون صنع لكان اولى واظهر على انه انتهى

على ان هذا انما يرد على المثال المذكور والمناقشة فيه ليست من عاداتهم ولا يرد على ما نحن فيه اذ لا يتصور هاهنا صنع من الغير اصلا
وان قيل انه تعالى موجب في صفاته فذلك من ذاته لا من غيره وان عفى وهذا واضح وان غفل عنه المدقق المذكور فمعنى
اختيار صيغة التفعل المتوحد على الواحد اشارة الى ان اتصافه تعالى بالوحدة من ذاته ليس للغير مدخل فيه وهذا الا
لا يحصل في التعبير بالواحد هذا هو التقرير الانيق وان غفل عنه المحشي المحقق **قوله** واما للتكلف اي واما ان يكون
صيغة التفعل للتكلف على تقدير الملابسة للتكلف كما في قولهم تحلم وتشجع اي اختار الحلم والشجاعة على كلفة ومشقة
لا على طبع فهذا في حق الواجب ذاته فوجب ان يحمل على لازمه اعني الكمال لان ما يحصل بالتكلف يكون على وجه الكمال ففي
اختيار المتوحد على الواحد اشارة الى انه تعالى متصف بالوحدة الكاملة وهذه النكتة الجليلة لا توجد في الواحد فلذا
اختاره عليه وتنبيه وعلله ان الصيرورة ليس معنى التفعل حقيقة كما كان معنى الافعال عند ارباب اللغة فينبغي ان يقتصر على التكلف
اسناد المحشي الى دفعه فيما نقل عنه هاهنا حيث قال المعنى الاول من فروع التكلف ولذا لم يعده ارباب اللغة معنى مستقلا
وانما قابله هاهنا لان فيه خصوصية زائدة ليست في اصل التكلف انتهى ولعل وجه التفرعية ان ما كان يكون على وجه
الكلفة يلزمه صيرورة الفاعل من حال الى حال فاستعمل صيغة التكلف في مطلق الصيرورة مطلقا من غير ملاحظة
الصنع فيه مع انه لا بد منه فيه وقد صرح الشارح الرضي بانه اغلب استعمالا فلذا قدم المحشي هذا التوجيه وبما قررنا اندفع
ما قاله المحشي المدقق من ان كون الاول من فروع التكلف محل بحث انتهى لان الصنع وان كان معتبرا في اصل التكلف
لكن الملحوظ هاهنا هو مطلق الصيرورة هذا ولعل لهذا قال ذلك المدقق الا ان يراد بكونه من فروعه تفرعه وترتبه
عليه فليفهم **قوله** ولما استحال اي التكلف في شانه تعالى لان معناه ان يظهر الفاعل من نفسه ما لا يكون فيه بطريق
التصنع وذا محال في شانه ضرورة انه تعالى متصف بجميع الكمالات ازلا وابدا وليس له حالة منتظرة اصلا **قوله** يحمل
على الكمال مجازا ان التصنع والجهد في شيء يستلزم في العادة كمال ذلك وقد قيل في المثل نيل المنى لا يكون الا بالعنا
فمعنى المتوحد بجلال الذات الاتصاف اه اي على تقدير ان يكون الباء للملابسة وصيغة التوحد للصيرورة اعني الكون فمعنى المتوحد
المتصف بالوحدة التي منشأوها الذات مع ملابسة جلال الذات وعلى تقدير ان يكون التكلف محمولا على الكمال معناه
المتصف بالوحدة الكاملة وهي الوحدة في الذات والصفات بلا مدخلية الغير مع الملابسة المذكورة فلا فيما نقل عنه
وعلى تقدير حمله على الكمال يحتمل ان يجعل الباء للسببية انتهى قال المحشي المحقق وذلك لان الجلال عبارة عن الصفات السلبية
وسببيتها لكمال الوحدة ظاهرة واما على تقدير حمله على الكون فلا يصح لانه يلزم ان يكون لجلال الذات مدخلية في الاتصاف
بالوحدة الذاتية فيلزم ان لا تكون ذاتية اقول لو كان اضافة الجلال الى الذات من قبيل حصول صورة الشيء لا يوجد فيه محذور
اصلا اذ لا شك ان الذات الجليلة منشأ للاتصاف بالوحدة الذاتية ثم لا يصح عطف الكمال عليه كما لا يصح عطفه على
محل هذا الاعتبار كما لا يخفى على اولي الابصار هذا الذي قررناه من ابتداء القول الى هاهنا هو سوق عبارات المحشي
وصواب يقبلها الخواص والعوام فدع عنك خرافات الاوهام وقد تصدى الفاضل السالكوتي هاهنا لرد ما اورده بعض الاعلام
ولعل الاشتغال بايراد النقل والرد له لا يشتغل بتلك المباحث تضييع الاوقات عند اهل الاعلام **قوله** الاولى كون الضمير لله تعالى ليفيد اه

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

لايخفى على من له وقوف باساليب الكلام ان غرض المحشي ههنا جعل جميع حجج نبينا عليه السلام ساطعة بالنسبة الى حجج سائر
الانبيا الاترى انه حمل العبارة في الوجه الثاني على اضافة الصفة الى الموصوف ليحصل منه ان حجج جميع حجج عليه السلام ساطعة
فكيف لايحصل منه ذلك المعنى في الوجه الذي قدمه وادعى انه اولى وذلك ظاهر لمن له انصاف في نفسه فالحق ان جعل
في الوجه الاول مجموع حجج ايته واضح على ماهو شان لفظ الساطع المفرد فيفيد سطوع جميع حجج عليه السلام فيحصل الانطباق
بين الوجهين وتوضيح الافادة المذكورة ان المراد بافراد الحجج التي جمعت هي بالقياس اليها حجة كل واحد واحد من الانبيا
بان يكون جميع حجج هذا النبي فردا وجميع حجج ذلك النبي فردا اخر وهكذا فكانه قال بساطع حجج الله التي اكرم بها الانبيا
وبيوبره ان كل نبي اية من آيات الله كما ان مجموع حجج كل اية من الايات وهذا صريح في لفظ المحشي حيث قال ان نبينا اعظم
من ايات سائر الانبيا عليهم السلام والظاهر ان اضافة الحجج الى الضمير للاستغراق والافاالله لزم سطوع حجة عليه السلام
بالنسبة الى بعض الحجج لبعض الانبيا ولايلزم سطوع حجة عليه السلام من جميع الحجج لجميع الانبيا عليهم السلام وهذا ظاهر
فاذا كان المراد ماذكرناه فيفيد العبارة المذكورة ان اية نبينا اي جميع حجج عليه السلام اعظم من ايات سائر الانبيا اي
جميع حجج كل منهم وان كان بين حجج كل من الانبيا تفاوت في الظهور وهذا المعنى مما لايشك فيه المنصف وليس المراد
بان حجج كل واحد من حجج الله مطلقا ولا كل واحد من حجج الانبيا كذلك والا لصار المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله مع ان كان
بعضها حجة نفسه عليه السلام اذ لايفيد سطوع جميع حججه بل سطوع بعضها والمتعين هو الاول على ماهو ظاهر سوق عبارته
اولا وثانيا على ماحققناه وهو مقتضى ما نقل عنه ههنا على قوله فساطع حجج من قبيل اخلاق ثياب من قوله فالمعنى
حجج الساطعة فيدل على سطوع جميع حججه هذا وقد نقل عنه ايضا وانما لم يحمل على ظاهره لخلوه عن هذه الفائدة الجليلة مع
ان التخصيص في الصدر والتعميم في الاخر باضافة الحجج الى الضمير فتنبيه عليه السلام مما يستبعده الذوق السليم انتهى يعني ان اضافة
الحجج الى النبي عليه السلام يستلزم تاييده بغير الساطعة ايضا لان حجة كل شخص مؤيدة له البتة مع ان التخصيص في الصدر بتخصيص
التاييد بالساطعة اقول هذا وامثاله صريح في ان مراده جعل جميع حجج نبينا عليه السلام ساطعة وهو اللائق بمقام المدح
ليس الا ومن رام جعل بعض حجج نبينا عليه السلام غير ساطعة فقد عدل عن طريق الساطع حيث قال ههنا اربع احتمالات لان ضمير
حججه اما ان يكون لله او للنبي وعلى كل اما ان يكون اضافة الساطع الى الحجج بمعنى من او من اضافة الصفة الى الموصوف فعلى تقدير
كون الضمير لله يفيد ان اية نبينا اعظم من ايات سائر الانبيا اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من بين جميع حجج الله اي المعجزات
الدالة على صدق الانبيا او المؤيد بجميع الحجج الساطعة بناء على ان الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما في الاصول فلو كان غير
نبينا مؤيدا بالحجج الساطعة لم يكن نبينا مؤيدا بالساطع من جميع حجج الله او بجميع الحجج الساطعة لكن مقتضى عبارة المحشي اضافة
الساطع الى الحجج بمعنى من حيث قال ليفيد انه نبينا ولم يقل ايات نبينا وعلى تقدير ان يكون الضمير لمحمد عليه السلام ينبغي
ان يحمل اضافة الساطع الى الحجج على اضافة الصفة الى الموصوف ليفيد المدح بان نبينا عليه السلام مؤيد بحجج جميعها ساطعة
بخلاف ما اذا كانت بمعنى من فانه يخلو من هذا المدح اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من جميع الحجج التي ظهرت على يديه بل
لامدح فيه اذ سائر الانبيا اما مؤيد بحجج ساطعة من جميع حججهم او حججهم متساوية فيلزم تساويهم معه او فضلهم عليه ولذلك

٤٨

فرع المحشي على التقدير الثاني قوله فساطع حجج من قبيل اخلاق ثياب انتهى ولايخفى ما فيه اما اولا فلان الوجه الثاني لما افاد
سطوع جميع حجج عليه السلام كما اعترف به والاول افاد سطوع بعض حجج على مازعمه مع ان المناسب لمقام المدح سطوع جميع
حجج وهذا مما لاينكره عاقل فما معنى اولوية الوجه الاول من الثاني على ما ادعاه المحشي مع ركاكة رجوع الضمير الى الله بحسب اللفظ
بل الحق ان افادة الوجه الاول سطوعية جميع الحجج لما لم يحتج التوجيه الاضافة على خلاف الظاهر احتمال على الثاني ثم سطوعية
جميع حجج عليه السلام في الاول حيث جعلت الاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف ظاهر ولذا تركه في الثاني وجعلها على
لاجل افادة سطوعية جميع حجج عليه السلام واما ثانيا فلانه على الوجه الاول على ما ذاقه يلزم ان يكون نبينا عليه السلام مؤيدا بحجة
ساطعة ليس لها مثل في السطوع فلم لايجوز ان يكون لنبي اخر حجة سطوعها نصف سطوع حجة نبينا الساطعة ويجاوزي
مثلها وهكذا وكل من سائر حجج اقوى من حجج نبينا الغير الساطعة فيلزم ان يكون مجموع حججه اقوى من مجموع حجج نبينا فيكونون افضل
او مساويا فيلزمهم واما ثالثا فلانا لانم انه اذا حمل الاضافة على الاستغراق وكان المعنى المؤيد بساطع من بين جميع حجج الله
او المؤيد بجميع الحجج الساطعة فح اذا كان غير نبينا مؤيدا بالحجج الساطعة يلزم ان لايكون نبينا مؤيدا بالساطع من جميع
حجج الله او بجميع الحجج الساطعة فليس في العبارة ح تصريح بل اشعار بان سائر الانبيا لم يكونوا مؤيدين بامثال هذه
البراهين في السطوع هذا واعتذر عنه هنا بان المقام خطابي يكفي فيه الظن ولايلزم فيه القطع فيصح ليس
عند وجود الوجه القاطع كما حققناه لاينفك التوجيه الذي حققته اولا وهو اعتبار جميع الحجج واضح وجعلها
فردا من الحجج التي جمعت بالقياس اليها تكلف بل الظاهر ان المراد كل واحد من حجج الله التي جاءت بها الانبيا واما عدم
سطوع جميع حجج نبينا فلا يضر لان المقصود التمدح واظهار شرف مرتبته على سائر الانبيا بحجة ساطعة على جميع الحجج
بعض تلك الحجج حجة نفسه بخلاف سائر الانبيا ولذا قوله انه نبينا بالافراد واما المنقول عنه على قوله فساطع حججه
فانما هو على تقدير ان يكون الضمير له اذ لو لم يجعله من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف لا يفيد التمدح
على سائر الانبيا لانا نقول اما اولا فلانا لانم ان الظاهر ان المراد كل واحد من حجج الله التي جاءت بها الانبيا اذ قد تحقق
ان غرض المحشي انما يحصل بجعل لفظ الحجج مجموعا نوعيا على ما حققنا واما ثانيا فلان التمدح واظهار شرف على سائر
الانبيا انما يكون بان يكون جميع حججه ساطعة وان كان بعض حجج سائر الانبيا ساطعة واما ثالثا فقوله آيته بالافراد
انما هو دون الجمع فقد عرفته واضح الاستغراق واما رابعا فلان المنقول عنه على قوله فساطع حججه اذا حمل وصرف على تقدير
ان يكون الضمير لمحمد عليه السلام على ما زعمه القائل فما يقول في المنقول عنه ثانيا وانما لم يحمل على ظاهره لخلوه عن هذه الفائدة
الجليلة مع ان التخصيص في الصدر والتعميم في الاخر باضافة الحجج الى الضمير النبي مما يستبعده الذوق السليم انتهى هذا
فليتدبر في هذا المقام فانه من مزالق الاقدام **قال الشارح المحقق وبعد** اقول هو من الظروف الزمانية المبنية المقطوعة
عن الاضافة اي بعد الحمد والصلوة صرح الشارح في الشرح التلخيص انه جزء من الشرط وليس كذلك بل هو جزء من الجزاء
الجزاء قدم على الفاء ليفصل بين اداة الشرط والجزاء لكراهتهم توالهما واليه ذهب النحاة وهو الاوجه لان الفعل هنا

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

بيان ان التاليف المصدر بالحمد لازم لوقوع شيء ما لان التاليف لازم لوقوع شيء ما بعد الحمد اذ لا يخفى ان التاكيد
انما يلايم تعميم الشرط لا تخصيصه ولان المناسب لملاحظة تصدير التاليف بالحمد ان يجعل بعد ظرفا وان
نظر الجملة الابتدائية بكلمة اما انما وقع بعد الاتيان بالحمد والصلوة فالمناسب ان لا يجعل بعد جزء من الشرط كذا اشار
بعض الافاضل **قوله** اما على تقدير توهم اما اه صرح الشريف العلامة في بعض تصانيفه بهذين الوجهين وفرق بين
التوهم والتقدير ان معنى التوهم حكم العقل بواسطة الوهم انها مذكورة في النظم بواسطة اعتياده بها في امثال هذا
المقام فيكون حكما كاذبا لان حكم الوهم في المعقولات كاذب ومعنى التقدير حكمه بانها مقدرة ومرادة في المعنى فهي
فهو حكم مطابق للواقع لا يقال صرح الشيخ الرضي بان تقدير اما مشروط بكون ما بعد الفا امرا او نهيا كقوله نحو وربك
فكبر لانا نقول بعد كون كلامه مضرا على مثل الشريف يمكن تقدير الامر فيها بعد الفاء هيهنا حتى يرتفع النزاع بينهما
واما ما اشار المحشي المحقق من ان الاولى هيهنا ان يقال اتيان الفاء لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره الشيخ الرضي
في قوله وعلى الله فليتوكل المؤمنون ففيه ما فيه لان الشيخ انما ذكره في الظرف الذي يكون بعده امر او نهي وقد انكره
المحقق هيهنا على ان الاجراء المذكور ليس باهون من تقدير اما مع انه يمكن الجمع بين الاجراء المذكور والتقدير بان يجري
الظرف مجرى الشرط ويقدر اما قبله اذ كل شرط لا بد له من اداة فتدبر والله الجامع **قوله** بطريق تعويض الواو اه جواب
عن سؤال مقدر كانه قيل كيف يقدر اما هيهنا اذ يكون تقدير الكلام هكذا واما بعد باجتماع الواو واما وهذا
غير واقع في كلامهم في فصل الخطاب او في الاقتضاب لانه لا يخلو عن احدهما كما هو المشهور بل غير صحيح اذ ليس له معطوف
وحاصل الجواب ان تقدير الكلام انما يكون كذلك اذا كان الواو لم يوت بها بعد حذف اما عوضا عنها مع ان جمع الواو
مع اما واقع في عبارة المفتاح في اواخر فن البيان حيث قال واما بعد فان خلاصة الاصلين وقد تردد في انه هل
بين الواو وبين اما مناسبة مصححة لتعويضها عنه ام لا وقد خطا العلما السكاكي في جمعه بين الواو واما في
المفتاح وقد تعرض المحشي المدقق لدفع بان الواو ان كان عوضا عن اما فلا وجه للجمع اصلا وان لم يكن عوضا عنها
فالعطف اشكال ودفعه المحشي المحقق بانا نختار التعويض وام المناسبة سهل بان الواو يجي للتفصيل كما علم ما حقق
في علم المعاني واما ما قال من ان الواو ان كان عوضا عن اما فلا صحة للجمع وان لم يكن عوضا عنها ففي العطف اشكال
ففيه ما فيه لانا نختار الثاني ونذفع الاشكال بان يقدر الكلام هكذا اما الذي ذكرناه فليس بمقصود واما
ما نذكره بعد فهو المقصود ونختار الاول ايضا ونقول قال بعض المحققين انه اذا قصد بما ضبط الاجمال بعد التفصيل
يكون بمنزلة ان يقول وبالجملة اه فيجوز الجمع بينها وبين اما وفائدتها تاكيد مضمون الكلام وما وقع في المفتاح
من هذا القبيل بوجه قوله خلاصة اه واما اذا كان من الاقتضاب او فصل الخطاب كما نحن فيه فلا يجوز ذلك وبهذا
اندفع التخطئة المذكورة بل نقول قال بعض الافاضل اما الواقع في اوائل الكتب لمجرد التاكيد لا لتفصيل المجمل مع التاكيد
والاول مما اثبته الرضي وان كان الثاني هو المشهور اه فعلى هذا جاز الجمع بينهما في مثل هذا المقام فتدبر هذا الكلام على

صورة تقدير اما واما في صورة التوهم قال الواو واما العطف الجملة على الجملة بناء على ان في الجملة الثانية مدح العلم والمختصر وعلى
ان جملة الحمد والصلوة اخبارية لما ان الاخبار بالحمد يستلزم انشاء الحمد والاخبار بالصلوة يستلزم التعظيم وا
واما العطف الفقه على الفقه وللجاج ان السابق تمهيد للتاليف وهذا بيان سببه **قوله** القواعد جمع قاعدة وهي
الاساس يعني ان القاعدة هيهنا بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي الذي هو القضية الكلية المنطبقة على جميع الجزئيات
هذا على مذاق المحشي لكن يجوز ان يكون المراد بها القضايا الكلية على ما تحققه في ختام البحث انشاء الله تعالى وقد نقل عنه ويمكن ان يبقى
القاعدة على المعنى الاصطلاحي ويراد بتلك القواعد المسائل الاصولية اذ لا بد منها في استنباط الاحكام مطلقا من
الكتاب والسنة وعلم الكلام اساس لتلك المسائل فهو يتوقف على الاصول من حيث الاعتداد وان توقف الاصول
عليه من حيث ذاته فليتامل انه قيل وجه دفع الدور المتوهم من كون الكلام موقوفا على المسائل الاصولية وكونها
موقوفة على الكلام باعتبار تغاير الجهتين هذا وعند من اشار الى ضعف التوجيه المذكور اذ لا مدخل للمسائل الاصولية
في كون المعتقدات الاسلامية ماخوذة من الكتاب والسنة ولو من حيث الاعتداد حتى يحكم هنا بالتوقف الاعتدادي
ثم بعض احوال الاحكام استنباطية فذلك لا يقتضي توقف الكلام على الاصول اعتدادا الا ترى ان المباحث المتعلقة بذات
الله وصفاته مثلا تتوقف على الكتاب والسنة اعتدادا واما على المسائل الاصولية فلا ذاتا ولا اعتدادا ثم
انه لا شك ان المسائل الفقهية تتوقف على مسائل الاصول من حيث الاعتداد بل يمكن ان يكون بالذات واين هذا من
ونقل عنه ايضا وقد يقال عقايد الاسلام مثل الاعتقاد بوجوب الصلوة والركوع وقواعدها مسائل الاصول وا
واساس تلك المسائل الكلام ورد بان فيه فوات مقابلة العقايد بعلم الشرايع ثم تخصيص عقايد الاسلام بغير
المسائل الكلامية مع انها المتبادر منها هذا **قوله** لان العقايد يجب ان يستفاد اه حاصله ان العقايد منها ما يكون
العقل كافيا في اثباتها ولا يتوقف اثباتها على الشرع كمسئلة وجود الواجب وقدرته وكلامه وارادته ومنها ما لا يكون
العقل كافيا في اثباتها بل يكون ثبوتها بالشرع كمسئلة الحشر واحوال الجنة والنار وعلى كل تقدير يجب ان يوخذ جميع العقايد
من الكتاب والسنة ليعتد بها والا لكانت كمسائل الالهي العقلي الصرف التي لا يصلح للاعتداد اذ كثيرا ما يحكم العقل
بمقتضيات الوهم بما يجب تنزيه الله تعالى عنه واذا كانت من حيث الاعتداد موقوفة على الكتاب والسنة كانا اساسا لها
والحال ان ثبوت الكتاب والسنة يتوقف على المسائل الكلامية من كون الواجب موجودا قادرا عالما مرسلا اذ لو لم
يثبت ذلك لم يثبت الكتاب والسنة كما لا يخفى فيكون الكلام اساسا للكتاب والسنة اللذين هما اساسان للعقايد الاسلامية
غايته ان التوقف الماخوذ في معنى الاساس في اساسية الكتاب والسنة للكلام بمعنى التوقف الاعتدادي وفي اساسية
الكلام للكتاب والسنة بمعنى التوقف الذاتي الثبوتي لكنه لا يضر في كون كل منهما اساسا هذا نقل عنه فان قلت اولا ان
العقايد من الكلام وكون الكلام اساسا لها يقتضي كون الشيء اساسا لنفسه اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية
وثانيا ان الكلام اساس العقايد لا لان الاساس اساس والكتاب اساس الكلام لان العقايد من الكلام فاساسه اساسه

This file was downloaded from QuranicThought.com

فالكتاب اساس اساس العقايد فالقرينة الثانية تشمل الكتاب والسنة مثل الاولى قلت اولا الحصر المذكور ممنوع ولو سلم
فالعقايد يجب اعتقادها يتوقف على الكتاب المتوقف على العقايد يجب ثانيا وثانيا المتبادر من اساس الشيء هو الاساس
بالذات والا فيسلم في اساس الفن ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقايد
والكتاب انما هو اساس العقايد من حيث الاعتقاد فلا يكون اساسا لاساسها من حيث هو اساس فليتامل انتهى ثم
فالذي ذكره اولا ابطال للتوجيه المذكور بانه يستلزم اساسية الشيء لنفسه اذ جميع العقايد على ما ذكرتم يتوقف على الكتاب
مثلا وهو لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية وان كانت بعضا من المسائل الكلامية فيلزم ان يكون بعض العقايد اساسا
لجميعها ومن جملتها ذلك البعض فيلزم اساسية الشيء لنفسه لا يقال اللازم مما ذكرتم اساسية الكلام لنفسه لان قوله
العقايد من الكلام صريح في ذلك لانا نقول اظهر ما خفي وهو اساسية الكلام لنفسه واعرض عما ظهر وهو اساسية العقايد
لنفسها على ان المآل متحد وذلك ظاهر فضلا عن تقرير فقوله العقايد من الكلام امر لازم ههنا كما في الثاني وان غفل عنه
البعض الغافل والذي ذكره ثانيا منع لافادة القرينة للترقي بل القرينتان متساويتان او تعطيل بل معارضة على الافادة
وحاصله ان الكتاب اساس الكلام لان العقايد من الكلام فاساسها اساسه والكلام اساس العقايد لانه اساس الكتاب
الذي هو اساس العقايد واساس الاساس اساس فيكون الكلام اساس العقايد فيكون العقايد المتعلقة الكتاب اساس
الكلام الذي هو اساس العقايد فالقرينة الثانية في شمولها الكتاب والسنة مثل الاولى فلا يفيد الترقي في المدح
واجاب اولا عن الاعتراض الاول بان الحصر في قوله اولا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية ممنوع قال المحشي المحقق
لانه كما يتوقف الكتاب عليها يتوقف على مبادي تلك المسائل وعلى مباحث النظر ايضا فالمراد بالمسائل الكلامية
المتوقف عليها مبادي تلك المسائل ومباحث النظر فلا يلزم اساسية الشيء لنفسه لكن لما كان في منع الحصر المذكور نوع
مكابرة لان ثبوت الكتاب والسنة انما يتوقف بالذات على ثبوت الواجب وقدرته وارادته مثلا واما على مباديها
بواسطة فجعل الكلام اساس الاساس باعتبار نفس المبادي تحكم وكذا جعله اساسا باعتبار مباديها ومباحث النظر يستلزم
ان يكون المنطق واصول الفقه اساس اساس العقايد لما ان مباحث النظر جزء منهما على ان في توقف الكتاب على مباحث النظر
نظر قال وان سلم انتهى هذا كله لا طائل تحته بل دغدغة وكذا ما قاله بعض المحشين في توجيهه لا نم ان الكتاب لا يتوقف
الا على المسائل الاعتقادية لم لا يجوز ان يثبت الكتاب بالاعجاز بسبب بلاغته الظاهرة انتهى لانه كما قال المحشي المحقق
ان توجيه المنع بهذا الطريق يفسد التوجيه لانه لا يتوقف على المسائل الكلامية اصلا فلا يكون اساس اساس العقايد
على ان الاعجاز بسبب البلاغة انما يدل على انه خارج عن طوق البشر واما كونه من الله فموقوف على ثبوت انه موجود
مريد متكلم مع انهم جعلوا بيان الاعجاز من الكلام على ما قرروه في كتبهم على ما نقول والذي سنح للخاطر الفاتر في توجيه
المنع ان يقال لا نم ان الكتاب لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية لانه يتوقف قطعا على وجود الواجب مع انه ليس
من المسائل لانه موضوع العلم وقد قالوا موضوع العلم لا بد ان يكون مسلم الثبوت ولا يكون اثبات الوجود فيه من
مسائله ولما كان هذا غير مفيد للمانع لان الكتاب كما يتوقف على وجود الواجب يتوقف على قدرته وارادته وغير ذلك
من الاشياء التي لا يشك احد في كونها من المسائل الكلامية قال وان سلم انتهى هذا واجاب ثانيا عن الاعتراض الثاني

بمنوع تلك

بمنوع تلك منع اولا الصغرى اعني قوله المقدمة الاولى في كلامه وان جعلناها نتيجة الحاصل اعني قوله والكلام
اساس العقايد بسند ان المتبادر من الاساس ما يكون اساسا بالذات والكلام ليس اساس العقايد
بالذات بل بالواسطة ومنع ثانيا المقدمة الثانية في كلامه وان جعلناها في الحاصل اولى اعني قوله والكتاب
اساس العقايد بسند ان اساس الفن ما يتوقف عليه كله لا بعض مسائله والا لزم ان يكون المنطق بل العلوم العربية
اساس الكلام لتوقف بعض مسائله عليها بل الكلام اساس نفسه لتوقف بعض اجزائه على بعض ومنع
ثالثا التقريب بسند ان الوسط غير مكرر لان اساس الكتاب هو ذات العقايد والكتاب انما هو اساس العقايد
من حيث الاعتقاد فلا يكون الكتاب اساس اساس العقايد من حيث هو اساس فاذا عرفت هذا فقوله في تقرير
هذا الجواب هكذا ان اساس الفن ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله وان سلم فالمتبادر من اساس الشيء هو
الاساس بالذات وان سلم فالكتاب اساس العقايد من حيث الاعتقاد والكلام انما هو اساس الكتاب
وفيه ان معنى اساسية الشيء هو التوقف من اي جهة كانت فاعتبار الحيثية ليس بواجب في كون الشيء اساس الاساس
بل نقول لو اعتبرت الحيثية المذكورة لاضمحل اصل التوجيه الذي ذكره في الاصل فعلم ان الاعتراض الثاني قوي ولعل لهذا
امر بالتامل ويمكن ان يقال المنوع الثلثة لترويج البحث والا فالاول او الثاني او كلاهما كافية في الجواب كما
لا يخفى على اولي الالباب فلعل لهذا امر بالتامل كما لا يخفى على اولي النهى قوله ففي هذه القرينة ان يعني اذا كان
المراد بالقواعد الكتاب والسنة ففي هذه القرينة ترق في مدح الكلام ليس في قوله مبنى علم الشرايع والاحكام
لان القرينة الاولى شاملة للكتاب والسنة لكونهما ايضا مبنى الاحكام الشرعية بل كونهما مبنى لها اولا وبالذات
لاستنباطها منهما وكون الكلام اساسا لهما باعتبار توقفهما عليه بخلاف الثانية فانها غير شاملة للكتاب
والسنة اذ لا يصدق عليهما اساس اساس العقايد الاسلامية هذا واعترض عليه بان قوله هو علم التوحيد
بالضمير الدال على الحصر يدل على ان الاول مختص بعلم التوحيد والصفات غير متناول للكتاب وان كان على
سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الترقي بالوجه المذكور في القرينة الثانية واجيب بانه بعد تسليم دلالة
الضمير على الحصر المذكور انما يرد لو تقدم الاخبار على العطف فيكون القصر بالنسبة الى كلام القرينتين اما لو كان
العطف مقدما على الاخبار فيكون الحصر بالنسبة الى مجموع القرينتين ولا شك انه حصر حقيقي اذ ليس عند...
متصفا بمجموع ما في القرينتين واقول توحيد الضمير في قوله هو يدل على ان الاخبار قبل العطف الا
ان يقال هي بالتثنية وان امكن ان يقال التوحيد باعتبار كل واحد بل نقول الخبر محذوف في الاولى بقرينة
الثانية فلا تخلص الا بالتزام منع دلالة الضمير على الحصر المذكور او بان يقال الشمول في القرينة الاولى للكتاب
والسنة انما هو بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الخبر وذلك ظاهر لان مبنى علم الشرايع يحتمل ان يكون عبارة عن
الكتاب والسنة كما خصه ههنا بعلم التوحيد بخلاف الثانية فان اساس قواعد العقايد ليس الا علم
التوحيد كما خصه بهذا فليغتنم هذا قوله ويمكن ان يقال ان يعني ان المراد بالقواعد الادلة التفصيلية

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

وهي الادلة العقلية والنقلية المذكورة في بيان تلك العقايد على التفصيل والكلام اساس لتلك الادلة بناء
على ان استلزامها لتلك العقايد وصحتها وفسادها انما هو في الكلام ويعرف به لان مباحث النظر جزء منه على
ما اختاره المتاخرون فيكون علم الكلام اساس اساس العقايد لا يقال هذا انما يفيد مدح كلام المتاخرين حيث
جعلوا مباحث النظر جزء منه لا كلام القدماء مع ان المختصر فيه وانه يلزم ان يكون المنطق اساس عقايد الاسلام
وايضا المبين في مباحث النظر انما هو عوارض المبادي لا نفسها فيه واعلى العلوم ما يبين فيه نفسها والا يلزم
ان يكون المنطق اعلى من الالهي ولم يقل به احد لانا نقول اما اولا فلان هذا القائل انما بنى كلامه على ما هو ال
المختار من مذهب المتاخرين وان كان المختصر في حيز بيان كلام القدماء واما ثانيا فلانه لا فساد في لزوم
كون المنطق اساس عقايد الاسلام بل المحقق في محله انه علم مستقل براسه خادم لجميع العلوم فلا مانع من كونه
اساسا لجميع العلوم هذا واما ثالثا فلانه كما ان عوارض المبادي جزء من الكلام كذلك نفسها جزء منه كمباحث
الجواهر والاعراض والامور العامة والقائل ما حصر الجزئية في العوارض والحق ان كان العلم عبارة عن القواعد
والهف الاصول فلا يصح كلام الشارح اعني قوله هو علم التوحيد لان علم التوحيد عبارة عن جميع القضايا
عوارض او مبادي او مقاصد وان كان عبارة عن الادراك او الملكة فلا يتيسر في اطلاق علم التوحيد على
ادراك العوارض او على ملكة العوارض على تقدير جزئية المنطق وبهذا اندفع ما قال المحشي المحقق في قوله بناء
على ان مباحث الخ من ان الاولى ان يقال بناء على ان اثبات تلك الادلة واقامة الدليل عليها انما هو في الكلام
حتى لا يرد عليه ما سبق انتهى ووجه الاندفاع ظاهر مما حققناه ثم قال وللفضلاء في توجيه عبارة الشرح وجوه
والذي خطر ببالي وارجو ان يكون هذا اظهر ان المراد بالقواعد القضايا الكلية التي يتوقف عليها العقايد
من مباحث الامور العامة والاعراض والجواهر والاعراض والكلام اساس لتلك القواعد لانها تبين فيه
بالدلايل العقلية هنا والحق انه لا مانع من كون بعض المسائل مبادي للمسائل الاخر فكلام من مباحث الجواهر
والاعراض والامور العامة مبادي للمسائل الاعتقادية وبعضها ايضا مبادي للبعض الاخر منها والكل
علم التوحيد والصفات فتدبر ثم ان هذا من اظهر التوجيهات قوله اي علم يعرف فيه ذلك اي المسائل المتعلقة
بتوحيد الواجب وصفاته وهو كلام اهل السنة والجماعة لا المعتزلة لانهم ينفون الصفات
فكيف يعرف فيه التوحيد وذلك ظاهر ثم يثبتون في كتبهم المسائل المتعلقة بالصفات ويدل على هذا كلام الشارح
فيما بعد حيث قال وهم سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد انتهى فعلمهم على زعمهم علم العدل والتوحيد
هذا فاضمحل ما قال المحشي المحقق ههنا من ان المعتزلة لم تنف الصفات بمعنى عدم البحث عنها حتى يكون كلامهم
علما يعرف فيه التوحيد دون الصفات بل تنفي بمعنى عدم اثباتها زائدة على الذات فيصدق على كلامهم
انه علم متعلق بالتوحيد والصفات لانه يبحث فيه عن احوال الصفات بانها ليست زائدة على ذات الواجب
انتهى ووجه الاندفاع غني عن البيان والعجب انه ما تفطن انهم ما بحثوا عن الصفات اصلا بل انكروا مشتق
الصفات وشنعوا انتساعها بل نفوا زيادتها ومن البين انه ليس بمسئلة كما لا يخفى على من له ادنى مسكة
فتنبه الوسم حيث قال الموسوم يعني ان الشارح انما اورد الوسم بعد قوله علم التوحيد مع كونه اسما للعلم ايضا

على تقدير

على تقدير كونه لقبا بناء على ان لفظ الكلام كان اشهر اسمائه فهذا القول ناظر الى التوجيه الاخير وكانه دفع اعتراض
نشاء من هذا التوجيه كما اشرنا اليه وهو ان اذا كان علم التوحيد والصفات لقبا له فلا معنى لنسبة الوسم
الى الكلام بل الواجب اما ان يكتفي بقوله علم التوحيد والصفات واما ان يقول هو الموسوم بعلم التوحيد
والصفات والكلام فتخصيص الوسم بالكلام بلا مخصص بل يدل على انه لم يرد المعنى اللقبي فدفعه بهذا القول
وحاصله انه انما نسب الوسم الى الكلام مع كون كل منهما علما ولقبا له لا شتهاره به حتى كان اسمه هو لا غير
كما ان تسميته بالكلام لاجل انه هو الكلام دون ما عداه من العلوم كما يقال للقوي من الكلامين هذا هو الكلام
صرح به الشارح فيما بعد فما قيل انه ظاهر ناظر الى التوجيهين ليس بشيء والعجب انه ما نظر الى العبارات المحشي اصلا
الاخير وانه فرع على كل توجيه تفريعا فما الداعي الى التنبيه هذا قوله اشار الى ان ما ترتب عليه من فوائد فيه اشارة الى ان له
فوائد كثيرة ونقل عنه لان فائدته منحصرة فيه على ما صرح به انتهى قال صاحب المواقف فائدة علم الكلام
امور الاول الترقي من حضيض التقليد الى ذروة الايقان يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات
وهذا الوجه هو الذي اشار اليه المصنف ههنا الثاني ارشاد المسترشدين بايضاح الحجة والزام المعاندين باقامة
الحجة عليهم الثالث حفظ قواعد الدين عن ان يزلزلها شبه المبطلين الرابع ان يبنى عليه العلوم الشرعية
فانه اساسها واليه يؤول اخذها واقتباسها وهذا الوجه هو المشار اليه بقوله مبنى علم الشرايع والاحكام بل
يجوز ان يكون مشارا اليه بالقرينة الثانية ايضا الخامس صحة النية والاعتقاد اذ بها يرجى قبول العمل وغاية ذلك
كله هو الفوز بسعادة الدارين انتهى نسئل الله الفوز بالسعادتين فافهم قوله فان الشريعة التي شرع الله
لعباده من الاعتقاديات والعمليات من حيث انها تطاع دين يقال دان له اي ذل واطاعه ومن حيث انها
تكتب ملة يقال امللت الكتاب واملته اي كتبته ففي اضافة النجم الى الملة والدين استعارة بالكناية
امام اهل العلم والعمل لان الكتابة شعار العلماء والعمل شان الانقياء وفي تقديم العلم على العمل اشارة
الى شرف العلم على العمل هذا والمسئلة مختلف فيها فمن مرجح العلم على العمل ومن مرجح العمل على العلم والتحقيق
بان الشخص ان كان من الاذكياء فالعلم لكن بشرط مقارنة العمل فيما يقتضيه فانه بلا عمل وبال وان كان من
الاغبياء فالعمل اذ لا معنى لعرف الوقت الا ما لا يعنيه نسئل الله الجمع بينهما قوله وقيل من حيث انها تجمع عليها
والاملال بمعنى الاملاء نقل عنه هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال كيف يقال الشريعة من حيث انها تملى
ملة والحال ان الملة من المضاعف والاملاء من الناقص قوله وقيل من حيث انها تجمع عليها وتسلك بها ر
فيقال له ملة يقال طريق ممل اي ملحوب ومسلوك ومللت الثوب اذا خطته الخياطة الاولى وجمعت قطعه
انتهى كلام الكستلي وكانه اشار الى ما اشار اليه الفاضل الدسعاني في شرح ديباجة المنهاج ان الفرق
بين الملة والدين ان الملة لا تضاف الا الى النبي الذي يسند اليه نحو اتبعوا ملة ابراهيم ولا تسند الى الله
ولا الى آحاد الامة بخلاف الدين انتهى فكان الامة اجتمعوا على ملة ذلك النبي وسلكوا طريقه واما المعنى الذي
اشار اليه المحشي اولا فاشارة الى ما صرح به الشارح في شرح تلخيص الجامع الكبير حيث قال في الدين اعني الاحكام والاحوال
والملة اعني الطريقة الثابتة من النبي عليه السلام المفسر بوضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى الخيرات الحقيقية والسعادة الابدية

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST
FOR QUR'ĀNIC THOUGHT
Est. 2012 CE

يضاف الى الله تعالى لصدوره منه والى النبي عليه السلام لظهوره عنه والى الامة لتذيلهم به وانقيادهم له انتهى
ففيما ذكره الشارح زيادة جزئية على ما اشار اليه المحشي لكن المشرب واحد فافهم فلكل من القولين متمسك ووجه
والتوفيق ان اللازم من الثاني اليس الا ان المعنى المذكور المعبر عنه بالاسلام المذكور يضاف الى الثلثة ولا
ولا يلزم منه ان يصح اضافة ذلك معبرا عنه بالملة فلم لا يجوز ان تخصص صورة الاضافة الملة الى النبي
عليه السلام كما في الاول مع عموميته اضافة المعنى المذكور الى الثلثة كما في الثاني فافهم التوفيق حتى تكون من اهل
التحقيق قوله اي الجنة فعلى هذا يكون المراد به المعنى اللقبي واشار الى الوجهين في التسمية بها الاول قوله
لسلامة اهلها والثاني قوله ولان خزنة الجنة اه فعلى هذين التوجيهين يكون لفظ السلام على تقدير الاخلاء
مصدرا واما على التوجيه الثالث فلفظ السلام صفة مشبهة قوله ولان خزنة الجنة اه يعني ان اهل
الجنة يحيي بعضهم بعضا بالسلام قال الله تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم
وايضا اشرف تكرمة يقال اهل الجنة سلام قولا من رب رحيم فلا بد ان يدرج مثل هذا في الوجه هذا الوجه الثاني
قوله ولان السلام من اسماء الله تعالى فعلى هذا يكون المراد به المعنى الاصلي ولكونه بعيدا في الجملة اخر
قوله ومعنى هذا الاسم اي السلام هو الذي منه السلامة اي في المبدأ حيث نشأ السلامة من المبدأ وتنتهي
السلامة اي في المعاد حيث لا يكون النجاة اخرا الا بالسلام فهو المسلم في الاولى والعقبى او معناه ذو
السلامة من جميع النقايص قوله فوجه تخصيص هذا الاسم يعني ان وجه تخصيص اضافة الدار التي هي عبارة
عن الجنة الى هذا الاسم دون اسم اخر من اسماء الله تعالى ظاهر من حيث ان معنى هذا الاسم المعطي للسلامة و
له والجنة ايضا دار السلامة من النقص والافة ففي كل منها معنى السلامة فعلى الوجهين الاولين استفيد معنى
السلامة من المضاف اليه بالنظر الى التركيب الاضافي وان كان المراد به المعنى اللقبي وعلى المعنى الثالث
استفيد من نفس الموضع فلذلك اشار الى المناسبة في الاضافة هذا قوله الكشح الجنب ليس المراد به
الجنب مطلقا بل ما بين الخاصرة والضلع بل الجنب انما يطلق على ما بين الخاصرة الى الخلف وهو اقصر الاضلاع
فاندفع تفسيره بالجنب ما قيل من ان تفسيره بالجنب تفسير بالاعم قوله طي الكشح كناية عن الاعراض لان
المعرض عن الشيء يطوي كشحه فذكر اللازم واراد الملزوم والمعنى طاويا الكشح في المقال عن الاطالة اي
اي عن ضافة المقال عنها وفي بعض النسخ كناية عن الاحتراز والمال واحد والاول اولى ويجوز ان يكون الكلام من
قبيل الاستعارة محصورا بالكناية والتخييلية والترشيحية وتوجيهها ان يقال شبه في نفسه المقال بما له
فاثبت له الكشح تخييلا ورشح بطي الكشح وحاصله ايضا الاعراض في المقال عن الاطالة ويجوز ان يكون
الكلام من قبيل الاستعارة التمثيلية لكن على ما ذهب اليه الشريف العلامة من جواز الاكتفاء في جانب المشبه به
باشهر الفاظه كما في قوله تعالى اولئك على هدى الاية لا على ما ذهب اليه الشارح المحقق من لزوم ذكر جميع الفاظ
المشبه به اذ لا يخفى ان المذكور هو لفظ الكشح فقط او مع الطي وحقيقة النزاع غير خفية على اهله قوله
ولما تعدد المتبوع اه جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لما كان البدل او البيان هو المجموع يجب ان يجري الاعراب
في احدهما لا في اخر كل منهما لان كل واحد ليس ببدل او بيان فاجاب بما ذكره فكانه ذكر لكل من المتبوعين على حدة

وعقب

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ANIC THOUGHT

لا وعقب بتابع هذا حاصل ما نقل عنه هنا وتحقيق على ما حضر جوابه من ان الجزء لما كان بدلا او عطف بيان
كان اخر الكلمة الاولى كالحرف الوسط من الكلمة الواحدة ولا شك ان الاعراب انما يكون في الاخر فيلزم ان يكون الا
الاعراب في الكلمة الاخيرة ثم قالوا لما كان كل منهما كلمة مستقلة قابلة للاعراب اجرى على كل منهما دفعا للتحكم
كما حضر جوابه في قولهم هذا حلو حامض حيث قالوا يكفي هنا اعراب واحد الا انه اجرى على كل منهما دفعا
للتحكم فعلى هذا فلولم يتعدد المتبوع لاعرب كل منهما دفعا للتحكم لكنه لما كان الواقع هنا ذلك فاكرا
ولما تعدد المتبوع اه فقوله هذا بيان للواقع لا سبب موجب لتعدد الاعراب فليفهم قوله بان الجملة الثانية
اه يعني ان الجملة الثانية اعني قوله ونعم الوكيل جملة انشائية لان افعال المدح انشائية والجملة الاولى اعني قوله وهو
حسبي اخبارية فلا يعطف احديهما على الاخرى بالواو لكمال الانقطاع بينهما وكذا لا يجوز عطفها على قوله حسبي
اما على عدم تقدير التأويل فلانه يلزم عطف الجملة على المفرد وهو غير جائز لكمال الانقطاع ايضا واما على تقدير
تأويله بحسبني فلانه وان حصل المناسبة بان كان كل منهما جملة فعلية لكن الاولى اخبارية والثانية انشائية
ايضا قوله ويرد عليه اه اشار الى هذين الوجهين الفاضل الخطائي في حاشيته من الشرح في حاشية المختصر وحاصل
الاول ان الجملة الاولى وان كانت خبرية صورة لكنها واقعة في محل الدعاء والمراد انشاء التوكل لا الاخبار
بانه تعالى كاف ورد عليه بانه مخالفة للظاهر من غير دلالة وتوجيه للكلام بما لا يرتضيه صاحبه وبعد التسليم
واللتي فهو انشاء لطلب الكفاية لا لما ذكره هذا وفيه انا لا نسلم انه مخالفة للظاهر فان اراد ظاهر الكلام
فسلم لكنه غير مفيد وان ما اراد ظاهر الحال فغير مسلم فان ظاهر حال القائل بمثل هذا الكلام تفويض الامور
الى الملك العلام وبهذا اندفع الثاني ايضا لان تفويض الحاجات انما يكون الى الكافي المهمات نعم لو قال انشاء
الكفاية لكان احسن ظاهرا لكنه لكن التوكل على الله انما يكون بعد اعتقاد كونه كافيا فلم هذا التعبير كما لا يخفى
على الخبير واما ما قاله بعض الافاضل من انا ننقل الكلام الى عطف على قوله والله الهادي وان جعل ذلك لانشاء
فننقل الكلام الى عطف على قوله تحاولت وجعل انشاء لشرحه بعيد جدا فقد رده المحشي المحقق بان جملة والله الهادي
ليس معطوفا على جملة تحاولت حتى يلزم البعد بل هو جملة دعائية والواو فيه اعتراضية كما في قوله ان الثمانين وبلغتها
فكانه قال اللهم اهدني الى سبيل الرشاد عدل الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والثبات كما في الحمد لله انتهى وفيه
ان جعل قوله والله الهادي جملة اعتراضية ليس اولى من جعل قوله وهو حسبي ونعم الوكيل لا سيما عند من جوز وقوعا
في اخر الكلام حتى قيل لولا مكان الاختلاف في وقوع الاعتراض في اخر الكلام يجعل الواو في قوله ونعم الوكيل للاعتراض
ويندفع الاعتراض بحذافيره وبالجملة لو فتح باب الاعتراض في قوله والله الهادي لكان للاعتراض مجال اذ كل منهما
قوله والله الهادي وقوله وهو حسبي مما وقع في مقام التضرع والابتهال فلا بد ان يلزم ح كون الواو في قوله
وهو حسبي ابتدائية او استينافية حتى [illegible] بعض الافاضل نعم لو التزم ان يكون الواو في قوله ونعم الوكيل استينافية
لا تدفع الاعتراض عن اصله ايضا فالذي الجاء الى الحمل الى العطف وركوب هذا التعسف وحاصل الثاني انه يجوز
عطف احديهما على الاخرى من غير ان يلاحظ فيهما معنى الاخبارية والانشائية بل يلاحظ حاصل مضمون كل منهما ويعطف

احدهما على الاخرى من غير نظر الى اللفظ وهذا العطف مما جوزه الشارح في شرح التلخيص في بحث الفصل والوصل
وان رده الشريف العلامة وليس المراد بعطف القصة على القصة ههنا ان يعطف جمل مسوقة لغرض على جمل مسوقة
لغرض اخر لمناسبة بين الغرضين فكلما كانت المناسبة اشد كان العطف احسن من غير نظر الى كون الجمل اخبارية
وانشائية على ما بينه الشريف نقلا عن صاحب الكشاف حيث قال وقصة المنافقين عن اخرها معطوفة على
قصة الذين كفروا كما تعطف الجملة على الجملة وقال صاحب الكشاف ايضا في موضع اخر ليس المعتمد بالعطف هو
الامر والنهي حتى يطلب له مشاكل من امر او نهي يعطف عليه وانما المعتمد بالعطف هو جملة وصف ثواب
المؤمنين فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين انتهى حتى يرد عليه انه يشترط في عطف القصة
على القصة ان يكون كل من المعطوف والمعطوف عليه جملة متعددة وههنا ليس كذلك هذا لا يقال انما رد
الشارح في شرح التلخيص هذا العطف في عبارة التلخيص اذ لا يمكن جعل وهو حسبي فيه انشاء ولا يقول صاحب بعطف القصة
[illegible] من العينين على ما مضى عليه الشارح في بحث الفصل والوصل منه فهذا الرد من الشارح الزام لصاحب التلخيص كيف وقد
والا فقد اعترف بنفسه في شرح الكشاف ووقوعه في القران نحو ماويهم جهنم وبئس المهاد فلا يتم جواب المحشي هذا
من قبل صاحب التلخيص لانا نقول ليس مقصود الشارح بما ذكره ان هذا العطف غير صحيح بل غرضه التنبيه على انه لا بد له
من تامل لتوجيهه وتمحل لتصحيحه وقد صرح بذلك فيما نقل عنه حيث قال المقصود بذلك بيان الواقع لا
الاعتراض وبوقوع استعماله في تراكيب فالمحشي تمحل لتصحيح هذين الوجهين وكذا الشريف تمحل ايضا وجهين اخرين
فقول رد الشارح ووجه عليه وكذا رده بعضهم بالنظر الى الظاهر والا فهو تامل وتمحل وتصحيح ويمكن ان يقال
ان العبارة المذكورة مشتركة عند الكل فلما وقعت في عبارة صاحب التلخيص اورد هكذا الشارح على مذاق صاحب التلخيص
وبعد اجاب صاحب التلخيص على مذاق الشارح وان لم يتم الجواب على مذاق فللعبارة توجيهات فكل من الرد والورود
الزامي على ان الرد وان كان الزاما لكن الورود بيان الواقع فافهم قوله ورده بعض الفضلاء اي الشريف العلامة
رد الشارح هذا في حاشيته على شرح التلخيص بانه يجوز عطف نعم الوكيل على قوله هو حسبي بان يقدر مبتدأ في المعطوف
بقرينة المعطوف عليه اي هو نعم الوكيل فيتطابق الجملتان في الاخبارية على معنى وهو مقول في حقه نعم الوكيل على ما هو
المشهور المختار او لم يكن لحاجة عند الشيخ بناء على ان الجملة الانشائية تقع خبرا عنه بلا تاويل فيتطابق الجملتان
في الاخبارية هذا والظاهر ان المبتدأ الذي قدره الشريف ههنا غير المخصوص بالمدح لانه لا بد ان يكون حينئذ
مؤخرا اذ لو اعتبر مقدما لزم الاضمار قبل الذكر وان جوز صاحب المفتاح ومن تبعه تقديم المخصوص بالمدح
في مثل زيد نعم الرجل فاين هذا من ذلك وان خفي عليك من سواله ثم هذا ويرد على ما قررنا قوله بقرينة المعطوف عليه
اذ لو كان مراده بالمبتدأ المقدر هو المخصوص بالمدح لما احتاج الى القرينة اذ لا بد منه في افعال المدح والظاهر ان الشريف
انما اتى به للتقدير مطلقا لا للتقدير مقدما لما فهم [illegible] فهو بيان للمقدر المقدم لا للمخصوص المقدر
المقدم كما عرفت فظهر التمحل ما قاله المحشي المحقق من ان الشريف انما لم يلتفت الى تقدير المخصوص مؤخرا اي
اي نعم الوكيل هو لانه لا يتم على مذهب من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف بخلاف الاول اذ لا خلاف في انه

اذا كان مقدما فهو متعين للابتداء انتهى ثم اقول على هذا لا احتياج الى تقدير المخصوص بعد قوله نعم الوكيل لان تقدير
المبتدأ المقدم اغنى عن تقديره ولعلك تفطنت من هذا البحث وهذا على مذهب من يجعل المخصوص مبتدأ
وما قبله خبره واما على مذهب من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف فيحتاج الى تقدير مبتدأ مقدم لتصحيح العطف
والى تقدير مبتدأ مؤخر لتكميل الحذف المخصوص اذا اعتبر ولعلك تفطنت من هذا ان قوله نعم الوكيل على المذهب
الاول لا يحتاج في عطفه على الجملة الاخبارية الى [illegible] تقدير ههنا مبتدأ مقدم بقرينة المعطوف عليه فلما قدر
لم يحتج الى تقدير المخصوص فلو قدر يكون تاكيدا واما على المذهب الثاني فيحتاج الى التقدير لتصحيح العطف
وان لم يحتج الى تقدير المخصوص واذا قدر [illegible] يكون تاكيدا ايضا فكلام الشريف منطبق على [illegible] المذهبين
فتبصر بالعينين واعترض المحشي المحقق على هذا الجواب بانه بعد تقدير المبتدأ لو لم يؤول نعم الوكيل بمقول في حقه
نعم الوكيل يكون الجملة ايضا انشائية كما ان التي خبرها فعلي فعلية بحسب المعنى كيف ولا فرق بين نعم الرجل زيد و
وزيد نعم الرجل في ان مدلول كل منهما نسبة غير الصدق والكذب وبعد التاويل لا يكون المعطوف جملة نعم الوكيل
بل جملة متعلق خبرها نعم الوكيل واعتراضات انما هو في عطف نعم الوكيل على انه بعد التاويل يفوت انشاء
المدح الذي وضع افعال المدح له بل يصير لاخبار المدح وهو انه مقول في حقه نعم الوكيل انتهى وفيه بحث اما اولا
فلانك قد عرفت ان الشيخ لا يؤول مثل هذا وان اوله الجمهور وانا لا نسلم ان يكون الجملة انشائية بالخبر
لكونها مركبة من المبتدأ والخبر وان كان الخبر انشاء الا ترى انهم يقولون ان قولنا زيد يقوم جملة اسمية وان
كان الخبر فعلا والفرق بين نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل واضح لا سترة فيه حيث ان الاول جملة فعلية والمخصوص
انما يصرح لازالة الابهام في الفاعل فلما اذا انقلب الفعلية الى الاسمية فهذا هو الباعث على ان الشريف قدر
مبتدأ مقدما لتصحيح العطف في مثل هذا المقام وان الثاني جملة اسمية اذ لا ابهام ههنا ففرق بين الاعتبارين
كما بين المشرقين واما ثانيا فلانا لا نسلم انه بعد التاويل لا يكون المعطوف جملة نعم الوكيل لانه امر اعتباري والموجود
انما هو نعم الوكيل ولو سلم فكيف يكون السؤال والجواب مع على شيء واحد معنى اذ لا بد في الجواب من اعتبار امر
زائد هو هذا واما ثالثا فلانا لا نسلم انه بعد التاويل يفوت انشاء المدح اذ لا يقال في حقه نعم الوكيل الا اذا
وكل الامور وفوض اليه [illegible] والحق ان من قال نعم الوكيل يلزمه ان يكون الله مقولا في حقه نعم الوكيل فهذا تاويل
باللازم فهذا جار في كل انشاء ولا فوت هنا لانشاء المدح قطعا قوله وبعضهم جوزه يعني قال بعض الفضلاء
ثانيا في رد الرد يجوز عطف نعم الوكيل على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسبني لانه وان كان [illegible] لكن
له محل من الاعراب لكونه خبرا للمبتدأ ويجوز عطف الانشاء على الاخبار الذي له محل من الاعراب والسر في ذلك
ان الجمل التي لها محل من الاعراب في حكم المفردات لان نسبها ليست مقصودة بالذات ولا يلتفت فيها الى الاختلاف
بالاخبارية والانشائية فيجوز عطف بعضها على بعض كالمفردات فكما يجوز عطف [illegible] على المفرد كذلك
يجوز عطف على الجملة التي لها محل من الاعراب [illegible] العكس وبهذا ظهر انه يجوز عطف نعم الوكيل على حسبي
بلا تاويل بيحسبني [illegible] لكن انما اعتبره الشريف ههنا لاجل اعتبار [illegible] لكونها
واقعة موقع المفردات يجوز عطفها على المفردات وعطفها عليها صرح بذلك الشريف العلامة في حاشية المطول
قيل وقد ذكر الرضي ان نعم الرجل في تقدير رجل جيد [illegible] فلا اشكال في عطفه على حسبي وقد عرفت ان هذا التاويل لا حاجة اليه

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ANIC THOUGHT

ويقولنا فكما يجوز عطف ... على المفرد

ههنا على ما اشرنا اليه **قوله** ويدل عليه اى على ان عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب جائز قوله تع وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فان قوله نعم الوكيل عطف على قوله حسبنا الله وهو في محل النصب مفعول قالوا ولما اورد عليه انه لم لا يجوز ان يكون مجموع الجملتين مقول قالوا بان يثبت الواو بينهما قبل الحكاية على ان يكون كلامهم حسبنا الله ونعم الوكيل باثبات الواو بينهما في كلامهم ثم نقل عنهم هذا المجموع فحينئذ فلا يكون ح دليلا بل يكون فيه العطف على ما ليس له محل من الاعراب اشار الى دفعه بقوله لان هذه الواو من الحكاية جيء لا من المحكي يعني ان اصل كلامهم حسبنا الله نعم الوكيل بلا واو وحكى الله عنهم هذا الكلام وعطف الثانية الانشائية على الاولى الاخبارية لكونها منصوبة المحل مفعول قالوا فكانه قال تع قالوا حسبنا الله وقالوا ايضا نعم الوكيل هذا فاورد المحشي المحقق من انه بعد تسليم كون الواو من الحكاية لا يدل على الجواز المذكور قطعا لجواز ان يكون قالوا مقدرا في المعطوف [illegible] فيكون من عطف الجملة الفعلية الخبرية على مثلها انتهى ليس بشيء اذ هو حاصل معنى كون الواو من الحكاية ولا دليل على اعتبار امر زائد **قوله** لا من المحكي اى ولا يجوز ان يكون تلك الواو من المحكي الكلام المحكي بان تكون من كلامهم على ما اشرنا اليه اذ لا يصح العطف ح للزوم عطف الانشاء على الاخبار فيما لا محل له من الاعراب الا ان يرتكب هنا تاويل بعيد وهو ان يقال تقديره وقلنا نعم الوكيل ومثل هذا التقدير لا يلتفت اليه عند وجود الوجه الصحيح لعدم انسياق الذهن اليه مع ركاكة المعنى من بين مفهومي الجملتين فلا يحسن العطف بينهما هذا والذي ورد في الالسن وفي بعض الادعية مثل حسبنا الله ونعم الوكيل يقتضي كون الواو ههنا من المحكي وايضا ورد في الاثر عن سيد البشر صلى الله عليه وسلم اخر ما تكلم به ابراهيم حين القي في النار حسبي الله ونعم الوكيل فهذا وامثاله يقتضي كون الواو في الاية ايضا من المحكي فالانصاف ان هذه الدلالة غير قطعية [illegible] ههنا وان الاية المذكورة محتاجة ايضا الى احد التوجيهين اللذين اشار اليهما اولا ولعل هذا هو الباعث لقول المحشي الاتي ويرد عليه انه ولما كان ههنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يختص هذا الجواز بما بعد القول وح لا دلالة على المطلوب المذكور دفعه بقوله وليس هذا اه **قوله** ويرد عليه اى على ما افاد بعض الفضلاء من ان الاية المذكورة دالة على جواز العطف قطعا انها انما تدل على ما ذكره اذا كان الواو من الحكاية فلم لا يجوز ان تكون من المحكي ويكون مدخول الواو معطوفا على ما قبله بتقدير المبتدأ المقدم على ما اشار اليه بقوله اولا حيث قدره بقوله اى هو نعم الوكيل واما اذا لم يقدر المبتدأ المقدم فانه وان كان يتصور هناك اسمية الجملة بتقدير المخصوص مؤخرا لكنه اى المقدر لا يؤثر في الانشائية والاخبارية لكونه عبارة عن الفاعل المبهم معنى فالحق ان المبتدأ المقدر ههنا ليس هو المخصوص كما حققناه في القول السابق فاندفع بهذا ما وهم المحشي المحقق ههنا من ان تقدير المبتدأ اما مؤخرا لتناسب المعطوف عليه فان حسبنا خبر والله مبتدأ واما مقدما [illegible] رعاية لقرب المرجع وما وهم الفاضل المحشي من ان تقدير المبتدأ مقدما بعيد اذ المشهور تقدير المخصوص بالمدح مؤخرا وعلى هذا يكون من قبيل عطف الانشاء على الاخبار واما تقدير المبتدأ في قوله وهو حسبي ونعم الوكيل مقدما فليس ببعيد لان المبتدأ مذكورة في المعطوف عليه مقدما على الخبر انتهى واندفاع كل منهما غني عن البيان على ما اوضحناه والعجب ان الاول قال في رد [illegible] الثاني بعد توجيه صورة التقديم بقرب المرجع وعلى تقدير التاخير لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار على مذهب من يجعل المخصوص مبتدأ المقدر مبتدأ وهذا القدر كاف لنفي قطعية الدلالة انتهى فالحق ان مراد الشريف والمحشي ههنا ما اوردنا

ليس الا

كما زعم المحشي المدقق هنا ... انتهى

ليس الا ولو كان الامر كما فهموه لاندفع اشكاله عن اصله بالابتناء على مذهب من يجعل المخصوص مبتدأ ولما تعرض الشريف في اعتراضه مقدما فقط بل الاولى ان يكون اعتراضه مبنيا على مذهبهم بجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف وذكر الشريف مبنيا على من مذهبه يجعله مبتدأ ومثل هذا اضحوكة للناظرين غير لائق بشأن السيد السعادة والشرافة كما لا يخفى على من له فطانة ثم اقول اذا قدر المبتدأ في المعطوف يكون الحاصل وهو مقول في حقه نعم الوكيل على ما هو المشهور [illegible] ان صح وقوع الانشاء خبرا بلا تاويل عند الشريف وهذا وان كان قريبا الى التوجيه الذي عرض بعض الفضلاء بعيدا غير ملتفت اليه وهو وقلنا نعم الوكيل حيث ان البعد فيه من جهة انه لا يوجد بين الاخبار بان الله تع كافيهم والاخبار بانهم قالوا نعم الوكيل مناسبة معتد بها يحسن العطف بينهما وهذا المعنى يتوهم في صورة تقدير المبتدأ ايضا لكن الفرق بينهما ان البعد في السابق انما نشأ من تقدير قلنا في مقول قالوا كما لا يخفى على الفاهم وهنا الخبر الموجود في هذا المعنى انما هو الاخبار بان الله كافيهم والاخبار بان الله يقال في حقه نعم الوكيل وغير خفي ان الركاكة فيه ليست بتلك المثابة فمن زعم الاتحاد بين المثالين وحمل هذا الايراد على الزام الشريف حيث صرح به قول المحشي ردا على الشريف لم يصب ولو سلم فللشريف ان يقول انما صحت بهذا التوجيه قول المحشي وههنا قد وجد لعدم وجود البعد فيه وههنا قد وجد من اجل وقوع الجملتين مقول القول فيندفع هذا الايراد ولا يصلح للالزام فان ادعى ان البعد موجود في تقدير المبتدأ سواء وقع الجملتان مقول قالوا اولا فبعد التسليم وبعد عدم ملايمته لما صرح به الشريف فالاعتراض هو هذا الا ما اورده بقوله ويرد عليه والحق ان بناءه على الالزام لا يخلو عن فساد المرام **قوله** او عطفه على الخبر المقدم يعني انه يجوز ان تكون الواو من المحكي ويكون قوله نعم الوكيل معطوفا على الخبر المقدم اعني قوله حسبنا الله سواء اول بحسبنا فيكون من عطف الانشاء على الجملة التي لها محل من الاعراب او لم يؤول فيكون الجملة الانشائية معطوفة على المفرد والكل جائز قطعا فلا حاجة الى تقدير المبتدأ في المعطوف ح هذا نقل عنه ان تقدير المبتدأ يبطل اصل الاستدلال واما العطف على الخبر المقدم فانه يبطل الطريق المذكور انتهى يعني ان تقدير المبتدأ يبطل دلالته على جواز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب لان المعطوف على هذا التاويل ليس انشاء بل اخبار فح يكون من عطف الاخبارية على الجملة الاخبارية [illegible] ويبطل ايضا طريق كون الواو من الحكاية ايضا لكون [illegible] تركه واما العطف على الخبر المقدم فيبطل طريق كون الواو من الحكاية لا من المحكي ويكون من عطف الجملة على المفرد ان لم يؤول حسبنا بيحسب واما اذا اول فقد [illegible] فيكون من عطف الانشاء على الاخبار الذي له محل من الاعراب كما ذكره الشريف اولا ولما كان هذا في صورة الالزام للشريف قصر في الحاشية على عدم التاويل وخص بالثاني ابطال طريق كون الواو من الحكاية فقط والحاصل ان كلا منهما يبطل طريق كون الواو من الحكاية واما ابطال اصل الاستدلال فمخصوص بالاول واما في الثاني فيوجد عين اصل الاستدلال في صورة التاويل كما حققناه ولا يوجد فيه الابطال وان زعم بعض الابطال [illegible] والمهمل هذا واعترض عليه بان هذا مبني على كون حسبنا خبرا مقدما كما صرح به وكلام الشريف مبني على انه مبتدأ وما بعده خبره كما هو المناسب للمقام على ان المبتدأ والخبر اذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتدأ على الخبر في الكلام البليغ وعند خوف اللبس في مطلق الكلام انتهى خلاصته وجوابه انه ليس في كلام الشريف ما يدل على ان حسبنا مبتدأ وما بعده خبره ودعوى المناسب للمقام محتاجة الى البيان وانا لا نسلم ان الخبر ههنا

This file was downloaded from QuranicThought.com

معرفة وقد حقق في محله ان اضافة كلمة حسب غير معرفة اما لكونه بمعنى المحسب او لكونه في معنى الفعل ولهذا تقول
مررت برجل حسبك فتجعل صفة وهذا عبد الله حسبك فتجعل حالا لا يقال غاية ذلك انها لا تعرف في
بعض المواضع بناء على التأويل المذكور وقد صرحوا بكونه مبتدأ في مثل بحسبك زيد وهو شايع في كلامهم قال
الشاعر بحسبك في القوم ان يعلموا بانك فيهم غني مضر وفي الحديث بحسب ابن ادم أكلات يقمن صلبه الحديث
ومما يدل على ذلك دخول ان عليه قال الله تعالى فان حسبك الله لانا نقول اما المثال الاول فكونها مبتدأ
لاجل ان الباء لا تزاد الا على المبتدأ مشكل وقد صرح جوابه على انه لو جعل في الثاني والثالث حسب خبرا
لزم الابتداء بالنكرة وهو ظاهر ثم ان المثال الصحيح بحسبك درهم واما دخول ان عليه فلا يقتضي كونه معرفة
بالاضافة وقد صرحوا بان كلمة ان تصحح الابتداء بالنكرة فهذا دليل على القائل لا له فالحق ان جعل كلمة حسب
ههنا خبرا اولى من جعله مبتدأ بل يجب ذلك كما لا يخفى على مثلك فلذا نبه المحشي لكونه عليه وليس في كلام
الشريف ما ينفيه قوله ثم ان حسن المثال المذكور اه اورد عليه ان حسنه امر ذوقي يدركه ولا يوصف ولا يمكن
اقامة البرهان عليه فلهذا احال معرفة على المسكة على ان تقدير المبتدأ فيه لا يغنيه عن تأويله في الخبر وان التجأ
يغنيه عن تقدير المبتدأ اقول الحسن الذوقي لا يكفي في الاحكام المتعلقة بالاحوال اللفظية وقد صرح
بعدم جواز مثل هذا العطف فالشريف وان ادعى حسنه ذوقا لكن للمنع مجال كما اشار اليه المحشي ثم ان تقدير
المبتدأ وان لم يغنه عن تأويله في الخبر لكن يصحح العطف والكلام فيه وان ارتكاب التأويل مثل ان يقول
زيد عالم الاب وتجاهل جدا لكما اشار اليه المورد يخرجه عن كونه انشاء جدا والكلام في عطف الانشاء على الاخبار
ولهذا لو فتح باب مثل هذا التأويل لم يبق انشاء ويكون الكل خبرا فافتح بصرا هل ترى فطورا فليتدبر في
هذا المقام فانه مما يتساهل فيه الافهام **قال الشارح النحرير عامله الله بلطفه الجدير اعلم ان الاحكام**
الشرعية اه اقول هو اول ما شرع من هنا الى المتن بيان امور ينتفع بها مما هينه لان كل علم كثرت مضبطها
جزئياته فمن حق طالبه ان يعرفها بتلك الجهة ليامن من فوات شيء مما يعنيه وتضييع وقته فيما لا يعنيه وقد
اشار اليه بقوله وسموا الاخرى لكن لما توقف تصويره على الوجه الاكمل على تقسيم الاحكام الشرعية الى قسميها
وتمييز كل منهما عن صاحبه بالاسم والرسم وقد عمهما مساس الحاجة الى التدوين بمعنى واحد وجر ذلك
الحاجة الى معرفة احوال الادلة وتدوينها لاجرم ادرج في كلامه تعريف الفقه واصوله وبيان الحاجة اليه ومنها
تبعا لما هو المقصود وقد اندرج فيه منافع لا يخفى تقريرها ومنها وجه تسميته بالكلام ليكون الطالب
على زيادة بصيرة ومنها بيان الفرق بين كلام القدماء وكلام المتأخرين ليعلم ان الرسالة مرتبة على مذاق
الاوائل لا على مذاق الاواخر ومنها بيان منشأ ظهور اهل السنة والجماعة ليكون الطالب على ثبات في عقائده
ومنها رد طعن بعض السلف كابي حنيفة والشافعي رضي الله عنهما لئلا يحصل للطالب فتور في سعيه فلهذه
التمهيدات فاعلم تنبيها على ان ما بعده مما يجب الاصغاء اليه هنا قوله الحكم ثلثة معان الاول عرفي
والثاني مصطلح المنطقيين والثالث مصطلح اهل الاصول كذا افاده الشيخ في التلويح وصرح بان الحكم
بالمعنى الثاني علم والمستفاد من كلامه ايضا انه بالمعنى الاول من قبيل المعلوم حيث قال في تحقيق المقام المراد
ههنا النسبة التامة بين الامرين التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور فقد صرح بان الحكم بالمعنى الاول
.
معلوم هذا

معلوم هذا قوله نسبة امر الى امر اه اعلم انا قد اشرنا الى ان المراد بالنسبة هذه النسبة التامة الخبرية الثبوتية
في الموجبة والسلبية في السالبة وقد صرح بذلك في التلويح فلا بد ان يكون المراد بالايجاب والسلب ههنا بمعنى
الوقوع او اللاوقوع حتى تكونا من المعلوم فاذا علم المحشي المحقق ههنا من ان معناه تعلق امر الى امر وقوعا كانت
او لا وقوعا انه كما يصح الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع او تعلق امر بآخر سواء كان مورد الايجاب والسلب
ان كانا بمعنى ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ليس بشيء وان صرح بكل الاطلاقين في شرح الشرح لئلا
يصح التقابل ههنا نعم يستعمل الايجاب والسلب بكل من المعنيين لكن المراد ههنا هو الاول فافهم ثم اعلم انه
قد حقق في محله ان النسبة الواقعة بين زيد وقائم هو الوقوع بعينه او اللاوقوع كذلك وليس ههنا نسبة اخرى
هي مورد الايجاب والسلب وانه قد يتصور هذه النسبة في نفسها من غير اعتبار الحصول او اللاحصول في نفس الامر
بل باعتبار انها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت والانتفاء وتسمى نسبة حكمية ومورد الايجاب والسلب ونسبة
ثبوتية ايضا نسبة العام الى الخاص اعني الثبوت لانه المتصور اولا وقد تسمى سلبية ايضا اذا اعتبر انتفاء الثبوت
وقد تتصور باعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر فان تردد فهو الشك وان اذعن بحصولها او لا حصولها
فهو التصديق المسمى بالحكم بالمعنى الثاني عند اهل المعقول فالنسبة الثبوتية يتعلق بها علوم ثلثة اثنان
منه تصور بان احدهما لا يحتمل النقيض وهو الاول والثاني لا يحتمله والثالث تصديق قطعي فهذا ان المعنى
الاول وان لم يكن مغايرا للوقوع واللاوقوع على ما اشرنا اليه اولا لكن الحكم بمعنى الوقوع فقط امر زائد
وراء المعنى الاول كما فهمه المحشي المدقق وان لم يفهمه المحشي المحقق هذا ثم اقول عبارة ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها
عبارة مفصلة مشعرة قطعا بان النسبة المضاف اليها هي النسبة التقييدية التي هي مورد الايجاب والسلب
لان الحكم على تقدير كون النسبة تامة ليس هو ادراك وقوعها فقط ايجابا او سلبا بل هو ادراك نفسها
على وجه الاذعان ايجابا او سلبا وهذا مما لا نزاع فيه لاحد وقد صرح المتأخرون من اهل المعقول القائلين
بالنسبة بين بين بهذه العبارة فلذلك عدل الشيخ في التهذيب عن هذه العبارة الى قوله العلم ان كان اذعانا
للنسبة فتصديق لئلا يتوهم وجود النسبة بين بين وقد حققه المحشي بالفتح هنالك وجها ومنحا ذلك هنالك
بما لا مزيد عليه فاذكره المحشي المحقق ههنا بان الاشعار المذكور ليس بشيء ليس بشيء فلو تخلص الا بان يقال ذلك الاشعار
غير مضر ههنا لان مقصوده كون الحكم بمعنى الادراك الجازم ومعنى العبارة المذكورة ادراك ان النسبة واقعة
او ليست بواقعة فتحصل على ما حققه في محله فقد حصل الحق وان كانت العبارة توهم وجود نسبة اخرى غير
السابقة ولا تلتزم مثل ذلك في المعنى السابق فليفهم او يقال اضافة الوقوع الى النسبة بيانية وحاصله
ان الحكم ادراك الوقوع او اللاوقوع او ادراك النسبة وقوعا او لا وقوعا كل منهما على وجه الاذعان حله
فليتدبر فانه من خزائن الايقان قوله وخطاب الله تعالى المتعلق اه الخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير
للافهام وباضافته الى الله خرج خطاب من سواه ثم نقل الى ما يقع به التخاطب وهو ههنا الكلام النفسي الازلي
وسمي فيكون خطابا في الازل كما ذهب اليه الشيخ الاشعري من قدم الحكم والخطاب بناء على ازلية تعلقات الكلام
وتنوعه في الازل امرا ونهيا وغيرهما ومن ذهب الى ان الكلام لا يسمى في الازل خطابا وهو كابن القطان
كما ذهب اليه ابن القطان من ان الحكم والخطاب حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم تنوعه في الازل
فسر الخطاب ههنا بالكلام الموجه للافهام او الكلام المقصود منه افهام من هو متهيئ لفهمه وتلك ان تفسر الح

THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

الخطاب ههنا بما خوطب به اي بما ثبت بالخطاب وهو الامر المترتب عليه كوجوب الصلوة مثلا وهذا التفسير
مقتضى تمثيله وح يكون المراد بالحكم ماحكم به هذا ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم
والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا حكم يتعلق بجميع الافعال على ما هو المستفاد ظاهرا من اضافة الجمع فدخل في الحد
خواص النبي صلى الله عليه وسلم كاباحة ما فوق الاربع من النسا وخرج خطاب الله المتعلق باحوال ذاته وصفاته
وتنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف لا يقال اذا كان المراد بالخطاب الكلام النفسي كما قررته ولا شك
انه صفة واحدة فيتحقق حقيقة خطاب واحد متعلق بجميع الافعال لانا نقول الكلام النفسي لا يكون خطابا
الا باعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب التعلقات فلا يوجد هنا خطاب واحد متعلق بالجميع ومعنى الاقتضا
الطلب وهو اما الطلب للفعل منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الندب او طلب الترك
مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة ومعنى التخيير عدم طلب الفعل والترك وهو الاباحة
وهذا القيد الاخير لاخراج خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين لكن لا بالاقتضاء والتخيير كالقصص المثبتة
لافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تع والله خلقكم وما تعملون فان ذلك اخبار والاخبار ليس لها
مدخل في الاقتضاء والتخيير وذلك ظاهر ولو اعتبر قيد الحيثية في التعريف وقيل المراد خطاب الله المتعلق بافعال
المكلفين من حيث انها افعالهم لم يكن حاجة الى هذا القيد لاخراج القصص والاخبار اذ ليس تعلق الخطاب بالافعال
في الصورة المذكورة من حيث انها افعال المكلفين وهو ظاهر كذا في التلويح وفيه بحث فان بعض القصص مستفاد
منه الاحكام الشرعية وقد صرحوا في كتبهم بان شريعة من قبلنا شريعة لنا اذا قصها الله او رسوله بلا انكار
على انه شريعة لرسولنا ما لم يظهر نسخه الآن يلزم دخول امثال هذه القصص في التعريف قوله كالوجوب
والاباحة ونحوهما من الندب والكراهة والحرمة اقول اقسام الحكم بهذا المعنى هو مثل الايجاب والتحريم لا مثل
الوجوب والحرمة وهو ظاهر فالتمثيل بهما اما مبني على ان المراد بالخطاب ما خوطب به بقرينة ان الحكم المصطلح
بين الفقهاء ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب اي ما
به يقع التخاطب وقد اشرنا اليه في القول السابق واما مبني على مسامحة الفقهاء في اطلاق الحكم على مثل الوجوب
والحرمة مع ان الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واما مبني على ما حققه في محله من ان الحكم نفس خطاب الله تعالى
فالايجاب نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو
اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا فهما متحدان بالذات مختلفان
بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى وقارن الوجوب
والتحريم كذا في اصول ابن الحاجب على ما في التلويح فليفهم فان هذا مبني على جعل التكوين صفة اعتبارية
لا وجود لها في الخارج كما عند الاشعريين كما حققه في بعض تصانيفه وتحقيق المقام خارج عن المرام قوله
وهذا المعنى الاخير غير مراد ههنا بمعنى ليس المراد بقوله الاحكام الشرعية ما هو مصطلح الاصوليين لان المتبادر
من الافعال في التعريف افعال الجوارح المقابلة للاعتقاد فلو كان المراد ههنا المعنى الاخير خرج علم الكلام
من التقسيم لعدم تعلقه بما يتعلق بالافعال بل بالاعتقاد فلا يصح قوله وبالثانية علم التوحيد اه ولو
ولو تكلفنا وعممنا الفعل بناء على ان الاعتقاد فعل القلب يلزم انحصار مسائل الكلام في العلم بالوجوب
واضرابه من حيث تعلقه بالاعتقاد اذ يصير معنى قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع وبالثانية

وقد يقال ان نقول المراد بالاحكام الشرعية علم الكلام

علم التوحيد

علم التوحيد ان العلم المتعلق بالخطابات المتعلقة بالافعال بالاقتضاء والتخيير من حيث انه متعلق بخصوص
بكيفية العمل يسمى بعلم الشرائع ويمتاز به لان في التسمية معنى الامتياز بتلك الاسم والعلم المتعلق بتلك الخطابات
من حيث تعلقه بالاعتقاد يسمى ويمتاز باسم علم التوحيد والصفات ثم انه لا شك ان معنى تعلق
العلم بتلك الاحكام في القرينة الاولى كون تلك الاحكام معلومة له كما هو الظاهر السابق الى الفهم لا كونها
بعضا من معلوماته والا لم يطابق الحصر في قوله لما انها لا تستفاد اه اذ لا معنى لقولنا ح ان تلك الاحكام لما
لم تكن مستفادة الا من جهة الشرع ولم يسبق الفهم عند اطلاق الاسم الا اليها خص ذلك الاسم بعلومها يعني
بالعلم المتعلق بالاحكام تكون بعضا من معلومات ذلك العلم واذا كان التعلق في القرينة الاولى من قبيل تعلق العلم
بمعلومات جميع الاحكام جميعا فكذا في القرينة الثانية فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون معنى التعلق في
الثانية كونها بعضا من معلوماته فيصير المعنى والعلم المتعلق بمعلومات تلك الخطابات بعض منها يسمى علم
التوحيد فلا يلزم حصر مسائل علم الكلام في تلك الخطابات على ان بيان الوجوب ونحوه في الكلام نادر
جدا وهو من نحو قولهم النظر في معرفة الله واجب ومعرفة الله واجبة فالتعبير عنه بما يتعلق به في غاية السخافة
وهذا حاصل ما نقل عنه ههنا حيث قال لان معنى التعلق في الاولى كون معلومات العلم تلك الاحكام كما هو الظاهر
السابق الى الفهم فكذا في الثانية في قرينته فلا يلتفت الى المناقشة بان معنى التعلق في الثانية كونها من المعلومات
لا حصرها في تلك الاحكام على ان بيان الوجوب ونحوه في الكلام في غاية الندرة فالتعبير عنه بما يتعلق به
في غاية الركاكة انتهى قوله واستدراك قيد الشرعية يعني مع الاختصار المذكور اذ بعد اضافة الخطاب الى الله
الله لا حاجة الى اخذ هذا القيد اذ هي تشعر بكونه شرعيا قوله الا ان الان اه مستثنى من الاستدراك المذكور
يعني يدفع ذلك الاستدراك اما بتجريد لفظ الخطاب عن اضافة الله ويقال الخطابات الشرعية واما
بان يقال لفظ الشرعية تاكيد لانه تصريح بما علم ضمنا في لفظ الاحكام واما بان يجعل التعريف تعريفا للحكم
الشرعي على ما نقل عن اصحاب هذا التعريف لا للحكم المطلق حتى يلزم الاستدراك لكن هذا الاخير لا يخلو عن شائبة
دور لاخذ المعرف في التعريف الا ان يقال ان المعرف ههنا هو الحكم المقيد بالشرع فالتقييد وان كان داخلا في
القيد خارج عنه او يقال بين الصريح وبين الضمني بون فيندفع به الدور قوله فالمراد اما المعنى الاول يعني
لما كان ارادة المعنى الثالث مستلزمة للاختصار المذكور مع الاستدراك وان امكن دفعه وجب ان يحمل
اما على المعنى الاول اعني النسب التامة الخبرية ووجهه ظاهر على كل من المعاني الثلثة للعلم اعني التصديقات
بالمسائل او نفس المسائل او الملكة الحاصلة من تكرر تلك التصديقات اذ يصح حمل العلم في
في قوله والعلم المتعلق بالاولى وفي قوله والعلم المتعلق بالثانية على كل واحد من المعاني المذكورة بلا تكلف
اما على المعنى الاول وهو الاظهر بالنسبة الى ذاته فيكون من قبيل تعلق العلم بالمعلوم واما على الثاني اعني
المسائل فلانه يكون من قبيل تعلق الكل اعني المسائل بالجزء اعني النسب المأخوذة فيها واما على الثالث
اعني الملكة فلانه يكون من قبيل تعلق المسبب اعني الملكة بالسبب اعني تلك النسب اذ لا شك ان تلك
الملكة حاصلة من تكرر التصديقات المتعلقة بتلك النسب بخلاف المعنى الثاني فانه لا يتاتى في حمله التوجيه
الاول الا بتكلف وان جرى فيه التوجيه الثاني والثالث من غير تكلف على ما اشار اليه بقوله او المعنى الثاني

ود يعلم المتعلق بتلك ... بمعنى انه تركيب قبل ...

وقد يقال ان نقول فخصص ... الاسم بالعلم المتعلق بمعلومها بعضها يكون بتلك الاحكام ... فلا فرق بين التعبير ...

عوض ... في ... قوله اما المعنى الثاني

This file was downloaded from QuranicThought.com

THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

نقل عنه ويؤيده قوله فيما يجيء وسموها ما يفيد معرفة الاحكام فالمراد بالحكم هناك هو الاول قطعا اذ لا معنى
لافادة معرفة التصديقات انتهى يعني لو حمل العلم على الحكم ههنا على المعنى الثاني اعني ادراك وقوع النسبة لم يكن
لهذا الكلام معنى فقد اشار الى ان قوله او المعنى الثاني يجري احتمالا بقطع النظر فيه عن هذا القول او يحتاج الى
التجوز فيه قوله او المعنى الثاني اه يعني ان الحكم ههنا اما ان يحمل على المعنى الاول وقد عرفت وجهه او يحمل
على المعنى الثاني ح يكون العلمان في قوله والعلم المتعلق بالاولى والعلم المتعلق بالثانية عبارة عن المسائل
او الملكة اما على الاول فيكون التعلق في الموضعين من قبيل تعلق المعلوم بالعلم فالمعنى والعلم المتعلق بالادراكات المتعلقة بكيفية العمل والعلم المتعلق بالادراكات المتعلقة بالاعتقاد في الثاني واما على الثاني
فيكون التعلق في الموضعين من تعلق المسبب بالسبب اعني الملكة بالسبب اعني التصديقات اذ لا شك ان الملكة انما
تحصل من مزاولة تلك التصديقات وتكررها والمعنى ح والعلم المتعلق ظاهر من السابق ولا يخفى عليك ان تعلق
المسبب بالسبب ههنا اوضح من ذلك التعلق الذي في الوجه الاول اعني في صورة حمل الحكم على المعنى الاول وقد عرفته
هذا بخلاف حمل العلم في الموضعين ح على المعنى الاول الاظهر فانه لا يصح التعلق في الموضعين ح الا بتكلف
مثل ان يقال معناه ومجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات المتعلقة بكيفية العمل يسمى علم الشرائع بمعنى التعلق
بما هي متألفة منها وحاصله تعلق المجموع ببعض ما هو منه يسمى علم الشرائع ومجموع التصديقات المتعلقة
بالتصديقات الاعتقادية بالمعنى المذكور ايضا يسمى علم التوحيد او يبنى الكلام على مذهب الامام فيكون المعنى
والتصديقات المتعلقة بالتصديقات العملية تعلق الكل بالجزء يسمى علم الشرائع والتصديقات المتعلقة
بالتصديقات الاعتقادية تعلق الكل بالجزء ايضا يسمى علم التوحيد وهذا حاصل ما نقل عنه ههنا حيث قال
وجه الجعل هو عدم التكلف في معنى التعلقات ح اذ لا يخفى ان جعل جملة التصديقات متعلقة بما هي متألفة منه
اعني التصديقات المخصوصة او جعل التصديق على مذهب الامام متعلقا بالحكم الذي هو جزء منه تكلف محض
انتهى ولا يخفى عليك ان كونه تكلفا انما هو بالنظر الى التعلقين المذكورين والا فقد عرفت ان حمل الحكم ههنا على
الثاني على اي معنى يحمل العلم [illegible] قوله وسموا ما يفيد معرفة الاحكام قوله وعلى التقديرين
اي سواء حمل الحكم ههنا على المعنى الاول او المعنى الثاني معنى الشرعية ما يؤخذ من الشرع اي ما ثبت بخطاب
الشارع كما في التلويح والتوضيح لا ما يتوقف عليه بمعنى انه لا يدرك الا بخطاب الشارع والا لزم خروج اكثر
المسائل الكلامية مثل توحيده ووجوده وقدرته وعلمه وغير ذلك مما لا يتوقف على الشرع بل يتوقف ثبوت الشرع
عليها وذلك ظاهر لكن يجب اخذ امثال هذه من الشرع ليعتد بها اذ كثيرا ما يكون العقل مشوبا بالوهم
فيحكم بما يجب تنزيه الله عنه مثل العلم الالهي للفلاسفة بخلاف ما اذا كان مؤيدا بالوحي الالهي الذي
لا يشوبه ريب ولا وهم فالعقائد الاسلامية انما يصح الاعتداد بها اذا اخذت من الشرع واثبتت به ولا
يذهب عليك انه قال المحشي المحقق وذلك مشروط بان لا يخالف القطعيات بالنسبة الى فهم الآخذ
ولا يخفى عليك فساده لانه اذا كان مخالفا للقطعيات بالنسبة الى فهمه يتوقف فيه فان وجد دليلا آخر من الشرع فيها والا بقي في التوقف فكيف يعمل بمقتضى هواه ويقطع على ما هو المستفاد من كلام القائل وليت شعري
ما ذا اراده لان وجود الواجب اه قد اشرنا الى ان هذا ليس من مسائل الكلام فذكره اما تسامح او توطئة لقوله

وعدوله

على ان يكون العلم في الموضعين عبارة عن التصديق على مذهب الامام

لانه موضوع علم الكلام ولا يكون مسلم الثبوت فيه فانيات وجوده ليس في مسائله والاظهر الورود منه

وعدوله قوله ان اريد مطلق التعلق فالامر ظاهر اي ان اريد به كون الشيء منسوبا الى شيء آخر على اي وجه كان فالامر
في صحة التعلق في كلا الموضعين ظاهر اذ يجوز ح ان يعتبر المتعلقات متغايرين فيكون تعلق الحكم [illegible]
بكيفية العمل من قبيل تعلق النسبة بالمنتسبين على المعنى الاول للحكم ومن تعلق العلم باحد المعلومين بواسطة تعلقه
باخر على المعنى الثاني للحكم وكذلك نقول من قبيل تعلق الجزء بالكل على المعنى الاول ومن تعلق العلم بالجزء
بجزء آخر وهذا اولى من قول المحشي المحقق فيكون تعلق الحكم بكلا المعنيين بكيفية العمل من قبيل تعلق العارض بالمعروض
لكونها احد طرفيه انتهى فافهم وبالاعتقاد بمعنى الادراك [illegible] من قبيل تعلق
المعلوم بالعلم على المعنى الاول للحكم ومن قبيل تعلق العام بالخاص على المعنى الثاني له فلا حاجة الى التأويل ح في قوله
وبالاعتقاد فاندفع ما قاله الفاضل المحشي من انه على تقدير ان يكون المراد بالحكم ادراك النسبة يجب تأويل الاعتقاد
بالمعتقدات وان اريد مطلق التعلق اذ لا معنى لتعلق الادراك بالاعتقاد الذي هو الادراك انتهى اذ لا شك ان الاعتقاد
ليس عبارة عن الادراك مطلقا بل عبارة عن ادراك خاص فتعلق الادراك المطلق بهذا الادراك الخاص له معنى
ظاهر فما قال المحشي المحقق ههنا ان التعلق بالاعتقاد من قبيل تعلق ذي الغاية بالغاية لانه المقصود منها ولا شك
في صحة قولنا الادراكات التي يقصد منها التصديق لا العمل يسمى علم التوحيد والصفات فان غاية العلوم الغير
الالية حصولها في انفسها لما حققه السيد في حاشية المطالع انتهى ليس بشيء اذ الكلام في ان غاية العلوم الغير الالية اعني المسائل
حصولها في انفسها اعني حصول تلك المسائل في انفسها وانما الكلام في تعلق الادراكات بالاعتقاد الذي هو
الادراك ثم ان المستفاد من كلامه ان ذا الغاية هو طرفا المسائل الاعتقادية وهو حق لكن الكلام ليس فيها بل
في الادراكات مطلقا وهي ليست بذي الغاية قطعا وبعد فبيانه قاصر ايضا لان هذا على تقدير تمامه انما يجري في الحكم
بالمعنى الثاني ولا يجري في المعنى الاول له قوله وانما لم يعتبر التعلق اه يعني انه اذا اريد مطلق التعلق فكما انه يتعلق
بكيفية العمل يتعلق بالعمل ايضا لكونه موضوعها لكنه لم يعتبر بالنسبة اليه للاشارة الى ان تعلقها به ليس مطلقا
بل من حيث الكيفية فان الاحكام الفقهية انما تتعلق بفعل المكلف من حيث الوجوب والحرمة وغير ذلك بخلاف
اكثر الاحكام الثانية اعني ما يتعلق بالاعتقاد فان تعلقها بنفس الاعتقاد لا باعتبار كيفيته وانما قال
عامة الاحكام لان بعض الاحكام الاعتقادية متعلق بكيفية الاعتقاد مثل معرفة الله واجبة ورؤية الله يوم القيامة جائز
وغير ذلك مما يكون متعلقا بكيفية الاعتقاد ايضا وهذا حاصل ما نقل عنه ههنا حيث قال يعني اذا اريد مطلق
التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى العمل والكيفية لكن الثاني اولى اذ فيه اشارة الى النكتة وقد وقع العبارة في شرح المقاصد
بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب اولى منها انتهى ولعل النكتة ما قررناها هنا ثم اقول قد ظهر مما
قررناه ان المراد بالكيفية على هذا التوجيه العوارض الذاتية للعمل كيف ويجوز ان يكون المراد بها تصحيحه
والاتيان به على الوجه المشروع الذي يثمر سعادة الدارين كما قال به بعضهم لكن قوله الآتي وفيه اشارة الى ان
موضوع الفقه اه صريح فيما قررناه اولا لان ذلك يقتضي ان يكون الكيفية محمولا ولا يكون ذلك الا اذا كان
الكيفية عبارة عن العوارض الذاتية لا يقال لا يجوز ذلك والا لم يصح قوله وعامة الاحكام الثانية اه لانها
ايضا متعلقة بتصحيح الاعتقاد والاتيان به على الوجه المشروع لانا نقول فرق ما بينهما فان العمل جوارحي
والاعتقاد جناني ولذا ترى كثيرا ممن صلح باطنه فقط فاز ونجا وان لم يكن له عمل لكن العمل انما يكون مكملا

عطف على قوله بكيفية العمل م

This file was downloaded from QuranicThought.com

اذ لو كان المراد بالكيفية ما ذكرناه ... ولولا لما جاز تركها في الثاني على ... فليتأمل

في البحث ان المقصود فيه

اذ كان موافقا لما بين في الفقه على ان تركها في شرح المقاصد كما نقلناه عن المحشي يؤيد ما قررناه ثم اقول قال المحشي
المحقق ليس معنى قوله تعلقها بالعمل من حيث الكيفية ان تعلقها به من حيث انه مقيد بهذه الحيثية ومعتبر بها
كما في قولهم الانسان موضوع الطب من حيث الصحة والمرض حتى يرد انه يلزم ان لا يكون الكيفية عبارة عن
الاحوال المعتبرة في الفقه بل قيد للموضوع وتتمة بل معناه ان تعلقها به من حيث انه يثبت له الكيفية وانها من
عوارضها من حيث انها افعال لا من حيث ذواتها ولا من جهة اخرى انتهى اقول الحيثية المذكورة في الموضوع قد لا تكون
من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع العلم الالهي الباحث عن احوال المجردات هو الموجود من حيث انه
موجود بمعنى انه يبحث فيه عن العوارض التي تلحق الموجود من حيث انه موجود لا من حيث انه جوهر او عرض او جسم
او مجرد وذلك كالعلية والمعلولية والوجوب والامكان ونحو ذلك ولا يبحث فيه عن حيثية الوجود اولا بمعنى
لا اثباتها للموجود وقد تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث
يصح ويمرض وموضوع الجسم الطبيعي من حيث يتحرك ويسكن والصحة والمرض من الاعراض المبحوث عنها في الطب وكذا
الحركة والسكون في الطبيعي فالحيثية في القسم الاول جزء من الموضوع وفي القسم الثاني بيان للاعراض الذاتية المبحوث
عنها في العلم اذ لو كانت جزءا من الموضوع كما في القسم الاول لما صح ان يبحث عنها في العلم ويجعل من محمولات مسائله اذ لا
يبحث في العلم عن اجزاء الموضوع بل عن اعراضه كذا حققه صدر الشريعة فاذا عرفت هذا فقد اطلعت على
خلل الكلام المذكور لكنه لا يضر المقصود من كون الكيفية عبارة عن العوارض الذاتية على انه صريح قوله في فيه اشارة الخ
ثم لتحقيق المقام مقام اخر قوله وان اريد به اي بالتعلق التعلق المخصوص وهو تعلق الاسناد بطرفيه على المعنى
الاول للحكم اعني نفس النسبة فعدم التعلق بالكيفية ظاهر وهو ان الكيفية والعمل طرفان او تعلق التصديق بالقضية
على تقدير ان يكون الحكم عبارة عن ادراك النسبة فعدم تعلقه بالكيفية ظاهر ايضا وهو ادراك الكيفية الثابتة للعمل
للعمل فلا حاجة على كل تقدير الى تأويل لكن يجب في التأويل في قوله بالاعتقاد الخ اذ الاعتقاد ليس طرفا للنسبة
ولا قضية وهو ان المراد بالاعتقاد المعتقدات فالتعلق على المعنى الاول للحكم من تعلق الجزء بالكل وعلى المعنى الثاني
لا من تعلق العلم بالجزء بالكل المعلوم اذ لا شك ان المراد بالمعتقدات المسائل المشتملة على النسب وعلى الطرفين
فاندفع ما ذكره المحشي المدقق من ان تعلق النسبة بالمعتقد بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه ممنوع لان المعتقد هو نفس النسبة
او مجموع الطرفين والنسبة لا كل من الطرفين ولا كلاهما بدون النسبة انتهى على انه فيه خلل بينا لا يخفى على امثالك
واما ما ذكره المحشي المحقق في دفع هذا من ان المعنى ~~ما يتعلق بالاعتقاد~~ بمعنى تعلق النسبة بالمعتقد تعلق به في الجملة سواء كان بالذات كتعلقه بالنسبة
او بالواسطة كتعلقه بالطرفين فانه يتعلق بهما بواسطة النسبة كما بين في محله فمختل ايضا وقاصر كما لا يخفى على
المتعقل الماهر قوله في فيه اشارة الخ يعني اذا كان المراد من التعلق تعلق الاسناد بطرفيه او تعلق التصديق بالقضية
فلا بد من ذكر الكيفية والعمل كليهما حتى يوجد هنا طرفان كما لا بد من تأويل الاعتقاد بالمعتقد بخلاف
الاحتمال الاول فانه لا يحتاج الى ذكر الكيفية ولا يحتاج الى تأويل الاعتقاد فيه كما عرفته فاذا كان ذكر الكيفية والعمل
لازما في هذا الاحتمال وقد ذكرهما فيكون فيه اشارة الى ان موضوع الفقه العمل لان المتبادر من تعلق الاسناد
والتصديق بكيفية العمل كون الكيفية محكوما به ومسندا ومنسوبا لا محكوما عليه ومنسوبا اليه ومسندا اليه بناء على انهم اذا عبروا
عن الحكم الخبري بالنسبة التقييدية اضافوا المحكوم به الى المحكوم عليه فيكون الكيفية محمولا على العمل في الفقه وهي من

العوارض

من العوارض الذاتية له فيكون موضوعا له اذ لا معنى لموضوع العلم الا ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية فقد ظهر لك
مما قررناه انه انما خص هذه الاشارة بالشق الثاني لان ذكر الكيفية في الشق الاول غير لازم ولذا تركه في شرح المقاصد
بناء على انه يحتمل ان يكون لها معنى اخر اشرنا اليه وعلى المعنى المذكور في شرح المقاصد ولو كانت الكيفية في الشق الاول ايضا
في معنى العوارض الذاتية وكان لازم الذكر ايضا لحصل فيه الاشارة المذكورة قوله لان قولنا الوقت سبب وجوب
الصلوة اعترض عليه الاستاد جلال بانا لا نسلم ان قولنا الوقت سبب وجوب الصلوة من مسائل الفقه بل
الظاهر انه من مسائل اصول الفقه وجوابه ان هذه المسألة مشتركة بين اصول الفقه وبين الفقه والمغايرة
بحسب جهة البحث وله نظائر وسيصرح به المحشي في مسألة اخرى فمن جهة انه يبحث عن الوقت من حيث هو هو بانه سبب
لنفس الوجوب يكون من مسائل الاصول ومن جهة انه يبحث عن الوقت لا من حيث هو هو بل من حيث ان الوقت
الفلاني سبب لوجوب صلوة كذا يكون من مسائل الفقه ولعل هذا هو مراد من اوله بان يقال الصلوة تجب
بسبب الوقت ولك ان تقول هذا جواب اخر عن الاول قوله وليس موضوعه بعلاه اعترض عليه الفاضل المحشي
بان موضوع العلم اعم من موضوع المسألة ولا يلزم من عدم كون موضوع هذه المسألة العمل عدم كون موضوع الفقه
العمل اذ لا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام واجيب بان معنى قوله ليس موضوعه العمل انه ليس موضوعه العمل بوجه
من الوجوه لا باعتبار ذاته ولا باعتبار نوعه ولا باعتبار عرضه الذاتي ولا باعتبار نوع عرضه الذاتي اذ ليس الوقت
شيئا منها مع انه يجب ان يكون موضوع المسألة راجعا الى موضوع العلم بوجه من تلك الوجوه ويمكن ان يقال
قيد الحيثية ملحوظ فيه ومعناه الوقت من حيث انه يتعبد فيه سبب وجوب الصلوة لانا نعلم قطعا ان من الوقت
ما هو مهمل لا يجب فيه شيء ولا شك ان موضوعه مندرج في العمل وقد صرحوا بان موضوع المسألة ربما يكون
مطلقا وقد يكون مقيدا وههنا ترك القيد بل حذف لوضوحه وبهذا ظهر جواب اخر عن اعتراض الاستاد فافهم
قوله كما ان قولهم النية الخ قال الاستاد ليس المقصود من هذا الكلام تأويل قول الفقهاء بل تأييد التأويل السابق
يعني كما ان هذا القول مسألة فقهية مع انه مأول بذلك التأويل صرح به كذلك القول السابق مأول بالتأويل
المذكور وان لم يصرح به ولقائل ان يقول التصريح المذكور غير مسلم ولئن سلم فالقياس قياس مع الفارق وهذا
الكلام الزامي والا فقد عرفت مناقضه الحال سابقا فتذكر ثم اقول اورد عليه ان النية فعل القلب فيكون موضوعه
العمل فلا حاجة الى التأويل واجيب بان المراد بالعمل الذي هو موضوع الفقه عمل الجوارح والا لزم ان يندرج فيه
الاعتقاد فيكون بعض مسائل الكلام وهو الذي يبحث فيه عن كيفية الاعتقاد مثل قولهم معرفة الله واجبة
داخلة في الفقه وليس كذلك فلا بد من التأويل ويمكن ان يقال ان قولهم في الوضوء قيد للموضوع في المسألة المذكورة
فلا حاجة الى التأويل كما زعمه المحشي ولا حاجة الى تعميم العمل ايضا كما زعمه المورد على ان تعميم المورد يمكن ان يكون مبنيا
على جعل الفقه اعم من الكلام كما ذهب اليه الامام الاعظم رحمه الله وسماه فقها اكبر فلا حاجة الى التأويل ايضا
ولا يلزم المحذور الذي فرع المجيب ايضا لكنه بعيد ههنا قوله ثم انه ينبغي الخ جواب عن قوله ولانهم الخ يعني ينبغي
ان يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين الورثة اذ المبين فيه احوال قسمتها بين الورثة والقسمة من افعال
الجوارح فيكون موضوعه العمل ايضا ويؤيده قول الامام سراج الدين في رسالته المشهورة تتعلق بتركة
الميت حقوق اربعة الخ ثم قال ثم يقسم الباقي بين ورثته بالكتاب الخ ثم اقول ان كون الفرائض علما على حدة
ما صرح به هذا العرف لا ينافي كونه بابا من الفقه على ما صرح به المتوهم السابق فرب علم يكون بابا من علم اخر فتدبر

وهو الاولى ... الفاضل ... انه يشترط ... من الحاشية ...

قوله كما ان قوله ... المجيب ... الكون

حيث اعترض عليه سابقا بانه من مسائل اصول الفقه

The Prince Ghazi Trust for Quranic Thought

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقد صرحوا بان علم الحكمة علوم كثيرة ومع كثرتها ادرجوها في تعريف واحد قوله وبالجملة فكل مسئلة ليس موضوعها
راجعا الى فعل المكلف يجب تاويلها حتى يرجع موضوعها اليه كمسئلة المجنون والصبي فانها راجعة الى فعل الولي
وقد صرح الشيخ في التلويح بان افعال المجانين والصبيان داخلة في افعال المكلفين باعتبار افعال اوليائهما وا
وادخلها في تعريف الحكم بخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بذلك الاعتبار فراجع فاندفع بذلك ما قيل ايضا
من انه اذا وجد في الفقه قضية لا يمكن ارجاع موضوعها الى العمل الا بتكلف بعيد وتعسف قبيح فيجب ان يجعل ذلك
من قبيل المبادي انتهى لان هذا وان كان ممن زعم ان موضوعه العمل فقط بناء على انه جعل امثال هذه القضايا من
المبادي لعدم كون موضوعها العمل ظاهرا لكن جعل تلك المسائل من المبادي بعيد جدا قوله هذا من قبيل العطف على
معمولي عاملين مختلفين والمجرور مقدم اقول هذا مما لا شك فيه فان الواو عطف قوله بالثانية على قوله الاولى
وعطف قوله علم التوحيد على قوله علم الشرائع والعامل الاول قوله المتعلق السابق والثاني يسمى وكل منهما
مختلف والمجرور مقدم لانه اذا كان الجار والمجرور مقدمين كما هنا يصدق ان يقال المجرور مقدم ولا يلزم حينئذ ان
يكون العامل الاول جارا بل اللازم هنا اختلاف العاملين في المعطوف عليه وتقدم المجرور في المعطوف وهو موجود
ههنا مع زيادة وهي كلمة الباء وانما زيدت لئلا يتوهم عدم اندراج تحت التسمية بجعل قوله والثانية علم
التوحيد بان يكونا مرجحين كلاما مستقلا فرعيا بالابتداء والخبرية مع ان اندراجه تحت التسمية امر مطلوب بالنظر الى
هذا المقام فاندفع ما قيل ان الظاهر ان هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين على مذهب من يجوزه مطلقا اذ المجرور
ليس بمقدم لا في المعطوف ولا في المعطوف عليه فان المعطوف والمعطوف عليه مجموع الجار والمجرور فلعل قوله
وبالثانية ان وقع عند المحشي بدون الباء الجارة انتهى على ان انكار تقدم المجرور في المعطوف عليه بعيد جدا مع
انه يمكن ان يقال انه معطوف على الى قوله وبالثانية معطوف على قوله الاولى ولو لم يذكر الباء ههنا لكانت
ملحوظة بسبب العطف وقد قال بعض النحاة ان اعراب بعض التوابع بالعوامل المقدرة هنا مثل امثال العوامل في
متبوعاتها لئلا يلزم تاثير شيء واحد في شيئين وان قال البعض الآخر ذلك بالاصالة والتبعية فعلى هذا فالمعطوف
ههنا هو المجرور المقدم مع المنصوب المؤخر وانما اظهر كلمة الباء الجارة لئلا يتوهم استقلال هذا الكلام وعدم اندراجه
تحت التسمية بالبناء على توجيه اخر اشرنا اليه وذلك بارد جدا فعلى هذا اندفع ما قالوا يجوز ان يكون لفظ
العلم مرفوعا خبر مبتدا محذوف اي العلم بالثانية علم التوحيد والصفات انتهى نعم لو كان لفظ العلم منصوبا
بتقدير الفعل والفاعل اي يسمى العلم بالثانية علم التوحيد والصفات لكان من عطف الجملة على الجملة لكنه
تكلف مستغنى عنه بما ذكرناه وبما حققنا ظهر اختلال كلام المحشي المحقق ههنا ايضا حيث فسر كلام المحشي بقوله
يعني باعادة الجار انتهى اذ اعادة الجار كيف تجعل العبارة المذكورة من القبيل المذكور وايراد القائل السابق
ليس الا على هذه الاعادة الا ان يكون مراده بالاعادة ما حققناه وانى يكون ذلك قوله الاحكام الشرعية
النظرية اي التي يقصد منها النظر والاعتقاد وهي مقابلة العملية التي يكون القصد منها العمل
بحجة قوله لان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه اورد عليه ان موضوع اصول الفقه هو الادلة الشرعية من
حيث اثباتها للاحكام وموضوع العلم لا يبين فيه فكيف يكون حجية الاجماع من مسائل علم الاصول بل الحق
انها من مباديه الكلامية اذ هو العلم الاعلى الذي ينتهي اليه العلوم الاسلامية وفيه يبين وجود مبادئها
وموضوعاتها وحيثياتها والمبحوث عنه في علم الاصول هي العوارض اللاحقة في افادة الاحكام من كونه وشرطه
وحكمه وسببه كما ان بحثه عن مسائل الحج من هذه الحيثية فلا وجه لالتزام هذه المسئلة مشتركة بين الاصوليين بجعل جهة البحث

متغايرة لابقاء الاجماع من موضوعات اصول الفقه والحجية عرض ذاتي له يثبت له في الاصول فجعل هذه المسئلة
من قبيل المبادي الكلامية وتكميل الصناعة الاصولية لا معنى له فلذا اعرض المحشي عن التوجيه المذكور اعني
عن كونها من المبادي الكلامية الى التزام ان المسئلة مشتركة بين الاصوليين بجعل جهة البحث متغايرة لانا نقول
لا نسلم ان الاجماع نفسه مع قطع النظر عن حجيته من موضوعات اصول الفقه فان القوم وان اطلقوا
ذلك حيث قالوا موضوعه الادلة لكن ليست مطلقة بل مع وصف الحجية بدليل انهم ما جعلوا حجية الكتاب و
حجية السنة مسئلتين اصوليتين وذلك ظاهر على المنصف فكيف يجعلون بعد ذلك حجية الاجماع مسئلة اصولية
فالحق ان حجية الكتاب والسنة كما انهما من المبادي الكلامية كذلك حجية الاجماع من المبادي الكلامية وبما حققنا
اندفع ما قيل ان الاشتغال بجعل حجية الاجماع ووجوب الايمان في قرن واحد ولا نزاع لاحد في ان وجوب الايمان من المسائل الكلامية
اللهم الا ان يقال الاجماع لا بد له من سند من الكتاب او السنة فثبوت حجيتهما يثبت حجية الاجماع
وهذا القدر كاف في كونه موضوعا لاصول الفقه واما الحجية الخاصة التي اثبتوها في اصول الفقه فامر
عرض ذاتي له يثبت له ولذلك جعلوها من مسائل الاصول فيحتاج الى التزام الاشتراك بين العلمين بجعل
جهة البحث متغايرة كما التزمه كذلك والله الموفق لاوضح المسالك قوله مشتركة بين الاصوليين اي اصول
الفقه واصول الدين الذي هو علم الكلام فان حجية الاجماع من حيث انها مناط للاستنباط مسئلة الاصول ومن حيث
انها مناط لاثبات العقائد الدينية مسئلة الكلام كذا نقل عنه اقول لا يكفي الاجماع في مباحث الذات والصفات
والنبوة بل لا بد في ذلك من براهين قطعية عقلية وان لزم هناك من براهين نقلية من الكتاب والسنة فمن جهة
الاعتقاد بها والمباحث المتعلقة بالجواهر والاعراض والامور العامة لا تثبت بالاجماع اصلا كما لا تثبت
بالكتاب والسنة واما المباحث المتعلقة باحوال الاخرة من احوال البرزخ واحوال القيامة فلا يقوم فيها الاجماع
حجة بل تثبت تلك بالكتاب والسنة ولذلك تراهم متفرقين اكثر من سبعين بخلاف المباحث الفقهية فرب
مسئلة فقهية يجمع عليها الائمة الاربعة بل جميع المجتهدين فالحق ان حجية الاجماع من مسائل مبادي الكلامية وا
وليس لها جهة يثبت بها العقائد الدينية بل انما تثبت بها المسائل الفقهية فلو جعلت من مسائل اصول الفقه
بعد كونها من موضوعاته يلزم الورود على ما تقرر فلا بد ان تجعل من مبادئه الكلامية لا يقال قد اجمع على احكام
قطعية مثل فرضية الصلوات الخمس مع انها ثبت من مسائل الفقه لانا نقول عد امثال هذه من المباحث الفقهية
تسامح اذ ضروريات امثال هذه المباحث ليست من المباحث الكلامية قوله بناء على ان موضوع الكلام من حيث العموم
يتعلق باثبات العقائد الدينية واما على تقدير كون موضوعه ذات الله فقط او الموجود المطلق كما ذهب الى كل منهما
طائفة فلا يكون حجية الاجماع من المسائل الكلامية وانت خبير بان جعل موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق
به اثبات العقائد الدينية ليس لادخال مثل حجية الاجماع فيه وهو ظاهر بالمراجعة الى كتبهم فليت شعري ماذا اراد
المحشي ههنا ثم الاولى ان يقال موضوع الكلام المعلوم من حيث انه يثبت له ما هو من العقائد الدينية او وسيلة
اليها اذ المعلوم من الحيثية المذكورة التي اشار اليها المحشي يتناول محمولات مسائله ايضا ثم نبحث ان الحيثية
في الوجه الاول لا مدخل لها في عروض القدرة للمعلوم مثلا فلا يكون عرضا ذاتيا له من تلك الحيثية وان كان
بحثا للمتكلم عن قدرته تعالى لاثبات عقيدة دينية كذا افاده في شرح المواقف للشريف قوله يشير الى ان له مباحث
يعني يشير باضافة صيغة اسم التفضيل اعني قوله اشهر الى قوله مباحثه الى ان له مباحث اخرى لكن ليست

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

ارتضى الشريف في شرح المواقف

في الشهرة بتلك المثابة اي بمثابة شهرة مباحث التوحيد والصفات وهذا ظاهر عند من يقول بان موضوع الكلام
اعم من ذات الله وصفاته كالموجود مطلقا بشرط كون المباحث على قانون الاسلام ليمتاز عن العلم الالهي
للفلاسفة والقائل به طائفة منهم الامام حجة الاسلام او كالمعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية والقائل
به الجمهور وهو المختار فان مباحث الكلام لا تختص بالامور الخارجية او ذات الله وذات المخلوقات على ما قالوا
لكنه غير ليس مغايرا للسابق الا في القول بالموجود من حيث هو هو وقد ذكر في المواقف ثلثة اقوال في موضوع الكلام
وامضاها الشريف في شرحه اثنان اشرنا اليهما والثالث ذات الله فقط على ما اشار اليه المحشي بقوله واما
عند من يقول انه الا ان يقال عند ذلك عن الاول بقيد ذات المخلوقات اذ في الاول لم يقيد الموضوع بشيء اصلو
امتيازه عن الثاني والثالث فظاهر هنا وانما قلنا وهذا ظاهر عند من يقول بان موضوعه اعم من ذات الله
وصفاته فان مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض من الكلام وليست في الشهرة بمثابة مباحث التوحيد
والصفات الا ان مباحث القدماء قصروا الكلام على تلك المباحث الالهية ثم تكلفوا تضمينهم مباحث النبوة والمعاد والامامة
واما عند من يقول بان موضوعه ذات الله فقط والقائل به طائفة القاضي الارموي والصفات اعراض ذاتية لا يبحث
عنها وعن الاعراض الذاتية لها ايضا فالوجه في صحة تلك الاشارة ان الصفة المطلقة اي الغير المقيد بقيد
عندهم هي الصفات الذاتية الوجودية حتى ان التشاور منها ولذا ذادوا لفظ التوحيد ولم يكتفوا بعلم
الصفات ثم ان التوحيد من الصفات ايضا لكونه راجعا الى الصفات السلبية فمباحث الصفات الغير الوجودية
مثل مباحث الصفات السلبية او الفعلية ومباحث النبوة والامامة من الكلام ليست بمثابة تلك المباحث في الشهرة
فظهر مما قررناه ان موضوع الكلام عند هذا القائل ذات الله فقط يبحث فيه عن صفاته وعن افعاله اما
الدنيا كحدوث العالم اي احداثه واما في الاخرة كالحشر للاجساد وعن احكامه فيهما كبعث الرسل ونصب الامام والا
والثواب والعقاب كما في شرح المواقف وشرحه للشريف فالمراد التعميم المستفاد من قوله واما عند من اعم كون
موضوعه ذات الله وصفاته بقرينة المقابلة لما سبق وهو المفهوم من تحرير المراد من الصفة ايضا كما عرفت
الآن لما كان البحث عن ذات الله من جهة صفاته كما اشير اليه ويبحث فيه ايضا عن صفاته من جهة اخرى
جعل كلها موضوع الكلام اذ ليس معناه الا البحث عن اعراضه وقد وقع البحث في العلم عن اعراضها عند
القائل وبعد فيه ما فيه فان الشريف صرح في شرح المواقف ان الصفات عند هذا القائل اعم من الثبوتية والا
والسلبية فكيف يصح هذا التحرير من المحشي وان صرح به بخروج الافعال من الصفات لكنه لا يضر ههنا غرض له
المحشي من كون مباحث التوحيد والصفات اشهر المباحث اذ ههنا مباحث اخرى عنه مثل مباحث الافعال
هي اي مباحث الصفات اشهر منها اي من مباحث الافعال ولعل هذا هو مدار التسليم بقوله على ان مباحث الامامة اه
فليفهم **قوله** ولذا لم يعدوا اي لكون المراد من الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الوجودية الذاتية لم يعدوا
مباحث الاحوال اي الصفات السلبية مثل ان الله ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم وغير ذلك على ما قالوا
على ما هو مقتضى سوق كلام المحشي والظاهر ان التكلم بعدوها في مباحث الصفات هي الاحوال امثال العالمية
والقادرية والمريدية وغير ذلك من الامور الاعتبارية ومباحث الافعال وهي مباحث التكوين من التخليق والترزيق
وغير ذلك والنبوة والامامة من مباحث الصفات بل جعلوا الكل منها مبحثا على حدة وان امكن ان يرجع
الكل الى الصفة مما فان الاحوال راجعة الى الصفات الغير الوجودية بل عينها والافعال الى الصفات الغير الوجودية

الذاتية

الغير الذاتية والنبوة بمعنى الانباء والامامة بمعنى نصب الامام على المسلمين راجعة الى الصفات الفعلية لكن
نقل عنه ونقل عنه ايضا فان قلت ذكر في اخر هذا الكتاب ان مقاصد علم الكلام مباحث والذات والصفات
والافعال والمعاد والنبوة والامامة انتهى لكن عد الامامة من المقاصد انما هو بالنظر الظاهر والا ففي التحقيق
انها من الفقهيات على ما اشار اليه بقوله على ان الامامة اه فاندفع ما قاله المحشي المدقق من ان بين هذا النقل
وبين الحصر المستفاد من قوله الا عند بعض الشيعة منافاة انتهى كما في شرح المقاصد ما حاصله لا نزاع في
ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة
من فروض الكفايات اذ هي امور كلية يتعلق بها مصالح دينية او دنيوية لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع
تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل احد ولا شك ان ذلك من الاحكام العملية لكن لما شاعت
بين الناس في مباحث الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات بارزة سيما من الفرق الفضحية الروافض
والخوارج ومالت كل منها الى تعصبات تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين
والقدح في الخلفاء المهديين مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم وافضليتهم كثير تعلق بافعال المكلفين
الحق المتكلمون من اهل السنة والجماعة هذا الباب بابواب الكلام وربما ادرجوه في تعريفه حيث قالوا هو
العلم الباحث عن احوال الصانع وصفاته والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام
انتهى فقد صرح بان جعلها من مقاصد علم الكلام انما هو لدفع اوهام اهل الاهواء في نقض عقائد اهل
الحق والقدح في شان اجلة الاصحاب رضي الله عنهم والذب عنهم والا فليست في الحقيقة من علم الكلام لعدم
تعلقها بالعقائد بل بالفروع ولعل لهذا قال على ان الامامة **قوله** على ان الامامة اه عدول من قوله فقد ذكر
بعد ما سلمنا ان الصفة تشمل الوجودية وغيرها يكون الشهرة بمباحث الصفات ثابتة ايضا بالنسبة الى
الامامة فانها في المسائل الفقهية لان مرجعها الى ان نصب الامام واجب على المسلمين يعصون لاجماع الى عمل المكلفين
لكنها من مقاصد علم الكلام بالنظر الى الظاهر كما عرفت من النقولين فيصح ان مباحث التوحيد والصفات
اشهر المباحث الكلامية اذ الامامة ليست مبحثا عندنا ولسيلها
قوله وان رجع الكل الى الصفة ما اذ لا شك في ان الاشهر ثابتة بالنسبة الى الاحوال والافعال والنبوة
فلا معنى لتحصيل هذا الكلام ههنا الا بيان انها من الفقهيات وذلك عبث ههنا فاقال المحشي المدقق من ان
كون الامامة من الفقهيات لا دخل له في اثبات كون الصفات المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية
على ما لا يخفى فلا معنى لجعله علاوة ههنا انتهى ويمكن ان يكون متعلقا بقول المحشي اولا اما عند من يقول
لان كون الامامة من المقاصد انما هو بالنظر الى الظاهر فالقائل بان موضوع الكلام اعم من ذات الله وصفاته
ما جعلها من المقاصد ايضا فيصح ان عندهم ايضا ان مباحث التوحيد والصفات مطلقا اشهر المباحث
الكلام لان مبحث الامامة منها ليس مشهورا مثلها هذا والظاهر ان الصفة اذا عمت عند القائل بان موضوع
ذات الله وصفاته لم يكن فرق بينه وبين القائل بان موضوعه اعم من ذات الله وصفاته لان الصفات
عند القائل الثاني لا بد ان تكون صفة وجودية والا فلا معنى للتعميم فظهر ان العلاوة علة من الحيض
الى الذروة كما لا يخفى على من له فطنة فاذن يكون النزاع بين القولين لفظيا فالاعتماد في تحقيق المقام
عند القائل الثاني على ما قبل العلاوة فتذكرها ولي من اراده فليفهم
الا عند بعض الشيعة فانهم زعموا ان مرجعها الى ان نصب الامام المتصف

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

بالصفات المخصوصة واجب على الله فيكون عندهم من المسائل الاعتقادية ونحن معاشر اهل السنة والجماعة
نقول نصب الامام علينا واجب سمعا لدفع مظنون اضرار وطغيان والله المستعان في الحل ما تزل ونشا

قوله ولا في عهد الصحابة والتابعين اه قال المحشي المحقق هذا انما يصح اذا لم يكن ابو حنيفة من التابعين كما
يشعر به عبارة الفتاوى السراجية والا فقد صنف الفقه الاكبر في الكلام انتهى اقول قد صرح الحافظ
السخاوي في شرح الالفية العراقية ان ابا حنيفة رح ليس له رواية عن الصحابة وان اشتهر بين الناس انه اخذ
العلوم عن بعضهم فعلى هذا نقول انه قد صنف الفقه الاكبر في زمان اتباع التابعين سواء قلنا انه من صغار
التابعين او رأى بعض الصحابة كانس رضي الله عنه او لم يدركهم ومراد المحشي ههنا من قوله ولا في عهد الصحابة والتابعين
ان التدوين لم يكن في زمنهم وان كان المدون منهم فافهم الفرق قوله لما انهم لا انهم الواضعون الاحكام
الشرعية لوضح ارشاد المسترشدين فلو كانت لتدوين الاحكام الشرعية شرف وعاقبة حميدة لفعلوه كذا
نقل عنه ومحصل الدفع انهم قد وضعوها ولكن لم يدونوها لان الارشاد يحصل في ذلك الزمان بدون المر
التدوين لقلة الوقايع والاختلاف فلما كثرت بعد زمانهم مست الحاجة الى التدوين والترتيب بالابواب
والفصول وهي وان كان بدعة لكنها حسنة فان الزمان مختلف والاستعدادات متفاوتة فقد يقتضي
الوقت مصلحة يجب على اهله رعايتها وان لم يكن الشان ذلك فيما سلف على ان العلوم انما تتكامل
بتلاحق الافكار وحقايق الاحوال انما تتجلى بعد تصادم الاراء وبهذا ظهران قوله ثم في هذا المقام
الا ان حدثت الفتن اه الظاهر قبله ان يقال فلما حدثت او ثم حدثت اه قوله هذا مع ما عطف عليه وهو
قوله ولقلة الوقايع وردفه هذا هو الظاهر والقول بان هذا عطف على قوله ببركة بناء على اتحاد مؤدى
الباء السببية واللام التعليلية ليس بشيء لان هذا يقتضي ان قلة الوقايع مدخل في كون صفا عقايدهم
صافية ولو كثرت لكدرت عقايدهم فتأمل عن ذلك الاثر اه البحر الزخار لا يتكدر بوقوع النجاسات
فيه والصحابة وكذا التابعين رضي الله عنهم مما يجب صونهم عن امثال هذه المعاني فالحق انه معطوف على قوله صفا
عقايدهم وان زعم المحشي المدقق ان عطفه على ببركة اه ظاهر وان كان الاول اظهر قوله قدم عليه للاهتمام
ای للاهتمام بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل الذي هو الاصل ومثل وروده في حكم ابتداء مدللا فانه لا يعوض
به الشبهة في اول الامر ومثل كون الغرض بالسبب لا بالحكم وامثال ذلك انتهى ومثل ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل
ولا انتظام الكلام على احسن النظام وتنسيق على اكمل الانتظام يقتضي هذا التقدم كما يظهر للناظر العارف
باساليب الكلام قوله لا لما يتوهم من عدم الشرف اشار الى ان الاختصاص اضافي بالقياس الى ما يتوهم من
عدم الشرف والعاقبة الحميدة لا حقيقي بمعنى انه ليس لو تسقطنا عن الشروع وجه سوى ما ذكر من الصفاء ورد به
كذا سرد المحشي المحقق وفيه ان كونه اختصاصا اضافيا بالنسبة الى ما توهم من عدم الشرف اما قلبيا وهو الظاهر
من سوق السؤال او قلبا افرادا وهو المحتمل ايضا ظاهر ههنا ولا يحتمل ان يكون الاختصاص ههنا حقيقيا فاي
فايدة في نفيه بالمعنى الذي ذكره ثم لو فرضنا امكن ههنا فانما هو من قصر الموصوف على الصفة وهو قد صرحوا بان
هذا القسم من الحقيقي لا يكاد يوجد لتعذر الاحاطة بصفات الشيء فتدبر قوله مع انه من التابعين قال المحشي المحقق
فيه ان مالك من اتباع التابعين على ما قاله في التقريب في تمثيل رواية الاكابر عن الاصاغر واتباع من تابعه كالزهري
والانصاري عن مالك وانا اقول لا اشك ان مالك رحمه الله من صغار التابعين على ما صرح في الكتب المالكية
وقد سمعناه مرارا كثيرة عن شيخي وسندي الشيخ الصالح الفاضل المالكي العمري المدني وهو جبل من الجبال في

علم الاسانيد

في علم الاسانيد والانساب قايلا بانه من صغار التابعين ومن كبار تبع التابعين ثم ان السيوطي صرح في بعض تصانيفه ان الامام مالك رحمه الله ما ثبت له رواية عن الصحابة وان اشتهر خلافه وقد صرح
به شيخنا العلامة ايضا مع كونه مالكيا ولو فتشت كتاب الموطأ لا تجد له رواية عن صحابي ولو كان
له رحمه الله لروي البتة فعلى هذا فالذي يظهر من كلام المحشي ان مالكا رحمه الله مع كونه كا يجاد وقوع الفقه
في زمان التابعين منظور فيه الراوي عن الصحابة منظور فيه لان ذلك يقتضي روايته عن الصحابة وقد
عرفت انه لم تثبت الا ان يقال مراده انه دون الفقه في زمانه وهو زمن اتباع التابعين لما مست الحاجة
وان كان من التابعين اذ لا شك ان العصر للصحابة او امضى يكون العصر الاخر للتابعين ولا يبعد من زمانهم
فاذا عرفت هذا والحاصل انه دون الفقه لاجل اتباع التابعين ولمن بعدهم وان كان نفسه من تابع التابعين
صغيرا وتبع التابعين بعد انقراض عصر الصحابة فكان من كبار اتباعهم ولعل في قوله في زمن اتباعهم اشارة
اشارة فاذا عرفت هذا فتدوين الامام الاعظم رحمه الله الفقه الاكبر في الكلام من هذا القبيل ليس الا على انا
نقول تدوين العلمين المذكورين من الامامين ليس كتدوين من بعدهم من ترتيب الابواب والفصول وتمهيد
القواعد والاصول وكلام الشارح فيه كما لا يخفى على الناظر في الشرح يحمل ذلك التدوين ليس الا بعد انقراض
العصرين فقد طلع الصباح لذي العينين قوله كان علم الفقه يقتضي معرفة الاحكام حيث عرف نوع منه العلم بالاحكام
الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية او كما روي عن ابي حنيفة رحمه الله معرفة النفس ما لها وما عليها والحاصل ان الفقه
لما كان عبارة عن ادراك الاحكام وتصديقها كان المعنى وسموا اسما اي تصديق الاحكام الشرعية يفيد تصديق
الاحكام الشرعية فيلزم اتحاد المفيد والمفاد وهو باطل بل الفقه انما هو العلم بالاحكام الشرعية ولذا عرفوه بانه
العلم بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية قوله قلت المعرفة ههنا اه يعني ليس المراد بالمعرفة ههنا
هو التصديق حتى يلزم المحذور بل هو عبارة ههنا عن المسائل فان العلم قد يطلق على التصديق بالمسائل
يطلق ايضا على نفس المسائل فالمعرف بالتعريف المشهور هو الفقه بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف ههنا
في عبارة الشارح هو الفقه بمعنى المسائل انفسها فالمعنى وسموا المسائل الدالة التي يفيد العلم بالاحكام
عن ادلتها التفصيلية بالفقه وتقييد المسائل بالدالة لانها المفيدة للعلم بالاحكام عن ادلتها التفصيلية
لا المسائل انفسها ومعنى الافادة المذكورة ان من طالع تلك المسائل ووقف على دلائلها حصل له معرفة
احكام تلك المسائل عن دلائلها وهذا القدر كاف لصحة الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالي
يعني ان من طالع خبر الرسول مع دليل صدقه وهو ان هذا خبر من ثبت رسالته بالمعجزة وكل خبر هذا شانه
فهو صادق حصل له العلم بحكم ذلك الخبر علما استدلاليا
الكتاب هذه المعاني في تحصيل الاولى لكان هذا حاصل ما نقل عنه ههنا وفيه بحث فان الافادة غير لازم
للحصول وكلامنا في الافادة فكيف يفيد المسائل مع ادلتها العلم بتلك الاحكام وان حصل من مطالعتها
ذلك فان اراد بمطالعة المسائل مطالعة الفاظها الدالة عليها كما هو الظاهر من لفظ المطالعة فقد جعل
المسائل عبارة عن الفاظها ولا يخفى ما فيه وان اراد بها ملاحظة انفس المسائل فلا يكون ذلك الا بان يتعلق
العلم بها فيكون ذلك عين المفاد ثم ان قياس هذا المقام على قولهم خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي قياس مع الفارق

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

اولا شك ان التوجيه للعلم الا مستند لان ههنا انما هو مطابقة النسبة ذهنا للخبر مع دليل صدقه فان يكون
وان ههنا وايضا [illegible] غير ملايم لسوق كلام الشارح الصلوة ... لا تعرف ان الفقه بهذا المعنى يوجد في الفقه
البته مع ان الشك في صحة بيان التدوين الصادر من اهل السلف سيما وقد وقع التدوين عن مثل مالك
على ان الفقه بهذا المعنى في المجتهد غير مسلم لانه في صدد استنباط المسائل عن الادلة فكيف يمكن ان يقال له انه لو
وقف على ادلتها حصل له العلم بالاحكام فالحق ان هذا التوجيه غير ملايم لسوق كلام الشارح الا ان يقال التسمية
المذكورة منهم بالنظر الى معلوماتهم الحاصلة للمتقدمين التابعين لهم بالمطالعة لا بالنظر الى علومهم القائمة
بهم هذا وفي قوله عنه الشارح يراد بالاحكام المعنى الاول من المعاني الثلثة انتهى يعني النسب التامة الخبرية
انما يعلم ايجابها وسلبها النسبة فقط واما عدم ارادة خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير فلانه
يلزم الاستدراك في قيد العملية ح ه والظاهر ان المراد بالادلة السمعية فيكون المراد بالعملية العملية الشرعية فلا حاجة
الى قيد الشرعية وح في التعريف لاخراج الاحكام العملية الغير الشرعية كمسائل الحكمة العملية هذا ولك ان
تقول ان سوق الكلام يخرج مثل تلك الاحكام فلا حاجة لتحرير المرام قوله ولك ان تقول اي في الجواب عن السؤال
المراد بما في قوله ما يفيد العلم بالاحكام الكلية مثل الصلوة واجبة والصوم واجب لان الفقه والمراد بالاحكام العملية
الاحكام الجزئية المخصوصة بالاشخاص مثل الصلوة واجبة على زيد بفريضيتها فان المعرفة اليها لانها تستعمل في الجزئيات
في المعنى وسموا العلم بالاحكام الكلية المتفرع للعلم بالاحكام الجزئية بالفقه وكيفية الافادة ظاهر ان الكليات
تنطبق على احكام جزئياتها على ما قرروه فح لا شك في صحة التعريف ومطابقته لما هو المشهور هذا وفيه بحث اما اولا
فكما قال الفاضل المحشي من ان هذا التوجيه وان كان صحيحا في نفسه لكنه لا يناسب ما ذكر قبيلا بعدم فهم قوله ومعرفة
احوال الادلة اجمالا في افادتها الاحكام لان هذا القول صريح في ان الاحكام العملية انما تستفاد من ادلتها على ما هو
صريح قوله في افادتها الاحكام فحمله في هذا التوجيه وان زعم المحشي المحقق انه يدفعه فيما سيأتي بما حققه لكنه قد
اختلف وعود فراجع كلامه واما ثانيا فلان المأخوذ من الادلة التفصيلية هي الاحكام الكلية على ما عرفته لا الجزئية
فكيف يصح ح قوله معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية والجواب بان الاحكام الكلية اذا كانت مأخوذة
منها فيكون جزئيات تلك الاحكام مأخوذة منها بالواسطة ليس بشيء اذ لا كلام في ذلك وانما الكلام في ان هذا
التعريف ح يقتضي ان المأخوذ من الادلة التفصيلية هو الاحكام الجزئية لا غير على ان المقصود افادة الخاصية الا
الادلة العملية الاحكام الكلية فقط مع انه لا دليل على اعتبار الواسطة واما ما قال المحشي المحقق من انه يمكن ان
ان يكون قوله عن ادلتها حالا من ضمير يفيد فالمعنى ما يفيد العلم بالاحكام الكلية المتفرع لمعرفة الاحكام حال كون العلم
بتلك الاحكام الكلية مأخوذة عن ادلتها التفصيلية فقيها ففيه ان هذا خلاف الظاهر فلا تؤخذ في اعتبار تلك القيود
الى اخر التعريف اذ لا شك ان الاحكام مأخوذة عن ادلتها بل ربما تشعر خلاف الواقع واما ثالثا فلان
الواقع في التعريف لا بد وان تكون مدخلة او مخرجة او موضحة فاي فائدة في افادة تلك الاحكام الكلية للاحكام
الجزئية ولا شك ان الافادة المذكورة من شأن الكليات فلا فائدة في اعتبارها اصلا واما رابعا فلان الاحكام
العملية ههنا من اقسام الاحكام الشرعية التي جعلها الشارح مقسما في كلامه فالظاهر ان المراد بها الاحكام العملية الكلية
ليوافق كلامه ذلك على ان هذا التوجيه وان امكن ههنا في الفروع لكن اجراؤه في الاصوليين سيما في الاصل الاصيل مشكل جدا

قوله وقد يقال التغاير الاعتباري كاف في اطلاق لفظ الافادة بان يقال العلم بالمعنى المذكور له معنا
اعتباران اعتبار قيامه بالعالم من حيث هو هو مع قطع النظر عن صفاته بسبب تعلقه بامر من كونه صفة كمال
او مدح وغير ذلك واعتبار قيامه به مع اعتبار تعلقه بامر يكون بذلك صفة كمال او مدح مثلا فالعلم بالمعنى
المذكور بالاعتبار الاول مفيد لنفسه بالاعتبار الثاني وحاصله ان كون العلم من الصفات الكمالية مثلا امر زائد
على حقيقته مترتب عليه فيفيد ذلك الزائد بالنظر الى تعلقه بالمعلومات كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال
فانه من حيث قيامه بزيد من حيث هو هو مفيد لنفسه من حيث كونه صفة كمال بسبب تعلقه بالمعلومات وهذا
هو اللائح من عبارة المحشي ولعل هذا هو معنى ما قال المحشي المدقق فذات التصديقات من غير اعتبار حصولها في
النفوس مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفادة انتهى فمراده ان ذات التصديقات من حيث هي هي مفيدة ومن
حيث اعتبار حصولها في النفوس بسبب اعتبار تعلقه بالمعلومات يترتب عليها صفة زائدة فيكون مفادة والا
فظاهر لا يصدر عن الصبيان فضلا عن الفاضل البالغ الى درجة الامعان واما ما قال المحشي المحقق في توجيه المقام ان
العلم له تعلقان تعلق بالعالم وتعلق بالمعلوم فهو باعتبار تعلقه بالعالم وقيامه به مفيد لنفسه من حيث تعلقه
بالمعلوم وصيرورته الة لملاحظته ففي قولنا علم زيد يفيد صفة كمال العلم من حيث قيامه بزيد مفيد لنفسه من
حيث انه علم امر يخرج به علمه من القوة الى الفعل ويليق به ويحصل افادة قيامه به لخروجه من القوة الى الفعل
الكيفية انتهى ففيه ما فيه لانه على هذا يكون العلم المفيد عبارة عن المبدأ والملكة وهذا ظاهر من كلامه ولا بد تعقيب
المحشي كما ستعرفه فالوجه ما قررناه اولا وقد يقال في تقرير المقام يعني ان ثبوت العلم من حيث انه وصف من الاوصاف
يفيد ثبوته من حيث هو هو على عكس قولنا ثبوت العلم لزيد يفيد ثبوت صفة كمال انتهى فهذا وان افاد التغاير
الاعتباري لكنه بعيد عن كلام المحشي هذا ثم اقول فيه بحث اما اولا فلان اعتبار مثل هذا التغاير محض تكلف بارد
لا سيما في مقام التعريف واما ثانيا فلانه اي فائدة في اعتبار الافادة المذكورة في التعريف فالعلم بالاحكام كان حاصلا
الافادة على هذا التقرير فيكون التعريف لبيان ان الفقه من الصفات الكمالية وهذا لغو في مقام التعريف واما ثالثا
فلانه اذ لو كان العلم بالاحكام حاصلا قبل الافادة لكان التغاير بين المفيد والمفاد حقيقيا لا اعتباريا واما رابعا
فلان قوله عن الادلة التفصيلية يأبى عن هذا التوجيه قطعا كما لا يخفى على من له ادنى مسكة نقل عنه والاحسن ان يقال
ان المفيد هو العلم بجميع تلك الاحكام والمفاد علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما ذاتي لتغاير الكل والجزء
بالذات ومعنى الافادة استلزام معلومية الكل معلومية الجزء انتهى وفيه ما مر في بعض وجوه التوجيه الثاني
وفي هذا التوجيه قوله واما جعل المعرف بقوله ما يفيد معرفة الاحكام اه بمعنى ملكة الاستنباط وهي عبارة عن ان
يحصل عنده المبادي باسرها مع ما يتوقف عليه استخراجه منها ويسمى هذه المرتبة عقلا بالملكة او ملكة الاستحضار
وهي عبارة عن الاستحضار بالفعل بان ينظر في المبادي ويحصل منها مشاهدا اياه ويسمى عقلا مستفادا
بالقياس اليه واما عبارة عن ان يحصل له ملكة الاستحضار بعد غيبوبته متى شاء من غير تجشم كسب جديد و
ويسمى عقلا بالفعل والظاهر ان المراد ههنا هذا فالعلم كما يطلق على نفس المسائل والتصديقات كذلك
يطلق على الملكة الحاصلة منها كما صرح بذلك في شرح التلخيص وجعل كونه للملكة ارجح وقد قيل وهو صريح كلام
شرح المقاصد فيما يأباه قوله عن تدوين العلمين وترتيب الابواب والفصول وتمهيد القواعد لان الترتيب

This file was downloaded from QuranicThought.com

والتدوين لا يضاف الى الملكة عرفا سيما اذا اضيف التمهيد الى القواعد وهذا صريح في ان المعرّف هاهنا عبارة عن
المسائل كما قدمناه اولا بخلاف العلم فان تدوين معلومه يعد تدوينه عرفا نقلا عنه واما الجواب الثاني والثالث
فيلايمه السباق لان تدوين المعلوم يعد تدوين العلم عرفا وقد شاع ان يقال كتبت علم فلان وسمعته واما تدوين
الملكة فمما يأباه الذوق السليم انتهى وبالجملة فالظاهر هاهنا مجاز العلم المعرّف اما المسائل وهو الظاهر واما التصديقات
وهو ظاهر بالنظر الى المألوف حيث يعد تدوين المعلوم تدوين العلم عرفا واما تدوين المعلومات التي تحصل بممارستها
علومها الملكة فلا يعد تدوين الملكة عرفا بل ذوقا فلا يلتفت الى ما قيل هاهنا من انه يجوز ان يعد تدوين العلوم
التي تحصل بممارسة علومها الملكة تدوين الملكة كما يعد تدوين المعلوم تدوين العلوم انتهى وللفاضل الكلنبوي
كلام طويل هاهنا في ترجيح معنى الملكة على معنى المسائل والتصديقات طويناه على عزم فان شئت فارجع اليه قوله
فكيف يرد على اول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد فان المقلد اي غير المجتهد اذا طالع المسائل مع الدلائل يحصل له العلم باحكام تلك
المسائل عن ادلتها فيكون فقيها والاجماع على ان الفقيه هو المجتهد فقط قال العلامة العضد في شرح مختصر ابن الحاجب اورد على
حد الفقه انه ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام عن الادلة التفصيلية بالاستدلال
لانا لا نريد به العامي بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما يمكنه ذلك مع انه ليس بفقيه اجماعا وقال الشريف هنا
فان الفقيه عندهم هو المجتهد فلا يكون عالمه فقيها فظهر فساد ما قيل هاهنا من ان الفقه على اول الاجوبة هو المسائل
المدللة المفيدة لمعرفة الاحكام عن ادلتها التفصيلية واما المقلد فهو الذي حصل له المعرفة المفادة بلا دليل فلا يلزم
فقاهته على انه لو طالع المسائل المدللة ووقف على ادلتها التفصيلية لا يكون مقلدا بل مشتغلا بالاجتهاد في تحصيل المعرفة
بتلك المسائل انتهى والظاهر انه لو حمل العلم المعرّف هاهنا على الملكة لا يرد هذا السؤال لان العلم بالاحكام بهذا
المعنى لا يوجد في المقلد غاية ما يلزم ان لا يحصل الفقه بالمعنى المذكور لواحد منهم بعد المجتهدين والظاهر انه ليس بمحذور
هذا نقلا عنه واما على باقي الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات وتحصيل اليقين من الامارات
انما هو شأن المجتهدين لا غير وهذا التوجيه لا يتأتى في الجواب الاول كما لا يخفى انتهى فقوله واما على باقي الاجوبة
الثاني ان الجواب سؤال كأنه قيل هذا لا يرد كما يرد على الجواب الاول يرد على الجواب الثاني والثالث فان المقلد اذا
كان له علم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية عن ادلتها على تقدير الجواب الثاني او بمعرفة تلك الاحكام
الكلية عن ادلتها على تقدير الجواب الثالث يلزم ان يكون فقيها مع انه ليس بفقيه اجماعا لان الفقيه عندهم
هو المجتهد فاشار الى دفعه عنهما وحاصله انا نجعل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات اي الادلة الظنية ثم
فالمعنى الفقه هو العلم بالاحكام الكلية من اليقين بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية لليقين بالاحكام
الجزئية او بنفس تلك الاحكام عن الادلة الظنية ولا شك ان تحصيل اليقين بالاحكام عن الادلة التفصيلية مختص
بالمجتهد لا يوجد في غيره وذلك لان المجتهد اذا نظر في دليل ظني وحصل له ظن بحكم يجب عليه العمل بذلك
الحكم قطعا لانعقاد الاجماع على ان الحكم المظنون للمجتهد يجب عليه العمل وكثرت الاخبار في ذلك حتى صارت
متواترة المعنى وكلما وجب العمل به عليه قطعا يكون معلوما عنده قطعا لان وجوب العمل بطريق القطع فرع
العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن معلوما عنده لم يجب العمل به فاذا حصل للمجتهد ظن بحكم يكون معلوما عنده
قطعا فثبت ان تحصيل اليقين من الامارات خاص بالمجتهد لانعقاد الاجماع بوجوب العمل في حقه بخلاف المقلد

فان ظنه

فان ظنه لا يفضي الى علم لعدم انعقاد الاجماع بوجوب العمل في حقه بل انعقد على خلافه وهو ظاهر فيلزم كون المقلد فقيها
بهذا المعنى كذا قرره المحشي المحقق على منوال كلامه ويرد عليه انا لا نسلم انه كلما وجب العمل به عليه قطعا يكون معلوما عنده
قطعا قوله لان وجوب العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع ممنوع لم لا يجوز ان يجب العمل به عليه بما ادى اليه رأيه ظنا
بل الواقع هو هذا فان المجتهد يجب عليه العمل بالحكم المظنون الذي ادى اليه رأيه فوجوب العمل به عليه للاجماع المنعقد
على ذلك فوجوب العمل به عليه انما هو لذلك لا لكونه معلوما عنده قطعا كيف ولو كان الحكم معلوما عنده قطعا
لم يبق حاجة الى اخذ وجوب العمل به عليه في الدليل ثم ان تم هذا فانما هو على مذهب من قال ان كل ما هو مظنون
للمجتهد فهو حكم الله قطعا بمعنى ان كل مجتهد مصيب واما من قال المجتهد يخطئ ويصيب وهو المختار عند الجمهور
فلا يحصل عنده للمجتهد علم قطعي بالحكم المظنون بل يجب عليه العمل ويثبت الحكم بالنظر الى الدليل عنده وان لم يثبت
في علم الله قال الثاني في التلويح في هذا المقام بعد تقرير كلام طويل وغاية ما امكن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين
في شرح المنهاج هو ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل القاطع فكل حكم يجب العمل به قطعا يعلم قطعا
انه حكم الله تعالى والا لم يجب العمل به وكلما علم قطعا انه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعا فكل ما يجب العمل به قطعا معلوم قطعا
فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم قطعي والظن وسيلة اليه ثم قال وحله انا لا نسلم ان كل حكم يجب العمل
به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى لم لا يجوز ان يجب العمل قطعا بما يظن انه حكم الله تعالى فقوله والا لم يجب العمل به عين
النزاع وان بني ذلك على ان ما هو مظنون للمجتهد فهو حكم الله تعالى قطعا كما هو رأي البعض يكون ذكر وجوب العمل
ضائعا لا معنى له اصلا انتهى فتلخص من هذا ان تحصيل اليقين من الامارات للمجتهد انما يتم ان تم هذا الدليل فانما هو
على المذهب الغير المختار واما على ما هو المختار من ان المجتهد ليس بمصيب في كل حكم استنبطه لكنه يجب عليه العمل بما ادى
اليه رأيه فلا يتم وبهذا عرفت حال الجواب المنقول من المحشي ولا تلتفت الى ما تقول بعضهم هاهنا من ان قوله
وهذا التوجيه الخ جواب سؤال مقدر ايضا كأنه قيل هذا التوجيه مشترك بين الجواب الاول وبين الثاني والثالث
فلم خصصته بالاخيرين اجاب بان هذا التوجيه اعني حمل المعرفة على اليقين والادلة على الامارات لا يتأتى في الجواب الاول
في دفع الاعتراض المذكور بل مطلقا اذ يصير المعنى حينئذ المسائل المدللة المفيدة لليقين بالاحكام عن الادلة الظنية
بالفقه ولا خفاء في عدم صحته لان مطالعة المسائل مع الدلائل لا يفيد اليقين بالاحكام عن الامارات وان كان المطالع
هو المجتهد الا يرى انه لو ادى في الزمان الثاني الى خلاف ما ادى رأيه اولا ثم طالع المسألة التي ادى رأيه اليها اولا
مع دليلها لا يفيد له وجوب العمل للرأي الثاني فلا يفيد له اليقين بحكمه بخلاف تصديقه بحكم اولا فانه يفيد اليقين
به عن امارات ما دام ذلك التصديق باقيا واما اذا ادى رأيه الى خلافه فيزول هذا التصديق ويحصل له تصديق
اخر بحكم اخر فلا يفيد له مطالعة المسألة الاولى مع دليلها يقينا هذا فاندفع بهذا ما قيل ان هذا الكلام مبني على
عدم تقييد المسائل باليقينية الحاصلة من الامارات والا فلا سؤال ولا جواب كما لا يخفى انتهى لان مطالعة المسائل
مع الدلائل لا تفيد اليقين بالاحكام بل المفيد لذلك هو التصديق للمجتهد بالحكم من الدليل فما دام باقيا فاليقين
باق واذا زال زال اليقين وبالجملة المطالعة لا تفيد شيئا سوى حصول العلم مطلقا واما حصول اليقين من الامارات
ففي وقت الاستنباط ثم اذا دام دام واذا زال زال وتحقيق هذه المباحث في الاصول في مباحث الاجتهاد فبالك والعناد
بقي هاهنا شيء وهو ان التوجيه المذكور في الجواب الثاني مشكل ايضا لان العلم بالاحكام الجزئية حاصل في هذا التوجيه
عن العلم بالاحكام الكلية على ما سبق من المحشي لا عن ادلتها وهو ظاهر والعلم بالحكم الجزئي علم يقيني حاصل من العلم بالحكم

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

الظن الحاصل عن الدليل وليس العلم بالحكم الجزئي فيه حاصله عن الامارات حتى يجري فيه التوجيه المذكور فتحقق وان من
ما مشينا معهم في التقرير لكن فيه ما عرفته فافهم وانما اطنبنا الكلام ليتوضح حق المقام قوله وغاية ما يقال جواب
عن الايراد المذكور وحاصله انا لا نسلم ان المقلد ليس بفقيه بالمعنى المذكور بل ذلك معنى اخر للفقه غير ممكن حصوله
للمقلد ما دام مقلدا قوله والتوفيق بين هذين الاجماعين اي المتنافيين لان الاجماع على ان الفقه علم من العلوم المدونة
يقتضي ان يكون العالم المقلد الغير المجتهد العالم بتلك المسائل المدونة فقيها والاجماع على ان الفقه مختص بالمجتهد
يقتضي ان يكون المقلد المذكور غير فقيه عدم فقاهته ينافيه فوجب التوفيق بينهما ولا يحصل ذلك الا بان يجعل
للفقه معنيان احدهما يمكن حصوله للمقلد وهو العلم بالمسائل المدونة فبهذا الاعتبار يكون فقيها والثاني
لا يمكن حصوله له وهو تحصيل اليقين من الامارات فبهذا الاعتبار لا يكون فقيها اذ ليس له ذلك وهذا حاصل ما نقله
ههنا حيث قال اذ قد يطلق الفقه على العلوم المدونة وقد يطلق على العلوم الحاصلة من الامارات فالمعنى الاول
متحقق في فقاهة المقلد دون الثاني وحاصل الجواب منع بطلان اللازم انتهى وقد اشرنا اليه في القول السابق وتلخيصه
في التقرير هكذا ان اردت من لزوم فقاهة المقلد لزومها بالمعنى المختص بالمجتهد فاللزوم ممنوع وان اردت به الفقاهة بمعنى
العلم بالمسائل المدونة فاللزوم مسلم لكن بطلان اللازم ممنوع وفيه تقرير اخر لا يخفى على الفطن قوله بملاحظة الحيثية وقد قالوا
ان قيود الحيثيات معتبرة في تعريفات الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات لكنها كثيرا ما تحذف في اللفظ لوضوحها
قوله لا يكون الا استدلاليا فيكون حاصل التعريف هو ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن الادلة التفصيلية بالاستدلال
على ما صرح به الجمهور ههنا تحاصل كلامه في توجيه مرام الشارح ان الجمهور وان اخذوا قيد الاستدلال في تعريف الفقه
لاخراج مثل علم جبرائيل والرسول عليهما السلام لكن لا حاجة الى اخذه لان علمهما خارج عنه بالملاحظة المذكورة فيكون
في ترك هذا القيد تعريضا للجمهور في اخذهم القيد المذكور وان امكن التوجيه من طرفهم بنكتة لا تخفى قوله فانه بالحدس
يعني ان علم جبرائيل والرسول بالمسائل عن الدلائل المرتبة معها دفعة بدون حركة فكرية هناك واما علم الله تعالى
فخارج راسا اذ المراد من العلم العلم الحادث وان قيل بالتعميم في تقسيم العلم الى الضروري والنظري لكنه من قبيل ما حققناه
على ما حققناه في تعليقاتنا على الحواشي الفتحية التهذيبية قوله للرسول علم اجتهادي اه ذكر في اصول الفقه انهم
اختلفوا في اجتهاد الانبياء قيل لا يجوز لهم ذلك لقدرتهم على النص بالوحي وقال الجمهور يجوز ذلك لهم
وهل يجب قيل نعم لا وقيل نعم فاذا جاز او وجب هل يجوز لهم الخطاء في اجتهادهم او هم معصومون عنه في الاجتهاد قيل
بالثاني وقيل بالاول ويدل عليه قصة سليمان مع ابيه داود عليهما السلام كما نطق به قوله وداود وسليمان
اذ يحكمان الاية وفي الدليل عليه قصة اسارى بدر على ما في قوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى الاية لكن لم
يذهب احد منهم الى كون اجتهادهم كاجتهاد احاد الامة من التقرير على الخطاء بل ينبهون عليه قطعا فيؤيدون بالوحي
الالهي ثم ان هذا في امور الدين واما في امور الدنيا فيجوز الخطاء والسهو لقوله عليه السلام انما انا بشر مثلكم
اذا امرتكم بشيء من امور دينكم فخذوا به واذا امرتكم بشيء من رايي فانما انا بشر اي اخطئ واصيب كسائر افراد
البشر كذا فسره بعضهم وقد ورد في الصحيح انتم كما تشنون صدق رسول الله وورد ايضا في الصحيح انتم اعلم بامور
دنياكم فاذا عرفت هذا عرفت ان هذا السؤال انما يرد على مذهب من يجوز الاجتهاد للانبياء واما على مذهب
من لا يجوزه فلا قوله تعريف الاحكام يعني ان المراد بالاحكام جميعها فالمعنى سموا العلم بجميع الاحكام عن ادلتها
بطريق الاستدلال فلا اشكال بعلم الرسول لان علمه ببعض الاحكام وان كان بطريق الاستدلال لكن علمه عليه السلام

بجميعها

بجميعها ليس بطريق الاستدلال ثم اقول الظاهر ان مراده من الاستغراق هو الجملة المتناهية المضبوطة على ما حققه المولى
صدر الشريعة حيث قال ههنا لا يراد بالاحكام الكل المجموعي لان الحوادث لا تكاد تتناهى ولا انضباط لجميع احكامها
ولا يراد كل واحد لثبوت لا ادري ولا بعض له نسبة معينة بالكل كالنصف او الاكثر للجهل به ولا التهيؤ للكل اذ التهيؤ البعيد قد يوجد لغير الفقيه والقريب مجهول غير منضبط ولا يراد التهيؤ بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد
لان العلماء المجتهدين لم يتيسر لهم علم بعض الاحكام مدة حياتهم كابي حنيفة رضي الله عنه لم يدر الدهر والخطاء في اجتهاد
ولان حكم بعض الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساغ وايضا لا يليق في الحدود ان يذكر العلم ويراد به التهيؤ مخصوص لا دلالة للفظ عليه اصلا فلا بد ان يكون الفقه علما بجملة متناهية مضبوطة ثم قال فهو العلم بكل
الاحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليها من ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح
منها فالمعتبر ان يعلم في اي وقت كان جميع ما قد ظهر نزول الوحي في ذلك الوقت هذا كلامه فاللائق ان يحمل الا
الاستغراق في هذا المقام على هذا التحقيق حتى لا يبقى الاشكال ههنا اصلا لا هذا ولا غيره فلا تلتفت الى ما قالوا
قوله فتعين ما مر من الكلام اي من السؤال والاجوبة السابقة عند قوله ما يفيد معرفة اه اقول تحريرها موقوف على
حل العبارة فنقول قوله اجمالا تميز عن نسبة المعرفة الى الاحوال اي معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال بان يكون مختصا
بالقواعد الكلية غير متعلقة بدليل دليل ~~او حالا عن الاحوال والمؤدي واحد والظاهر هو هذا اي معرفة احوال الادلة الا~~
~~الاجمالية على ان يكون قوله الاجمالية صفة للاحوال لا للادلة لان المتبادر ان~~ المراد بالادلة ههنا هو الادلة التفصيلية
لان المفيد للاحكام انما هو الادلة التفصيلية فحرف في افادتها الاحكام متعلق بالادلة حال عنه اذ المفيد للاحكام انما
هو الادلة لا الاحوال وتحقيق هذا المقام ان المسائل الفقهية مستنبطة من الادلة المعينة تحتاج في استنباطها منها الى معرفة
احوال الادلة التي لا تنحصر في عدد يتمكن من ضبط تفاصيله فاحتيج الى معرفتها على وجه كلي اجمالي يرجع اليه عند قصد
الاستنباط ويسمى العلم بتعريفها على ذلك الوجه اصول الفقه فالمعنى ويسمى معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال الا
الاحوال الاجمالية للادلة في افادتها الاحكام بالكيفية فقوله اجمالا لاخراج معرفة احوال الادلة بطريق التفصيل لانها
متعددة غير محصورة مضبوطة كما عرفت مثل العلم بكونها خاصة قرينة او حادثة بسيطة او مركبة وكونها اسمية او فعلية
ماضوية او مضارعية الى غير ذلك ولولا ذلك لكان جميع العلوم علما واحدا اعني اصول الفقه ~~هذا بحسب الظاهر~~
~~لكن لما كان كون تلك الاحوال الاجمالية غير منضبطة ايضا وبعد قوله في افادتها الاحكام مخالفة~~ لهذا
~~الامر الكلي هو الذي يرجع اليه عند قصد الاستنباط الاحكام من ادلتها كما حققناه فلا يتوهم ان قيد الاجمال يغني~~
~~عن قوله في افادتها اه وان قوله في افادتها متعلق بالاحوال اذ الكل غير منضبط ولذا المفيد هو الادلة لا الاحوال~~
والمراد بمعرفة تلك الاحوال العلم بثبوتها للادلة اما لنفسها اما مطلقا كقولنا الدليل السمعي يثبت الحكم الشرعي او
مقيدا بوصف ذاتي نحو الدليل القولي يفيد الظن واما لنوعها اما مطلقا نحو الامر يفيد الوجوب او مقيدا نحو الامر له
المقارن بقرينة الاباحة يفيد الاباحة واما لعرض ذاتي له اما مطلقا نحو الخاص يوجب الحكم قطعا او مقيدا نحو الخاص
القولي يفيد الظن واما لنوعه عرض ذاتي اما مطلقا نحو المطلق يوجب الحكم مطلقا او مقيدا نحو المطلق المقارن بما يوجب
حمله على المقيد يوجب الحكم مقيدا فالعلم بهذه الاحكام الكلية يسمى اصول الفقه ففي هذا التعريف اشارة الى ان
موضوع اصول الفقه هو الادلة من حيث افادتها الاحكام على ما هو المختار عند الجمهور منهم صاحب الاحكام وان
تلك الاحوال اعراض ذاتية لها مثبتة لها في ذلك العلم اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا كان موضوع احوال الادلة معطوفا
على قوله معرفة الاحكام يكون المعنى وسموا ما يفيد معرفة احوال الادلة اه فيرد عليه ان اصول الفقه نفس

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

تلك الاحوال الاجمالية ولذا عرفوه بالعلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية عن ادلتها لا بما يفيدها
والجواب عنه مثل الاجوبة السابقة فنقول المعرف بالتعريف المذكور هو العلم بمعنى التصديق بالمسائل والعلم الموقوف هيهنا
نفس المسائل المدللة فالمعنى وسموا المسائل المدللة التي تفيد معرفة احوال الادلة بالفقه ولا شك في صحته فان من
طالع مثلا الامر للوجوب والنهي للتحريم والخاص يفيد القطع الى غير ذلك مع دلائلها تحصل له العلم باحوال الادلة
اجمالا اي الاحوال الاجمالية ولكن لا تقول المراد بما يفيد العلم بالاحوال الكلية الاجمالية الكلية مثل العلم بان الامر
وبقوله معرفة احوال الادلة العلم بالاحوال الاجمالية الجزئية مثل العلم بان صلوا للوجوب ولا شك ان العلم بان الامر
للوجوب يفيد العلم بان صلوا للوجوب لانه من افراده فالمعنى سموا العلم بالاحوال الكلية الاجمالية المفيدة لمعرفة
الاحوال الاجمالية الجزئية للادلة التفصيلية لكونها من افرادها كما عرفت باصول الفقه ويمكن الجواب بان التغاير الاعتباري
كاف في اطلاق الافادة وهو ظاهر واما حمل المعرف هيهنا على الملكة فسياق الكلام اعني قوله تدوين العلم ابى عنه
عنه هذا ولقد اتعب المحشي المحقق هيهنا في توجيه هذا المقام حيث قال اما حاصله ...
اجمالا اما تمييز عن نسبة المعرفة الى الاحوال على ان يكون المراد بالادلة الادلة التفصيلية واما حال من الادلة على ان يكون
المراد بالادلة في الادلة الاجمالية وان قوله في افادتها متعلق بالاحوال حال عنه ثم بين فوائد القيود ثم قال في تحرير الاجوبة
السابقة الجواب الاول السابق جيد هيهنا على ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالادلة والجواب الثاني مبني على ان يكون
قوله اجمالا تمييزا عن نسبة المعرفة الى الاحوال ثم بنى على هذا ما بنى وقد عرفت وفيه بحث اما اولا فلانه لا فرق بين ان يكون
قوله اجمالا متعلقا بالاحوال ... تمييزا عن نسبة المعرفة وان المراد بالادلة في الادلة التفصيلية
على كل تقدير ولا يجوز تعلق قوله اجمالا بالادلة على ان يكون المراد بها الادلة الاجمالية لانها لا تفيد الاحكام الشرعية قطعا
بل يتوصل بها الى استنباطها من ادلتها على ما حققناه ثم لا بد ان يكون قوله في افادتها متعلقا بالادلة حالا عنها على ان
قيد الحيثية كما اعترف به نفسه حيث قال والاولى ان يقال من حيث افادتها الاحكام لا بد ان يكون قيدا للموضوع اعني الادلة
واما ثانيا فلان جعل الجواب الاول من الاجوبة السابقة على تقدير وهو ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالادلة والجواب الثاني على
تقدير وهو ان يكون قوله اجمالا تمييزا عن نسبة المعرفة مما لا معنى له اذ الظاهر ان الاجوبة ... تجري هيهنا ولا تختص
باعراب دون اعراب على ما حققناه على انك قد عرفت فساد كون قوله اجمالا متعلقا بالادلة فالحق ان الاجوبة
كلها مبنية على شق واحد وهو ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالاحوال وتمييزا عن نسبة المعرفة ...
فلا معنى الموقوف الاجمالية ... من العلم بالجزئيات الحاصل من العلم بالكليات ... على ما مر في الجواب الثاني لكان
الجواب مرضيا وقد عرفت ما فيه ... فتامل تحيط باطراف الكلام **قوله** وقس عليه قوله معرفة العقايد يعني يرد
عليه الاعتراض السابق فان الكلام نفس معرفة العقايد ولذا عرفوه بالعلم بالعقايد الدينية من الادلة اليقينية
لا بما يفيدها والجواب بان الموقوف هيهنا هو المسائل والمعنى وسموا المسائل المدللة التي تفيد معرفة العقايد
الدينية من ادلتها بالكلام ولا شك في صحته فان من طالع المسائل الكلامية ووقف على ادلتها حصل له معرفة العقايد
الاسلامية من ادلتها او يقال التغاير الاعتباري كاف في اطلاق لفظ الافادة واما الجواب الثاني فلا يجري هيهنا كما قال
الفاضل المحشي لان العقايد الاسلامية اكثرها شخصية لان موضوعها ذات الله مثل الله واحد وعالم وقادر الى غير
ذلك فلا يتصور فيها ان يقال العلم بالعقايد الكلية يفيد العلم بالعقايد الجزئية واجيب عنه بان ما ذكر من فروع
القواعد والقواعد ان مبدأ العالم عالم وقادر وواحد ونوضح قول المصنف رحمه الله والمحدث للعالم هو الله الواحد القديم
فالعلم بهذه القواعد الكلية تفيد العلم بالعقايد الجزئية مثلا ان ذاته مع اي الجزئي الحقيقي عالم وواحد وقادر بناء

بناء على انه مبدأ وكذلك القاطع من ادعى النبوة واظهر المعجزة فانه يجب التصديق به وهذه القاعدة تفيد العلم بان
محمدا يجب التصديق به وقس على ذلك بواقيه انتهى وفيه بحث فان هذه القضايا اعني مبدأ العالم عالم وقدير الى غير ذلك
وان كان موضوعاتها كليات لكن لا شك في انها منحصرة في اشخاص فلا يجري فيها الانطباق اللازم في الجواب الثاني
مثلا ان العلم بان مبدأ العالم عالم لا يفيد الا ان الله تعالى عالم ولا يفيد غير هذا اذ ليس لمبدأ العالم فرد غير هذا وان
احتمل في العقل فكيف يجري فيه الانطباق وما فائدته فلا وجه لما قال المحشي المحقق من ان هذا التكلف لا يجري في المسائل
السمعية لكونه تعالى سميعا وبصيرا ومتكلما فانه ما ورد الدليل الاعلى ذاته والقول بعدم كونها من المسائل الكلامية خارج عن
الا وجه تسليم جريان هذا الجواب في ما عدا السمعيات لانك قد عرفت انه لا يتصور فيها الانطباق اللازم في الجواب
الثاني على انه يتصور الكلية في موضوعات المسائل السمعية وان كانت منحصرة في شخص فلا فرق بينها وبين غيرها
هذا فالحق ان الجواب الثاني لا يجري هيهنا مطلقا لكون مسائلها غير مشتملة على الجزئيات وان امكن تصور موضوعاتها
على وجه الكلية ولذا جزم المحقق الدواني في تعليقاته على الحواشي الشريفية الحاجبية بان مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم
كونها كلية هكذا ينبغي ان يقرر هذا المقام **قوله** عدة المواقف اوجه الشريف العلامة بانه كما ان للفلاسفة علما نافعا
في علومهم سموه المنطق كذلك لنا علم نافع في علومنا سميناه كلاما ولا يخفى انه في الظاهر وجه مغاير لكونه
للقدرة على الكلام لكن الشارح نظر الى ان كونه بازاء المنطق الا لم يكن باعتبار انه يفيد قوة على الكلام كما ان المنطق
يفيدها تلك القوة على النطق فهو لا يصير وجها موجها لتسمية باسم يكون بازاء المنطق اعني الكلام اذ الاشتراك
ح اما ان يكون في انهما نافعان وان كان نفع الكلام بطريق الفيض والاحسان ونفع المنطق بطريق الخدمة واما ان يكون
في استمداد العلوم منهما فان الكلام يستمد منه باعتبار المبادي والمنطق يستمد منه باعتبار ما يوضحها وكل ذلك
ليس مختصا بالكلام بل ذلك اقوى في الصرف والنحو فان نفعهما بطريق الخدمة والاستمداد منهما ايضا باعتبار
المبادي فهما اولى بهذه التسمية وان كان باعتبار افادتهما القوة المذكورة فهو لا يصير وجها آخر غير ما ذكره الشارح
فلذلك جمعهما هذا خلاصة ما قرره في توجيه مرامه ويرد عليه انا نختار الشق الاول ونقول الاشتراك
المذكور في هذا الوجه انما هو في المنفعة بان يكون نفع الكلام بطريق الفيض ونفع المنطق بطريق الخدمة ولا يخفى ان
هذا المعنى لا يوجد في الصرف والنحو وان وجد فيهما النفع في جهة الاستمداد منهما وح يظهر مغايرة هذا الوجه للوجه الذي
ذكره الشارح واما قول الشارح كالمنطق للفلسفة فلا يقتضي عد الوجهين وجها كما زعمه المحشي بل اعتبر هذا القيد
الشريف في شرح المواقف بعد تقرير صاحب المواقف هذا الوجه الذي ذكره الشارح حيث قال الشريف بعد على قياس ما قيل
في المنطق من انه يفيد قوة على النطق في العقليات والمخاصمات فقوله في آخر كلامه فيؤول الى كونه مورثا للقدرة
ايضا لان افادة كل منهما قوة على الكلام والمنطق دليل على ان اتحادهما القدرة على الكلام لا بحسبها عينه والانصاف انه
ليس في كلام الشارح اشارة الى جعلهما وجها واحدا الا ان يقال قصد بذلك تكثير الفوائد فاعتبر ذلك ادراج الوجهين
في هذا الوجه اذ هو اولى من اعتبار تركه مختارا اسما مع ان قوله كالمنطق للفلسفة ربما يشعر بذلك لان صاحب المواقف
لم يأت بذلك القول في هذا الوجه اي الوجه الذي ذكره الشارح هذا **قوله** اولا اي ابتداء اعني قبل الاطلاق على غيره
على ما هو معنى كلمة اولا المنونة ثم لما اقتضى هذا الاطلاق على غيره ثانيا وهو غير واقع دفعه بقوله ثم خص به اه وهذا
ظاهر وان خفي على المحشي المدقق وقال فيه ان الاطلاق عليه اولا يقتضي ان يكون مطلقا على غيره ثانيا وهو محل بحث انتهى
لشايع اما قيد الاول اه يعني لو لم يقيد به لزم احد الامرين اما ضياع قيد الاول في قوله اول ما يجب او ضياع ذكر

This file was downloaded from QuranicThought.com

وجه التخصيص في الثاني واما لزوم الامر الاول فظاهر لانه اذا لم يقيد به هذا القول بقوله اولا كان الاطلاق فيه اعم من
ان يكون ابتداء او ثانيا وهكذا فلا فائدة لقوله اول ما يجب اه لانه على هذا لو لم يكن الكلام اول ما يجب اه لاطلق عليه
ايضا فلا فائدة في اعتباره واما لزوم الامر الثالث ولظهور هذا الوجه لم يتعرض له المحشي واما لزوم الامر الثاني فلانه
اذا لم يقيد بقوله اولا وكان الكلام اول ما يجب لم يكن حاجة الى قوله ثم خص به لان كونه اول ما يجب يقتضي اطلاق
الكلام عليه لا على غيره فلا حاجة لقوله ثم خص اه وهذا معنى قوله اذ لا شركة في كونه اول ما يجب حتى يخص للتمييز
يعني ان اطلاق الكلام عليه لما كان لكونه اول ما يجب كان مختصا به اذ لا يشاركه الغير في كونه اول ما يجب حتى يحتاج
الاطلاق عليه الى بيان الاختصاص ليتميز عن سائر العلوم فظهر ان كلمة او في قوله او ذكر وجه اه لمنع الجمع لانه
على هذا اي على عدم التقييد اذا ضاع قيد الاول في الاول يحتاج الى بيان التخصيص للتمييز واذا ثبت قيد الاول في اول
الكلام لم يحتج الى بيان الاختصاص لحصوله من اول الكلام هذا واما اذا قيد قوله فاطلق عليه هذا الاسم بقوله اولا يضيع
قيد الاول في الاول ولا ذكر وجه التخصيص في الثاني اما الاول فظ لان الاطلاق اولا هو مقتضى كونه اول ما يجب واما الثاني
فلانه لما قيل اطلق عليه اولا ورد عليه انه لم يطلق على غيره ثانيا مع وجود سبب الاطلاق
هنالك وهو كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم دفعه بقوله ثم خص به يعني انه لم يطلق اسم الكلام على غيره ثانيا مع تحقق وجه
الاطلاق تمييزا له عما عداه فقوله ثم خص به اه جواب عن سؤال مقدر كما ترى في حاصل المعنى اطلق اسم الكلام عليه
اولا لانه اول ما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام ولم يطلق على غيره ثانيا مع وجود الداعي هنالك تمييزا له عما عداه فظهر
من هذا التقرير ان قوله اذ لا شركة اه دليل لقوله او ذكر وجه التخصيص واما الضياع الاول فظهور تركه فاندفع بهذا ما قال
المحشي المدقق من ان هذا القول انما يقيد لزوم ضياع ذكر وجه التخصيص والمدعى لزوم ضياع احد الامرين فالاولى ان يقال
اذ لو كان سبب هذا الاطلاق مجرد كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام فلا حاجة الى قيد الاطلاق الاول بالاول وهو ظاهر
وان كان السبب كونه اول ما يجب فلا حاجة الى ذكر وجه التخصيص اذ لا شركة في كونه اول ما يجب انتهى ووجه الاندفاع ظاهر
~~مما يمكن ان يكون دليلا على كلا الامرين اما على الثاني فقد عرفته~~ ونقل عن المحشي ههنا ان هذا تعليل لمعنى الفعل الذي
في حرف التفسير اي ~~افسر الاطلاق بالاطلاق~~ انتهى والظاهر ان هذه الحاشية منوطة بقوله اذ لو لم يقيد اي افسر الاطلاق بالاطلاق
اولا اذ لو لم يقيد به اه ويحتمل ان تكون منوطة بقوله اذ لا شركة اه اي افسر الاطلاق بالاطلاق اولا [illegible] لا شركة اه يعني لو لم
الاطلاق بهذا وابقى كلام الشارح على ظاهره من كون الكلام اول ما يجب لم يبق حاجة الى ذكر وجه التخصيص اذ لا شركة اه فيكون على
هذا شيئا الا كونه معلولا بعلتين وامره هين بان يكون قوله اذ لو لم يقيد به اه متعلقا بالتفسير المقيد وقوله اذ لا شركة
متعلقا بما هو المفهوم منه على ما اشرنا اليه ثم الظاهر انه مصروف الى التعليل الاول وصرفها الى التعليل الثاني وتوجيهه
بعيد هذا فلا يلتفت الى ما قيل او يقال ههنا **قوله** واما احتمال تسميته بالغير به اه جواب عن سؤال كانه قيل لا نم ضياع
وجه التخصيص في صورة عدم التقييد لانه وان لم يحتج اليه من هذه الحيثية لكن يحتاج اليه لدفع احتمال تسمية الغير بالكلام
لغير هذا الوجه من الوجوه المذكورة فاجاب بان ذلك الاحتمال قائم في باقي الوجوه ايضا فاوجه لذكره ههنا وتركه في الجميع
مثله في الوجه السابق اعني قوله ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات تقول غير الكلام من العلوم يحتمل ان يسمى
به لغير هذا الوجه فلا يتم هذا الوجه للتسمية فاللازم عليه ان يقول ثم خص به ولم يطلق عليه تمييزا فلما لم يذكر هنالك
غيره مما عدا هذا الوجه علم ان ايراده ههنا ليس لدفع احتمال تسمية الغير به لغير هذا الوجه بل لدفع تسميته احتمال الغير بهذا
الوجه وذلك لا يتم الا بان يقدر اولا ونشاء منه سؤال بكون هذا القول جوابا عنه على ما عرفته فيما سبق والتسمية
بالكلام

قوله فلما لم يجز ان يكون بلوغ غاية عدم التوضيح [illegible] ... اول الوجه

بالكلام اه جواب عن سؤال كانه قيل لم وسط وجه التسمية بين ذكر كلام القدماء وذكر كلام المتأخرين ولم يذكر
بعدهما والظ ان يؤخر عنهما واجيب بقوله والتسمية اه كذا فصل عنه وحاصله ان مبدأ تاليف الكلام وتدوينه لما
وقعت منهم ناسب ان يذكر وجوه التسمية عقيب ذكر كلامهم وان كان اكثر تلك الوجوه تليق بكلام المتأخرين فانهم
لا بين الجنة والنار اه اشارة الى رد ما وقع في كلام البعض غلطا منه بسبب عبارة اتم من انهم يثبتون الواسطة
بين الجنة والنار ليكون محلا لمرتكب الكبيرة لانه ليس بمؤمن ليكون محل الجنة ولا كافر ليكون محل النار يعني ليس مرادهم
باثبات المنزلة بين المنزلتين اثبات الواسطة بين الجنة والنار ليكون محلا للفاسق الذي ليس بمؤمن ولا كافر كما هو الظ
من العبارة ضرورة ان الفاسق عندهم مخلد في النار اذا مات من غير توبة كما هو المشهور من مذهبهم فهم لا يثبتون
محلا لمرتكب الكبيرة بين الجنة والنار وان اثبتوا الواسطة بين الايمان والكفر هذا فاندفع ما قيل من ان كون الفاسق
مخلدا عندهم لا ينافي ان يقولوا بالواسطة بين الجنة والنار لجواز ان يقولوا بذلك وهو يكون اهلها غير الفاسق
او يكون الفاسق لكن يدخل فيها اولا حتى يحكم الله بما يشاء انتهى لان مقصود المحشي دفع توهم ذلك البعض
ببيان الواقع وهم ما قالوا بذلك في الواقع وان جاز ذلك منهم **قوله** وقال بعض السلف اه الظ انه جواب عن
سؤال كانه قيل قد اثبت بعض السلف الواسطة بين الجنة والنار حيث قال الاعراف واسطة بين الجنة والنار
واهلها من استوت حسناته وسيئاته فالمعتزلة حقيقة اولى باثبات تلك الواسطة لاثباتهم المنزلة بين
المنزلتين فاجاب بانه وان قال به ذلك البعض لكن ما قال بدار الخلد فلا بد ان يكون مآل الجنة والمعتزلة
حكموا بخلود الفاسق في النار فليس الاعراف اولا واسطة عندهم كما عند بعض السلف فالحاصل ليس المراد هذا
وقيل حاصل الكلام ليس المراد من نفي الواسطة بينهما عدمها مطلقا بل المراد عدم واسطة تكون منزلة للفاسق
على سبيل الخلود انتهى وفيه حسن من انه ربط قوله وقال بعض السلف بما سبق ربطا حسنا لكن فيه ركاكة من جهة
انه يلزم فيه ان يقول المعتزلة بالواسطة وان لم تكن دار الخلد وذلك غير ثابت في مذهبهم فعلى هذا لكان
وقال بعض السلف ابتداء كلام لمجرد تحقيق ذلك المنقول مع تأييد ما لقوله لا بين الجنة والنار لكان له وجه واما
ما قال المحشي المحقق من ان الواو للحال اي والحال ان بعض السلف ايضا يقول بثبوت الواسطة بين الجنة والنار
لاثباتهم الاعراف فلا وجه لتخصيص واصل بن عطاء بهذا الاثبات وجعله سببا للاعتزال انتهى ففيه ما فيه اما
اولا فلان تخصيص واصل بن عطاء بهذا الاثبات انما هو لكون المباحثة معه فللتخصيص المذكور وجه ظاهر
واما ثانيا فلان الفرق بين اعتزال واصل بن عطاء وبين اثبات البعض تلك الواسطة واضح لا يخفى
على احد وان الاول اعتزل عن الجماعة باثبات الواسطة بين الايمان والكفر واما البعض المذكور من السلف
فتمسك بنص القرآن كما لا يخفى على اهل الفرقان واما ثالثا فلان قوله لكن مآلهم الى الجنة يابى عن مثل هذا
التوجيه كما لا يخفى على اهل التوجيه والحق ان ما يجول في ذهنه وهم فاسد كما لا يخفى على من هو ناقد **قوله** لكن مآلهم
الى الجنة اه قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم اي رجال من الموحدين قصروا
في العمل فيحبسون بين الجنة والنار حتى قضى الله بينهم بما شاء يعني ثم يدخلون الجنة بفضل الله وكرمه
وقيل اطفال المشركين الظ بقرينة المقابلة انهم يمكثون في الاعراف ابدا عند هذا القائل فهي دار الخلد لهم وعند المعتزلة
هم خدام اهل الجنة بلا ثواب كما سيصرح به المحشي وقد توقف فيه الامام الاعظم رحمه الله واما اطفال المؤمنين فهم من اهل
الجنة بلا نزاع **قوله** زمانه قريب من الرسل اه اما بتفقد النبي عليه السلام واما بعدم وصول دعوته اليهم

اشارة الى دفع التأمل في الحاصل المذكور

قوم كلام

جلهم

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

فانهم معذورون في الشرائع وان لم يكونوا معذورين فيما يتعلق بمعرفة البارى وقالت المعتزلة انهم معذبون بترك الواجبات لان العقل كاف في معرفة حسن الاشيا وقبحها قال المحشي المحقق ويرد عليهم قوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولهم ان يقولوا المراد بالرسول في الاية العقل فلا تقوم عليهم وكون اهل الفترة اصحاب الاعراف بدا مذهب بعضهم كما اشار اليه المحشي وقال الشيخ محيى الدين بن العربي قدس سره يحشر الله تع اصحاب الفترات والاطفال الصغار والمجانين يوم القيمة في صعيد واحد بمعزل عن الناس ويبعث فيهم نبيا من افضلهم وتمثل لهم نار ياتي بها هذا النبي المبعوث في ذلك اليوم فيقول لهم انا رسول الحق اليكم فيقع عندهم التصديق به ويقع التكذيب عند بعضهم ويقول لهم اقتحموا هذه النار بانفسكم فمن اطاعني نجا ودخل الجنة ومن عصاني وخالف امري هلك وكان من اهل النار فمن امتثل امره منهم ورمى بنفسه فيها سعد ونال الثواب العملي ووجد تلك النار بردا وسلاما ومن عصاه استحق العقوبة فدخل النار ونزل فيها بعمله المخالف ليقوم العدل من الله في عباده انتهى ولا ندرى ان هذا القول له رواية اوقال عن كشف كما هو حاله في كل ما قرره في كتابه هذا مروى عن رسول الله صلى الله تع عليه بطريق الرؤيا كما ادعاه في مفتتح كتابه الفصوص والله اعلم بحقيقة الحال **قوله** الكافر ينصرف عند الاطلاق اه حاصله ان الحسن رضي الله انما يثبت الواسطة بين الكفر الجهرى وبين الايمان لا بين الكفر المطلق وبين الايمان والمنافق عنده كافر مضمر فله منزلة بين المنزلتين اى بين الايمان وبين الكفر المطلق عنده واما المعتزلة فهم يثبتون الواسطة بين الايمان وبين الكفر المطلق فثبت الاعتزال عن المذهب الحسن لا يقال لم لا يحمل قول المعتزلة على ما قال الحسن رحمه الله بان يكون المراد بقولهم مرتكب الكبيرة ليس بكافر انه ليس بكافر مجاهر لانا نقول هو مناف لدليلهم الاتى حيث قالوا ان اهل الملة في اسما اهل الكبائر على اقوال فالخوارج يسمونه كافرين والمرجئة مؤمنين والحسن البصرى واتباعه منافقين فاخذنا المتفق عليه وهو الفسق وتركنا المختلف فيه وهذا الحقيقة اثبات امر مغاير للايمان والكفر والنفاق واما ما نقل عن بعض متاخرى المعتزلة من انا لا ننفي الايمان بمعنى التصديق واجراء الاحكام عن الفاسق بل ننفي استحقاق غاية المدح وهو الذى يسمونه بالايمان الكامل وهم ينفونه عن الفاسق وح لا يكون واسطة بين الايمان المطلق والكفر بل بين نوعي الايمان والكفر فكانه منه توجيه لمذهب الاعتزال وجعله متحدا مع مذهب اهل السنة ولا يخفى ان مثل هذا التوجيه غير بعيد عن المحقق المنصف وليس هذا رجوعا من مذهب الاعتزال الى مذهب الجماعة وان ادعاه بعضهم واما ما قيل يمكن حمل قول الحسن انه ليس بمؤمن ولا كافر بل هو منافق على انه ليس بمؤمن بالايمان الكامل بل منافق في الاعمال فالايمان المنفي هو الايمان الكامل الذى كان الكلام فيه فله منزلة بين المنزلتين عنده ايضا فكلام جيد ويكون مطابقا لما ذهب اليه الجماعة وهو الذى يقتضيه ظواهر الاحاديث الصحيحة مثل لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق حين يسرق وهو مؤمن على ما اول عليه اى اهل السنة وان رد المحشي المحقق بان هذا التوجيه مخالف لما نقل عنه من الاستدلال فانه قال ان اقدام الشخص على المعصية المقتضية العذاب يدل على انه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم فان من اعتقد في العقل ان في هذا الجحر حية لا يدخل يده في ذلك الجحر فان ادخل فيه علم انه كان لا يعتقد انتهى فان هذا انما يدل على نفي التصديق اليقيني لا على نفي التصديق مطلقا ضرورة ان من ظن في العقل ان في هذا الجحر حية ربما يدخل يده فيه لباعث لاحتمال عدم وجودها وادخال المذكور انما ينفي الاعتقاد اليقيني لا الاعتقاد مطلقا كما لا يخفى على اولى النهى فالحق ان التوجيه المذكور غير بعيد جدا مع لياقته بمنصب مثل الحسن رضي الله

لا يقال لا واسطة اه حاصله ان مؤمنات صغيرا اما ان يدخل الجنة او يدخل النار ولا واسطة بينهما فان دخل الجنة يثاب وان دخل النار يعاقب والا لم يكن الجنة والنار داري ثواب وعقاب فلا يصح قول الجبائي لا يثاب ولا يعاقب وحاصل قوله لانا نقول اه انا لا نسلم انه لو لم يكن من دخل الجنة مثابا ومن دخل النار معاقبا لم يكن الجنة والنار داري ثواب وعقاب لجواز ان يكون معنى كونهما داري ثواب وعقاب انهما لا يكونان الا فيهما لا ان كل من دخلهما يكون مثابا او معاقبا فيجوز ان يدخل الصغير الجنة والنار مع عدم الثواب والعقاب فيصح قوله لا يثاب ولا يعاقب ولما ورد عليه انه لا شك ان النار دار الجزاء كما يشهد به النصوص وان الظاهر ايضا ان الجنة دار الجزاء فكل من دخلها لا بد ان يكون مثابا فاك ولو سلم اى ولو سلم ان معنى كونهما داري ثواب وعقاب ان كل من دخلهما يثاب ويعاقب حكما لا نم انه كذلك بالنسبة الى مطلق من يدخلهما بل انما هو بالنسبة الى اهل الثواب والعقاب وهم المكلفون بناء على مذهبهم من ترتب الثواب والعقاب على الاعمال واما عندنا فهو ترتب عادى فيجوز ان يثاب بلا طاعة وان يعاقب بلا معصية على ما يجئ ولا يجوز ان يكون معنى كونهما داري ثواب وعقاب بالنسبة الى مطلق من دخلهما مكلفا او غيره وقد صح جوابا ان اطفال المشركين خدام اهل الجنة بلا ثواب لهم فلو جاز هذا لم يصح كلامهم فظهر ان الجواب على مذاقهم ذكره لا يخفى عليك ان كون النار دار الجزاء وان كون من دخلها معاقبا مما تظاهرت عليه النصوص ولم يقل احد ان من دخل النار لا يكون معاقبا وان قيل بعدم مثابية بعض داخلي الجنة كالاطفال عند المعتزلة فالظاهر في الجواب الاقتصار على ان دخول الجنة لا يستلزم الثواب فالعموم المستفاد من قوله ولو سلم اه منظور فيه ويدل على ما قررناه قوله وقد نص المعتزلة بان الا ان يقال المانع يكفيه الجواز **قوله** بناء كونهما داري ثواب وعقاب بناء على ان اضافة الدار الى كل من الثواب والعقاب بمعنى اللام واصل اللام الاختصاص فيفيد انهما موضوعان للثواب والعقاب وان امكن حمل الاضافة على الاضافة لادنى ملابسة فافهم **قوله** فالمراد اه الفاء للتفريع اى اذا نص المعتزلة بان اطفال المشركين يدخلون الجنة بلا ثواب وان المكلف اذا دخل الجنة يكون مثابا وجوبا مترتبا على الاعمال فالمراد بقول الاشعرى في مقام الالزام فادخل الجنة دخولا مثابا بها ومستحقا لها لان المكلف اذا دخلها لا بد ان يكون مثابا بطريق الاستحقاق عندهم كما يدل عليه السياق لان قوله الاول يثاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار يدل على ان المطيع اذا دخلها يكون مثابا بطريق الاستحقاق فلا بد ان يحمل قوله فادخل الجنة على ذلك **قوله** ولذا اى ولان الكلام السابق لما دل على ان دخول الجنة للمطيع بطريق الاستحقاق فرع الدخول ويترتب على الاعمال فرع دخول الجنة بقوله فادخل الجنة على الايمان والطاعة بقوله فاومن بك واطيعك اذ لا بد في دخول المطيع الجنة من ايمانه وطاعته ونسب الدخول الى نفسه الان الايمان والطاعة موجبان الدخول كما هو مذهبهم وان دخوله في الجنة انما هو من نفسه بطريق الوجوب لا من فضل الله وكرمه تعالى عن ذلك علوا كبيرا **قوله** وفرع عليه فدخلت اه يعني ان المراد من قوله حكاية عن الرب فدخلت النار دخولها معاقبا بها ومستحقا لها يدل عليه قوله يعاقب بالنار ولذا فرع دخول النار بقوله فدخلت النار على العصيان بقوله لعصيت ونسب الدخول الى المخاطب حيث قال فدخلت النار ولم يقل فادخلتك النار اشارة الى ان العصيان موجب الدخول وان دخوله فيها انما هو من نفسه بطريق الوجوب لا من انتقامه تع كما هو مذهبهم فظهر ان الكلمات التى قررها الاشعرى ههنا انما هي على مذاقهم على ما هو شان الالزام **قوله** ذهب معتزلة بغداد اه حاصله ان المعتزلة القائلين بوجوب الاصلح على الله تع اختلفوا في معنى الاصلح فذهب معتزلة بصرة الى ان الواجب عليه تع انما هو الاصلح في الدين بمعنى الانفع اى يجب على الله تع ان يعطي العبد ما هو انفع له في دينه فمنهم كالجبائي اعتبر في الانفع

This file was downloaded from QuranicThought.com

جانب علم الله قائلا انه يجب عليه تعالى ان يعطى العبد ما هو يعلم انه انفع له في دينه وان لم يكن انفع في نفس الامر ومنهم من اعتبر
ذلك وزعم انه يجب على الله تعالى ان يعطى العبد ما هو انفع له في دينه في الواقع ونفس الامر وهو تعريض العبد للثواب كان
بالفعل وان لم يكن ذلك انفع للعبد فيما يعلم من هذا العبد انه يكفر عند كونه مكلفا ويموت عليه فهذه الحكاية
الشريفة الاشعرية الزام لكليهما اما على الجبائي ففيمن مات كبيرا عاصيا واما على غيره من معتزلة بصرة ففيمن مات
صغيرا فيلزم البهت والالزام عليهما جميعا وذهب معتزلة بغداد الى ان الاصلح واجب على الله تعالى بمعنى الاوفق للحكمة
ونظام العالم فلا يلزم عليهم البهت والالزام لا فيمن مات كبيرا عاصيا ولا فيمن مات صغيرا اذ كل منهما اوفق للحكمة
واليق بنظامه وان لم نعلمها هذا فمقصود المحشي من هذا الكلام دفع ما قيل من انه يكفي للاشعري في تبهيت الجبائي ان يقول
المناسب بحق الكافر المعذب ان لا يخلق او يموت صغيرا او يسلب عقله لا حاجة الى ذكر الصغير وغيره في الحكاية
وحاصل الدفع ان مقصود الاشعري ابطال مذهب معتزلة بصرة واسكات الجبائي على مذهبه ومذهب غيره اذ ا
يمكن له ان يذهب الى مذهب الغير فوسع الدائرة حتى ذكر المطيع واما احتمال ذهابه الى مذهب معتزلة بغداد ففيه رجوع
الى طريق السداد فليفهم قوله بخلا او سفه لانه ان علم الله تعالى بما هو انفع للعبد في دينه فتركه يكون بخلا وان لم يعلم
يكون سفها يجب تنزيه الله عنهما كذا نقل عنه قال المحشي المحقق وفيه تامل والاولى ان يقال تركه بخلا او جهل اقول بل الاولى
ان يقول بخلا او سفه او جهل على ما لا يخفى من انك بهذا التعبير لانه ان علم ما هو الانفع للعبد فتركه ان كان لعدم مبالاة
يكون سفها وان كان لمنع منه يكون بخلا وان لم يعلم يكون جهلا هذا ولعل هذا ذلك المنقول من المحشي عن ثابت
والظاهر انه بعض النسخ بواو العطف بناء على ان الكلام في صورة علم الله بما هو الانفع له فنقول حينئذ لا يخلو عن كليهما
على ما قررناه بل نقول يصح كلمة او ايضا على ما اشرنا اليه قوله فلزمه ما لزمه اي لزمه امر عظيم لا يمكن له الخلاص عنه
وهو السكوت في مادة العاصي لان الواجب على الله تعالى على حسب عقله ان لا يخلقه او يميته صغيرا او يسلب عنه عقله ا
قال المولى العصام هاهنا دفع الزام الاشعري عن الجبائي بان له ان يقول الاصلح واجب على الله تعالى اذا لم يوجب تركه حفظ
اصلح فوقه بالنسبة الى شخص اخر فلعله كان اماتة الاخ الكافر موجبة لكفر ابويه واخويه لكمال الجزع على موته فكان
الاصلح لهم حيوته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح في حقه انتهى وهذا نظير ما فعل الخضر عليه السلام
من قتل الصبي حفظا لاسلام ابويه على ما قاله تعالى واما الغلام فكان ابواه مؤمنين فخشينا ان يرهقهما طغيانا وكفرا
ونظير مما ورد في بعض الاحاديث على ما رويناه عن البخاري رحمه الله ان رسولنا صلى الله عليه وسلم ما دعى على
قريش حين خالفوه وكذبوه وضيقوه وقد تسارع الله في اجابة دعائه وقضائه فلما تسلى قال عليه السلام اني
ارجوا من الله ان يخرج من اصلابهم من يؤمن بشريعتي ويقتدي بها فهذه موارد ثلثة ترك الاصلح في حقه الى
العبد حفظا للاصلح في حق اشخاص اخر اما الاولى والثالثة فظاهر واما الثانية فلانها وان لم تكن تلزم على
الجبائي لكنها تلزم على البعض من معتزلة بصرة ظاهرا وتندفع عنه بما دفع المولى المذكور من الجبائي لكن كل منهما
لا يدفع الالزام عن الجبائي ولا عن البعض على مذهبهما اذ كل منهما يقول بوجوب الاصلح اعطاء ما هو الاصلح
للعبد على الله تعالى سواء كان في علمه تعالى او في نفس الامر فترك الاصلح في حقه لاجل اصلح شخص اخر ظلم في حقه يجب تنزيه
الله تعالى عنه نعم لو كان المراد بالاصلح ما هو الاوفق للحكمة لتم الدفع المذكور فان الحكمة تقتضي فعل الشر القليل
لتحصيل الخير الكثير ولا شك في وجود الخير الكثير في هذه المادة اذا عرفت هذا فلو قال المولى المذكور في التقرير فلعله
كان اماتة الاخ الكافر موجبة لفوت كثير من الصلحاء من اولاده كما في كفار قريش على ما نقلناه فكان الاصلح لهم
حيوة ذلك

حيوة ذلك الكافر فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح في حقه لكان اولى لوروده في الاثر ولان الصورة
بعيدة جدا بل الظاهر ان ابقاء الاخ الكافر على كفره موجب لكفر ابويه لكمال شفقتهما عليه على ما هو
المستفاد من القصة الخضرية الا ان يقال انه مانع يكفيه الاستناد بحسب الغرض هذا ينبغي ان يقرر هذا المقام
واما ما قيل ايضا في دفعه بان الاشعري الجبائي لا يقول بان الاصلح او ايصال الانفع واجب عليه تعالى حتى يرد
عليه ما ذكر بل الواجب عنده اللطف والتمكين والاقدار عليه كاعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل وهذا
حاصل في حق العاصي فليس بشيء لانهم اوجبوا عليه تعالى امورا خمسة على ما في المواقف الاول اللطف وفسروه بانه
الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كبعثة الانبياء والثاني الثواب على الطاعة والثالث
العقاب على المعصية والرابع الاصلح للعبد والخامس العوض على الالام فالقول المذكور خلط بل خبط قوله
وبعضهم اي بعض معتزلة بصرة لم يعتبر جانب علم الله بل اعتبر الانفع في نفس الامر وقالوا يجب على الله تعالى ان يعرضه
للثواب والدخول في الجنان وهذا انفع في حقه في نفس الامر وان علم انه يكفر عند كونه مكلفا فلا يلزم عليهم
من مات عاصيا لان ما هو الواجب على الله تعالى تعريضه للثواب والتكليف وهو حاصل في حقه والكفر حاصل له
بقدرته واختياره على ما زعموا لكن يلزمهم ترك الواجب فيمن مات صغيرا لعدم التكليف في حقه ولا يدفع عنهم
ذلك بان يقال ان اماتة الصغير اصلح في حق ابويه لانه لو عاش عاش على الكفر ويكون سببا لكفر ابويه لكمال
شفقتهما عليه كما في القصة الخضرية فلحفظ هذا الاصلح ترك الاصلح في حقه فاماته صغيرا لانه يجب عليه تعالى
عندهم ان يعطي الله تعالى للعبد ما هو الاصلح في حقه والاماتة المذكورة ليست اصلح في حقه جدا وقد اشرنا الى هذا
المبحث فالالزام المذكور ثابت جزما ولا يرد عليهم من مات كافرا ولم يصل اليه دعوة نبي قط بانه
ترك ما هو الاصلح الواجب عليه تعالى في حقه لان تعريض الثواب الواجب عندهم ليس بموقوف على ارسال
الرسل لانهم قالوا العقل كاف في معرفة الاشياء وقبحها ومدار التكليف عليه وان كان ارسال الرسل لطفا
يقرب العبد الى الطاعات وان ورد عليهم من مات مجنونا كما ورد من مات صغيرا كذا اشار اليه المحشي المحقق
لكن يمكن ان يدفع من مات مجنونا بان تعريض العبد للثواب انما يكون اذا كان اهلا والمجنون ليس كذلك
كما لا يخفى قوله لكن بمعنى الاوفق للحكمة يعني ما يقتضيه الحكمة الازلية وتدبير نظام العالم يجب على الله فعله وتركه
قبيح سواء كان فيه نفع للعبد في الدين او في الدنيا او في كليهما او لم يكن فيه نفع لا يرد عليهم شيء مما ذكر لانه تعالى
لا يسئل عما يفعل قوله وهم الاشاعرة اصحاب ابي الحسن علي بن اسمعيل بن سالم بن اسمعيل بن عبد الله بن بلال
ابي بردة بن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا اي كون اهل السنة والجماعة هم الاشاعرة
هو المشهور في ديار خرسان والعراق والشام واكثر الاقطار كمصر وغيره هذا هو المشهور الظاهر من العبارة و
واشار اليه الناظرون ويحتمل ان يكون المراد بالاشاعرة مطلق الفرقة الناجية اشعرية كانت او ماتريدية ور
ويكون المعنى حينئذ اي كون اهل السنة والجماعة هم الاشاعرة بطريقيه هو المشهور في هذه المواضع و
ضروري ان اهاليها اشعرية بعضها وبعضها ماتريدية وان كان في ديار ما وراء النهر مختصا بالماتريدية هذا
قوله واصحاب ابي منصور الماتريدي وهو تلميذ ابي نصر العياض تلميذ ابي بكر الجوزجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني
من اصحاب الامام الاعظم ابي حنيفة رحمه الله كذا في شرح المقاصد وقد سرى مذهبه الى اكثر الاقطار لا سيما في بلاد
الروم كما اشرنا اليه وبين الطائفتين اي الاشعرية والماتريدية اختلاف في بعض المسائل كمسئلة التكوين ومسئلة
الاستثناء ومسئلة ايمان المقلد ونحو ذلك الى اثنى عشر مسئلة على ما في بعض الرسائل او ازيد والمحققون من الفريقين

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

لا ينسب احدهما الاخر الى البدعة والفساد **قال الشارح العلامة** ثم لما نقلت الفلسفة وهي الحكمة وهي
وهي علم باحوال اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية وهي ثلثة اقسام لان الموجود
ان كان مستغنيا عن المادة في الوجود الخارجي والذهني فالعلم الباحث عن احواله يسمى الالهي والفلسفة الاولى
والا فان احتاج اليها في الوجودين فعلمه يسمى بالعلم الطبيعي وان احتاج اليها في الوجود الخارجي دون
الذهني فهو العلم المسمى بالرياضي هذا محصول كلامه الخ ههنا انه لما كان مبنى الكلام على الاستدلال بوجود
الممكنات المحدثات واحوالها على وجود المحدث واحواله لاجرم شارك العلم الالهي والطبيعي في كثير من
المباحث ولذلك خاض فيها الاسلاميون ولما كان نظر العقل في الكلام مقتفيا اثر هداه وفي الفلسفة ما
مكتفيا بما يهواه وقع الخلاف بين العلمين في اهوائها واوهامها الفلسفية وصار تلك الاوهام شبها على قواعد الكلام
فاوردها المتكلمون ليبينوا ما فيها من الخلل ويثبتوا العقول القاصرة عن الزلل ولما كان للاوهام ارتباط ببعض
اخر جر ذلك الى ادراجه وهلم جرا حتى خاضوا في الرياضيات فهذا هو العلم الذي ادرج فيه معظم الطبيعيات
والرياضيات بحيث لا يكاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات هو الفن الموسوم بالكلام
فيما بين المتأخرين هذا قوله وهلم جرا عطف على قوله خلطوا بالكلام اه اما بناء على ما جوزه النحويون من
عطف الانشاء على الاخبار وبالعكس وان لم يجوزها المعانيون واما من قبيل عطف القصة على القصة ولا
يلتفت فيها الى الاخبارية والانشائية ويحتمل ان يكون معطوفا على مقدر اي استمع ما نتلوه وهلم جرا هذا وجعله
معطوفا على خاضوا بعيد وابعد منه عطفه على خاض بل سهو اذ لا معنى للتاخير عن الجزاء لكونه من تتمة الشرط
وقوله هلم بفتح الميم اي احضر وهو اسم فعل لا ينصرف عند اهل الحجاز وفعل يؤنث ويجمع عند بني تميم واصله
عند البصريين ها لم اي اقصد حذفت الالف وعند الكوفيين هل ام حذفت الهمزة بالقاء حركتها على اللام
وهو بعيد لان هل لا تدخل الامر ويكون متعديا كما في قوله تعالى قل هلم شهداءكم ولازما كقوله تعالى هلم الينا
وجرا مصدر جر بمعنى جذب فحاصل هذه المبالغة في التعداد **قال الشارح العلامة** وما نقل عن بعض
السلف اه هذا اشارة الى الجواب ما قيل انكم ادعيتم ان هذا العلم اشرف العلوم فلو كان كذلك لما منع السلف
عن مباحثته وقراءته وقد نقل المنع عن الشافعي رضي الله عنه ومالك واحمد رحمهم الله وجميع اهل الحديث وعن ابي يوسف
من طلب الدين بالكلام فقد تزندق اجاب عنه بقوله فانما هو للمتعصب في الدين اه فقد جعل المنع عن الاشتغال
بعلم الكلام مقصورا على اربع طوائف الاول من هو متعصب يقصد به ترويج مذهبه فيحرم بذلك تحقيق الحق
في مطالبه الثاني من لم يرزق فطنة تفي بتحصيل اليقين فتطرح في سباديه بفضي الى التشكك في قواعد الدين فعليه
ان يتسم بسمة العاجز ويتدين بدين العجائز الثالث من هو معوج الذهن يخطي طريق اليقين فعوضه من الاشتغال
بمقاصده التمكن من ابطاله ورده وقد نقل عن السلف ان تعلم علم الكلام وراء قدر الحاجة منهي عنه كما قد روي
عن حماد بن ابي حنيفة انه كان يتكلم في الكلام فنهاه ابوه عنه فقال له حماد قد رايتك تتكلم فما لك تنهاني فقال
يا بني كنا نتكلم في الكلام وكل واحد منا كان الطير على راسه مخافة ان يزل صاحبه وانتم تتكلمون وكل واحد منكم يريد
ان يزل صاحبه فمن كان يريد ان يكفر صاحبه ومن اراد ان يكفر صاحبه فقد كفر قبل ان يكفر صاحبه وقد ورد
في الخبر الصحيح انه عليه السلام خرج يوما على الصحابة وهم في بحث القدر فغضب حتى احمر وجهه فقال ابهذا امرتم
ام بهذا ارسلت اليكم انما هلك من كان قبلكم حتى تنازعوا في القدر لا يقال هذا الحديث يدل على النهي عن البحث
مطلقا لانا نقول لا نم ذلك بل الظاهر ان نهيهم لئلا يقع اكثرهم في الغلط والهلاك والا فلا معنى لنهي كلهم
عنه واما ما قاله الامام الرازي من ان الايات والاحاديث الدالة على اثبات الصانع وصفاته والنبوة والرد
على المنكرين كثيرة فكيف قيل انه منهي عنه ففيه انها وان كثرت انما وردت على وجه الاجمال ونهي السلف انما ورد

عن تفصيلها بالدرس وتتبع الطرق فيها فانها تغلب بقسوة القلب فلهذا يقال الزنادقة تاركوا الصلوة ومرتكبوا الكبائر
ومضيعو الوقت بما لا يعنيهم وايضا في الاطلاع على تفاصيلها ودقايقها زيادة فضل ينشأ منه البغي والكبر والجدل
ناظرهم ولذلك ذلك بسبيل السفه نعوذ بالله من مكره ولذا قال حجة الاسلام ينبغي ان يخصص في تعليمه وتعلمه من فيه تلك خصال
التجرد والزهد والتقوى وبالجملة فهو واجب على اهله وحرام على من ليس اهله هذا الرابع من الطوائف الاربعة من توغل في
الخوض في الحكمة فيقع في ظلمات الفلسفة فربما يعجب بفكره ورايه والحق من وراء ذلك وهذا اكثر في زماننا هذا حتى لم يبق
لاخوان الزمان اعتناء بالايات والاحاديث في مقاصدهم بالاستدلال بالايات والاحاديث ولا يفتح افواههم
في تحقيق العقايد الدينية الا بحجج منها شرك للقصر كانه حبالة صفر فكان من شهوات الفلسفة واهوائهم التي
بهم تحيث لا يمكن ان ينقلعوا منها فكان نار حرمان من الحق بطنت فيهم على ما قال النبي عليه السلام النار حجبت
بالشهوات فلا تخرج من بطونهم ومناخرهم الا نار المحبة للفلسفة حتى انتهوا بذلك الى الخاتمة وقد قال بعض الفضلاء
في ذم كتابي الشفاء والاشارات لابن سينا في الشفاء داء لقوم بنفيه والاشارات انتهت في الخاتمة اللهم انا
نسئلك ان لا تزيغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وارزقنا الاستقامة والاسداد وادم علينا كسلوك مسلك حبيبك
ورسولك سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ومسلك اصحابه واتباعه رضي الله عنهم يوم المعاد والتناد **قال المصنف اهل**
الحق اه اقول اشار المصنف بقوله سعيه بهذا العنوان الى انه معتقد بما اعتقده اهل الحق سواء كان في هذه المسئلة فان الم
انه من المتكلمين المعتقدين بثبوت حقايق الاشياء خلاف ما يقوله السوفسطائية او كان في جميع المسائل الكلامية التي اشار اليها
في هذه الرسالة فانه اشار الى انه من بين المتكلمين من اهل السنة والجماعة واشار بهذا العنوان الى انهم هم الذين يتبعون ما هو
الحق عند الله بالحجج والبراهين هذا هو الظاهر وان قيل بجواز ارادة اهل السنة على الاحتمال الاول واستبعد الاحتمال الثاني ما
وايد ذلك الاستبعاد بقول المصنف فيما بعد والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق وسيجيء منا تحقيق المقام
وانما قدم هذا الكلام على غيره لان ما يذكر بعده من اثبات حدوث العالم وغيره موقوف على العلم بان للاشياء حقيقة
حقيقة لان من انكر حقايق الاشياء لا يمكن التكلم معه فالكلام انما هو مع المثبتين المعترفين بثبوتها وهم المتكلمون
اشرفهم اهل السنة والجماعة قال المحقق مولانا قطب الملة والدين في شرح مقامات العارفين وقد نقله الشريف
العلامة في حاشية المطالع اعلم ان السعادة العظمى والرتبة العليا للنفس الناطقة هي معرفة الصانع بما له من صفات
الكمال والتنزه عن النقصان وبما صدر عنه من الاثار والافعال في النشاة الاولى والاخرى وبالجملة معرفة المبدا والمعاد
والطريق الى هذه المعرفة اما النظر والاستدلال واما الرياضة والمجاهدة والسالكون للطريقة الاولى ان التزموا ملة
من ملل الانبياء فهم المتكلمون والا فهم المشاؤن والسالكون للطريقة الثانية ان وافقوا في رياضتهم احكام الشريعة
الاحكام الشرعية فهم الصوفية المتشرعون والا فهم الاشراقيون والمص لما كان سالكا للطريقة الاولى وتابعا لهدي
الانبياء ثم مقتديا بالمتكلمين خصوصا اهل السنة منهم قال اهل الحق على الاصطلاحين كما اشرنا هما فظهر من
هذا ان من التزم مذهبا من ملل الانبياء ولم يسلك مسالكهم في الاستدلال لانهم ورياضاتهم فهو ليس من المتكلمين والصوفية
وان ادعوا انهم منهم كالمائلين الى مذهب الفلاسفة لا سيما فيما هو من ضروريات الدين وكالصوفية الى
الذاهبين الى المعاني البطونية في الايات والاحاديث التي لا يرضاها الشرايع نوجه من الوجوه حفظنا الله واياكم من الوقوع
في المهالك ووفقنا واياكم السلوك الى اوضح المسالك **قال الشارح العلامة** وهو الحكم المطابق للواقع وفسره الشريف
بالامر الذي لا يسوغ انكاره والمال واحد ففيه اشارة الى ان الحق ههنا صفة مشبهة وقد يجيء بالمعنى المصدري اعني
مطابقة الحكم للواقع ويمكن ان يكون عبارة عن الله لان الحق من اسمائه تعالى لكن الانسب ما ذكره الشارح وتفسير

This file was downloaded from QuranicThought.com

والمراد بالواقع ههنا اعم مما في نفس الامر او معنى نفس الامر نفس ذات الشيء ومعنى الواقع ظاهر فلا يلزم من كون الشيء واقعا
كونه في حد ذاته ونفس الامر ان دلالة اللفظ على المعنى حال وقع فيه لكنه ليست بحسب ذاته بل باعتبار الواقع وضع الواضع
اذ لو اقتضى ذات اللفظ الدلالة على المعنى لكان المهمل ايضا دالا عليه فليس المعتبرة في الحق والصدق الا الواقع لا نفس الامر
فتفسير الواقع بنفس الامر ههنا كما وقع عن بعضهم تفسير بالاخص لا يقال قد فسر الواقع ههنا بالخارج وذلك يقتضي التساوي
بينهما لانا نقول ليس معنى الخارج الخارج الوجودي بل الخارج عن المخصص خارج النسبة الذهنية على ما صرح به الشريف في حاشية
المطول فليكن هذا على ذكر منك قال الشارح العلامة واما الصدق فقد شاع اه لما اشار الى معنى الحق ومواردا
استعمالاته وكان الصدق قريبا له في اغلب استعمالاته ومفسرا بما فسر به الحق ومستعملة الموارد المذكورة كان مظنة
ان يتردد السامع هل هما مترادفان وهل بينهما تفاوت في الاستعمال وان مقابل مهمل ماذا فاورد كلمة اما ازالة
لتردده وتفصيلا للمجمل الواقع في ذهنه فذكر ان بينهما تفاوتا اما في الاستعمال فان استعمال الصدق في الاقوال اكثر
من استعماله في الموارد الاخر واستعمال الحق في الكل على السوية وان مقابله هو الكذب عرفا وبه ظهر انهما مترادفان وان
التفاوت بينهما انما هو بالقدر المذكور وذلك لا يقتضي الفرق بينهما بالعمومية والخصوصية كما زعم ولهذا قال وقد يفرق اه
الشارح الى ان الكلام السابق من التفاوت لا يقتضي فرقا بينهما وان اقتضى التفاوت المذكور هذا قوله الظ ان المقول مجموع
ما في الكتاب اذ لا قرينة تخصص بالبعض والمراد بمجموع ما في الكتاب مجموع مقاصد الفن التي هي مسائل الكلام وهي عبارة عن
قضايا كلية حملية موجبة على ما يتنوع فمقول المص خلافا للسوفسطائية وقوله الاتي والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء
عند اهل الحق خارج عن هذا المقول لعدم كون كل منهما مسئلة بل كل منهما من قبيل القيود والمعنى قال اهل الحق حقائق الاشياء
ثابتة والعلم بها متحقق حال كونهم مخالفين في ذلك للسوفسطائية وكذلك قوله المعنى في القول الثاني قال اهل الحق
واسباب العلم للخلق ثلثة والحال ان الالهام ليس من اسباب العلم بالشيء عند اهل الحق فكل منهما خارج عن المقول ثم الظاهر
ان يقال عندهم لكنه لما طال المسافة اتى بالاسم الظاهر هذا فاندفع ما قيل انه يلزم على هذا التقدير ان يكون قوله خلافا
للسوفسطائية ايضا مقول القول فيكون مقصودا بالنقل مع انه ليس كذلك وان قوله والالهام ليس من اسباب المعرفة
عند اهل الحق يابى عنه اذ الظاهر تركه على قوله عند اهل الحق او اتيانه بالضمير ووجه الاندفاع ظاهر مما حققناه وما
واما ما قال المحشي المحقق من ان المراد بمجموع ما في الكتاب مجموع المسائل الخ فيصلح ان تكون مقول القول فلا يرد الاعتراض
المذكور لان كل من القولين المذكورين لا يصلح ان يكون مقول القول بل كل منهما قيد للعامل وحال منه فقد عرفت ما فيه لانه ان
وان كان دافعا للاعتراض المذكور لكن لا قرينة على هذه الارادة بخلاف ما اشرناه على انه لا يخلو عن شوب المصادرة
مع انه يشعر بانه لو صلح ان يكون مقول القول مطلقا لكان كل منهما داخلا في زمرة المسائل الكلامية وليس كذلك كما عرفته
فان اراد بعدم صلاحية كل منهما ان يكون مقول القول عند ما ذكرناه فليكتف به من اول الامر ثم ان عدم الصلاحية
المذكورة وان سلم في قوله خلافا اه لكنه غير مسلم في قوله والالهام ليس من اسبابه كما يشهد به الذوق فلا بد من
ان يراجع الى ما حققناه مع ان ما ذكره في هذا القول من انه قيد ليس برافع للاباء الذي ذكره المورد فلا بد فيه ايضا من
ان يراجع الى ما ذكرناه من انه اتى به لبعد المسافة وكذلك قال الفاضل الجلبي في دفع الاباء المذكور انه يجوز ان يكون
لفظ عند اهل الحق في قوله والالهام اه للتاكيد انتهى فان اراد به ما ذكرناه فمرحبا ونعمت ولا يرد عليه ما قال المحشي
المحقق من انه يا باه الطبع السليم اذ ليس هو محل التاكيد مع انه يلزم ان يكون قوله والالهام اه مقصودا بالنقل وليس كذلك
فانه انما ذكر لدفع بطلان حصر اسباب العلم في الثلثة كما سيجي انتهى مع ان ما اشعر به قوله مع انه يلزم اه من ان هذا القول
لو لم يكن مقصودا بالنقل لكان قوله عند اهل الحق في موقعه وليس بشيء بل الظاهر فيه ايضا تركه او اتيانه بالضمير فالوجه

ما افدناه

ما افدناه قوله وهم ما عدا السوفسطائية من المتكلمين والمشائين لكن المراد بمعونة المقام هو الاول وقد اشير الى
في تحشية قول المص فراجع قوله يحتمل ان يكون يراد اه اي على هذا التقدير ان يكون المقول هو قوله حقائق الاشياء
فقط يجوز ان يكون المراد باهل الحق اهل الحق في جميع المسائل وهم اهل السنة والجماعة وان كان الظاهر ان يكون شاملا
للمتكلمين والمشائين ومخصوصا بالاول بمعونة المقام وتخصيصهم بالذكر مع ان غيرهم مشاركون لهم ايضا في هذه المسئلة
لاعتداد بهم والاشارة الى ان غيرهم بمنزلة العدم فكانهم هم القائلون والباقون هم الغاوون قوله قد يفتح الباء في
المطابق رعاية لكون المعتبرة في الحق المطابقة من جانب الواقع على ما سيجي من ان تحقيقه الحكم مطابقة الواقع اياه فالواقع
مطابق بكسر الباء والحكم مطابق بفتح الباء لكن هذا المعنى الاعتبار لا يتم في هذا المعنى لا يتم الا بملاحظة الحيثية على ما هو
شايع في التعريف فالمعنى هو الحكم المطابق من حيث انه مطابق فبذلك يمتاز عن الصدق لانه وان امكن في هذا التعريف
في صورة فتح الباء على الصدق ضرورة ان الصدق عبارة عن الحكم المطابق بكسر الباء والمطابقة لكونها من المفاعلة
تقتضي شيئين كل منهما مطابق ومطابق بفتح الباء فالتعريف المذكور يصدق على الصدق اذا لم يعتبر الحيثية مع ان مقصود
من فتح الباء امتياز الحق بهذا التعريف عن الصدق واذا لوحظ الحيثية تم التعريف منعا لان الصدق وان كان صادقا
عليه انه الحكم المطابق بفتح الباء لكن لا من حيث انه مطابق بفتح الباء بل من حيث انه مطابق بكسر الباء واما
كسر الباء فلا حاجة الى ملاحظة الحيثية لان الامتياز ليس بمقصود بهذا قوله لكن لا يلايمه اي فتح الباء قوله واما الصدق
وقوله وقد يفرق اه واما عدم الملايمة الاولى فلان قوله واما الصدق اه يدل على ان المعنى المذكور معنى مشترك بينهما
لا فرق بين الحق والصدق في هذا المفهوم الا في الاستعمال وعلى تقدير فتح الباء يظهر الفرق بينهما مفهوما ايضا واما
عدم الملايمة الثانية فلان المفهوم وقد يفرق اه ان الفرق بالاعتبار الذي ذكره لم يظهر مما سبق وقد مع انه قد ظهر هذا
الفرق مما سبق على تقدير فتح الباء الا يرى ان قوله بملاحظة الحيثية كما حققناه لا يقال يحتمل ان يكون من فتح الباء
قائلا باعتبار المطابقة فيهما من جانب الواقع فح لا يابى عنه قوله وقد يفرق اه لان هذا قول اخر لا يقول باعتبار المطابقة
فيهما من جانب الواقع لانا نقول لا قائل باعتبار المطابقة فيهما من جانب الواقع حتى يحمل السابق عليه لكن هذا انما
انما يكون اذا كان قوله بملاحظة الحيثية كمن المحشي توجيها لمرامه فتح الباء واما اذا كان المحشي توجيها لمرامه فلا ولعل لهذا
قال لكن لا يلايمه قوله واما الصدق وقوله وقد يفرق اه هذا ولا يخفى انه لا مشاحة في الاصطلاح فلمن فتح الباء
ان يصطلح اعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما فلا يابى عنه هذان القولان بل يلايمانه وربما يشعر بما حققنا
قوله وقد يفرق بقيد التقليلية كما اشعر ذلك بما اقتضاه المحشي فافهم قوله الاخبار يشير الى ان الصدق في هذه
من خصوص الشيوع اذ لا شك ان التخصيص في الاقوال يستفاد منه ان الصدق
يطلق على غير الاقوال ايضا لكن لم يكن شايعا كشيوعه في اطلاقه على الاقوال وذلك لانه اذا وجد في الكلام قيد زائد
يكون ذلك القيد غرضا من ذلك الكلام على ما صرح به الشيخ عبد القاهر من انه ما من كلام فيه امر
زائد على مجرد اثبات الشيء للشيء او نفيه عنه الا وهو الغرض الخاص والمقصود من الكلام وهذا مما لا سبيل
الى انكاره فيه انتهى فالمقصود ههنا خصوصية الشيوع باطلاق بالاقوال في اطلاق الصدق عليها ويستفاد
منه اطلاقه على غير الاقوال غير شايع سواء كان هذه الاستفادة بطريق الاشارة المقابلة للمفهوم او بطريق
الاشارة المقارنة بالمفهوم وليس في كلام المحشي عن كل من هذين الامرين كما لا يخفى على ذي التعيين قوله اذ المنظور
اولا اه تعليل للحكم المطوي انما يسمى الحكم باعتبار كونه مطابقا بالفتح للواقع بالحق لان المنظور فيه اولا
ان الذي ينظر اليه ويلاحظ في هذا الاعتبار للحكم اعني كونه مطابقا بالفتح هو الواقع فان الحكم انما يصير مطابقا

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

الواقع له

بالفتح اذا نسب اليه الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الحكم والواقع متصف بكونه حقا اى ثابتا ومتحققا اى بالحق بالمعنى اللغوى اعنى الثابت من حق اذا ثبت فنقل الحق من معناه اللغوى الذى هو صفة الواقع وسمى به كون الحكم مطابقا بالفتح فسمى للشئ بوصف ما هو منظور فيه اولا ثم اخذ منه صفة مشبهة ووصف الحكم به فللحق ثلث معان احدها المعنى اللغوى اعنى الثابت المنقول عنه والثانى كونه مطابقا بالفتح والثالث الصفة المشبهة المأخوذة من المعنى اللغوى التى يوصف بها الحكم المطابق وبهذا المعنى يوصف الحكم بالحق بالمواطاة فيقال حكم حق كذا افاده المحشى المحقق والاولى ان يقتصر المصنف ويقال لما كان المنظور فيه اولا فى هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقا اى ثابتا سمى هذا الاعتبار بالحق تسمية للشئ بوصف ما هو منظور فيه اولا وانما قيد بقوله اولا لان الحكم منظور فيه ايضا لكن ثانيا من جهة الفاعلية لكن ثانيا لان الواقع اذا كان مطابقا للحكم فى الاهذا الاعتبار كان الحكم مطابقا بالكسر بالفتح اولا فى هذا الاعتبار ويكون ثانيا مطابقا بالكسر لان مقتضى باب المفاعلة النسبة بالفاعلية والمفعولية من الطرفين وكذلك الواقع منظور فيه بالمطابقية بالفتح ثانيا وبالجملة فكل من الواقع والحكم مطابق ومطابق على ما هو مقتضى باب المفاعلة لكن المنظور فيه اولا فى هذا الاعتبار هو الواقع والحكم منظور فيه بهذا الاعتبار لكن ثانيا واما فى الاعتبار السابق فالامر بالعكس فافهم قوله هو الواقع اه المراد به ما هو النسبة الثابتة الخبرية مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر وهو المراد بالخارج ههنا ومعنى ثبوتها وتحققها انها ثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر لا انها موجودة فى الخارج فلا يرد ان النسب امور اعتبارية فلا معنى لثبوتها وتحققها هذا ولا يخفى عليك فظهر مما قررنا ان ليس المراد بالعين الواقع ههنا ما يرادف العين بل ما هو خارج الذهن واقع فى خارج الذهن وثابت ولا يلزم ان يكون ذلك فى نفس الامر الا يرى ان دلالة اللفظ على المعنى حاصل وقع فيه وليست فى نفس الامر اى فى ذاته اذ لو اقتضى ذات اللفظ الدلالة على المعنى لكان المهمل دالا عليه اللهم الا ان يفرق بين الواقع ههنا وبين حال الشئ فى الواقع فى المادة المذكورة ويحكم بترادف الواقع ههنا وما فى نفس الامر ثم انه قد اشتهر عندهم ان الخارج ونفس الامر متساويان عند المتكلمين وبينهما عموم وخصوص مطلق ونفس الامر اعم مطلقا عند الحكماء فلا من المحققين فيهما الاعتبار هيهنا لا يكون هيهنا فالاتحاد الواقع بين الواقع والخارج ونفس الامر كما هو المستفاد من كلام الشارح فى شرح التلخيص ههنا امر اخر غير المشهور السابق قوله واما المنظور اولا اه يعنى انما سمى كون الحكم مطابقا بالكسر بالصدق لان الملحوظ فى هذا الاعتبار اولا هو الحكم اذ الحكم انما يصير مطابقا اذا نسب الى الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الحكم الواقع والحكم متصف بالمعنى اللغوى للصدق اعنى الانباء عن الشئ على ما هو عليه فيكون تسمية هذا الاعتبار ايضا بالصدق تسمية بوصف ما هو منظور فيه اولا وانما قيد بقوله اولا ايضا لان الواقع منظور فيه ايضا من جهة الفاعلية ههنا لكن ثانيا بناء على قاعدة المفاعلة فيكون هذا الاعتبار فى الصدق عين ما اعتبر الشئ فى الحق سابقا والحاصل بعكس الامر بان يسمى كون الحكم مطابقا بالفتح بالصدق وكون الحكم مطابقا بالكسر بالحق تسمية للشئ بوصف ما هو منظور فيه ثانيا لما قررناه فى الموضعين لان التسمية بوصف المنظور اولا ارجح من التسمية بوصف المنظور ثانيا لقربه منه وانسياقه الى الفهم قوله وهو الانباء عن الشئ اه اعترض عليه بان الانباء صفة المتكلم والمقصود ههنا بيان حال الصدق الذى هو صفة الحكم واجيب بان هذا انما يرد لو كان الانباء مصدرا مبنيا للفاعل اى الاخبار اذ هو صفة المتكلم اما لو كان مصدرا مبنيا للمفعول اعنى كون الشئ مخبرا عنه على ما هو عليه فلا شك فى كونه صفة الحكم وفيه انه صرح الشارح فى شرح العقايد النسفية بان الصدق بمعنى الاخبار عن الشئ على ما هو عليه من صفات المخبر فراجع فلا بد ان يقال ان اخبار المتكلم عن الشئ على ما هو عليه يستلزم كون الشئ بحيث يخبر عنه على ما هو

كما نعرف

كما توقف الدلالة بالفهم الذى هو صفة السامع او المعنى فانه يستلزم كون اللفظ بحيث يفهم منه على ما حققه السيد الشريف فى حاشية المطول والظاهر ان الصدق والكذب لما كانا من صفات الخبر يكونان من صفات المخبر ايضا كما يقال خبر صادق ويقال متكلم صادق فلا حاجة الى التكلف المذكور وبهذا اندفع ما قال المحشى المدقق من ان اتصاف الحكم باى معنى كان بالانباء عن الشئ على ما هو عليه محل كلام انتهى فان اراد المولى المذكور بما ذكره ان كون الانباء المذكور صفة للحكم انما يصح لو كان الحكم ثابتا فى نفس الامر اذ حينئذ يصح ان يقال حكم اى مخبر عنه على ما هو عليه وهذا هو الظاهر من سوق كلامه فنقول من الظاهر انه لا يلزم من الانباء عن الشئ على ما هو عليه كون ذلك الشئ ثابتا فى نفس الامر حتى يرد ما ذكره ولو بنى الكلام على ان صدق الخبر مطابقة لاعتقاد المخبر ولو خطاء فدفعه واضح جدا على ان المحشى سيصرح بان معنى قوله على ما هو عليه على وجه ذلك الشئ الذى انبئ عنه متلبس بذلك الوجه وذلك لا يقتضى ثبوت ذلك الشئ فى نفس الامر جدا ولقد صرح ذلك المعنى الظاهر المحشى المدقق ههنا وفيما سيأتى فاجاب عن الاعتراض المذكور ههنا بانه لا يلزم فى وجه المناسبة اتصاف جميع افراد الحكم بالوصف المذكور بل يكفى اتصاف بعضها به انتهى وما فهم ان المعنى المذكور توقف للحكم فى صورة الاتصاف المذكور ولا بد ان يكون جامعا لجميع افراده فلا يوجد فيه ما حققناه وآما ما ذكره اخرا من ان كون الانباء المذكور معنى لغويا للصدق محل تردد اذ لم يوجد فى الصحاح وغيره فليس بشئ اذ لا يلزم من عدم الوجدان عدم الوجود وقد حقق فى محله ان التعريف اللفظى قد يكون بالمركب الذى يقصد به تعيين المعنى لا تفصيله على ان الترادف قد يوجد فى المركب حققه بعضهم قوله وهذا اولى مما قيل تفوت مناسبة التسمية فى الثانى على وفق ما ذكره فى الحق على ان التمييز المطلق لا يكفى فى وجه التسمية باسم بل لو كفى فانما يكفى فى تخصيصه بالاسم تخصيص الشئ باسم دفعا للاشتراك كما ذكر فى بعض وجوه تسمية هذا العلم بالكلام ولا معنى ههنا له اذ التغاير بين الاعتبارين ظاهر فالاولى ان يخص كل اعتبار باسم كما ذكره المحشى هذا غاية توجيه ما ذكره المحشى المحقق من قوله على ان التمييز المطلق لا يكفى فى وجه التسمية والحق ان تركه اولى بل نقول نصرة للقائل المذكور ما اورده المحشى ثانيا واما المنظور اولا فى الاعتبار الثانى لا يخلو عن وجوه البحث كما فصلناها فالاولى فى وجه التسمية الثانية ما ذكره القائل وان فات فيه المقابلة فليفهم قوله فان المفهوم اه دفع لما يقال ان الحقية وصف الحكم ومطابقة الواقع اياه صفة الواقع فلا يصح تعريفها بها وحملها عليها بهو هو وحاصل الدفع ان المطابقة وحدها وان كانت صفة للواقع وحدها لكن المفهوم الحاصل من مطابقة الواقع اياه اعنى المطابقة المتعلقة بالحكم صفة للحكم فان معنى مطابقة الواقع اياه هو بعينه معنى كون الحكم بحيث يطابقه الواقع فلما كان هذا وصفا للحكم كان ذلك ايضا وصفا للحكم ولما كان ذلك وصفا للحكم صح حمله على حقية الحكم التى هى وصف له بهو هو هذا ولما ورد عليه انه لو كان صفة للحكم كالحقية لصح ان يشتق منه صفة للحكم يحمل عليه كما يشتق من الحقية فيقال حكم حق على ما هو شأن الاوصاف فاجاب بقوله الا انه مركب اه وحاصله ان ذلك الوصف مركب مفصل لا يمكن ان يشتق منه وصف يحمل عليه وذلك لا ينافى كونه وصفا له كالحقية اذ لا مانع ههنا من ان يشتق من الحقية وصف يحمل على الحكم فيقال حكم حق وبالجملة فللحكم وصف اضافى يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال على الاضافة ضمنا وتارة بلفظ مفصل دال عليه صريحا فلا فرق الا بالاجمال والتفصيل ونظيره القول وكرم المال وكون الحقية وصفا ثابتا للحكم ثم كذا افاده المحشى فيما نحن فيه قوله كذا افاده اه فى نظائره منها ما قاله فى شرح التلخيص حيث قال فى تعريفهم الدلالة الوضعية بانها فهم المعنى من اللفظ واعترض عليه بان الفهم ان كان مصدرا مبنيا للفاعل اعنى الفاهمية فهو صفة من الفاهم وان كان مصدرا مبنيا للمفعول اعنى المفهومية فهو صفة المعنى فلا يصح على كل تقدير حمله على الدلالة التى هى صفة اللفظ ثم اجاب بانا لا نم انه ليس صفة فان معنى فهم السامع المعنى من اللفظ او انفهام المعنى من اللفظ هو اللفظ

هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى بمعنى ان الفهم وحده وان كان صفة الفاهم وكذا الانفهام وحده صفة للمعنى
الا ان فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ فانه معنى فهم المعنى من اللفظ او انفهام المعنى من اللفظ هو معنى كون اللفظ
بحيث يفهم منه المعنى غاية ما في الباب ان الدلالة مفرد يصح ان يشتق منه صفة يحمل على اللفظ وفهم المعنى او انفهامه
من اللفظ مركب لا يمكن اشتقاقها منه الا بارتباط مثل ان يقال اللفظ منفهم منه المعنى الا برى الاصحة قولنا اللفظ
متصف بانفهام المعنى منه كما انه متصف بالدلالة وهذا مثل قولهم العلم حصول صورة الشيء في العقل اقول اعترض عليه
اى على قولهم هذا بان العلم صفة للعالم والحصول صفة للصورة فلا يحمل احدهما على الآخر واجيب بان الحصول وان كان
صفة للصورة لكن حصول الصورة في العقل صفة للعالم فانه يحصل الذى يحصل الصورة في عقله وهكذا في نظائره
قوله ولبعض الافاضل كلام ههنا كلام طويل اه وهو الشريف العلامة حيث قال هنالك معترضا على الشارح فيما
ذكره لا يخفى عليك ان فهم السامع المعنى من اللفظ صفة له قائمة به لكنها متعلقة بالمعنى بغير واسطة وباللفظ
بتوسط حرف الجر كما يدل عليه قولك فهم السامع المعنى من اللفظ فههنا ثلثة اشياء تعلقه الفهم وتعلقه
بالمعنى وتعلقه باللفظ فالاول صفة للسامع والاخران صفتان للفهم فان اراد المجيب ان الفهم المقيد بالتعلقين
الموصوف بالتعلقين صفة اللفظ فهو ظاهر البطلان وان اراد ان المجموع المركب من الفهم وتعلقه صفة له فكذلك
سواء المستفاد من عبارة التعريف هو الفهم المقيد دون المركب فيكون حمله للتعريف على خلاف ما يتبادر منه وان اراد ان
تعلق الفهم بالمعنى او باللفظ صفة له فباطل ايضا نعم يفهم من تعلقه بالمعنى صفة له هي كونه مفهوما ومن
تعلقه باللفظ صفة له هي كونه مفهوما منه المعنى فدعواه ان معنى كون فهم السامع المعنى من اللفظ او انفهام المعنى من اللفظ
هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غير صحيح الكلام الا ان يأول بان القوم وان عرفوا الدلالة بما ذكر لكنهم
في ذلك لم يقصدوا به معناه الصريح بل ما يفهم منه مما هو صفة اللفظ اعنى كونه بحيث يفهم منه المعنى واعتمدوا في
ذلك على ظهور ان الدلالة صفة اللفظ وان الفهم ليس صفة له فلا بد ان يقصد بما ذكر في تعريفها معنى هو صفة ثم
ان دلالة فهم المعنى من اللفظ على كونه بحيث يفهم منه المعنى دلالة واضحة لا يشتبه فالمقصود من قولهم فهم المعنى اه هو معنى
كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى فاستقام الكلام واتضح المرام وتبين لك ان قولك اللفظ منفهم منه المعنى ليس
في الحقيقة وصفا للفظ بانفهام المعنى منه فان انفهام المعنى صفة له اى للمعنى سواء قيد بكونه من اللفظ او لا نعم انفهام المعنى
منه يدل على كونه بحيث يفهم منه المعنى وهذه صفة للفظ حقيقة على قياس وصف الشيء بحال متعلقه فان قيام الاب في
قولنا زيد ابوه قائم ابوه ليس صفة لزيد مثله ولا قبله انما هو وصف الشيء بحال متعلقه بل يدل على ما هو صفة له
حقيقة وهو كونه بحيث يكون ابوه قائما وهكذا في نظائره تحاصله ان العينية التى ادعاها حيث قال الفهم
المعنى من اللفظ او انفهام المعنى من اللفظ هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى باطلة وان الثاني صفة للفظ كالدلالة
يحمل عليها بهو هو والاول ليس صفة لها فلا يحمل عليها فلا يصح تعريفها به فالحق ان هذا وامثاله محمول على التسامح من القوم
لظهور المراد اذ لا شك ان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة السامع فلا بد ان يقصد بتعريفها بهذا التعريف ما هو
صفة اللفظ حتى يوجد الاتحاد اللازم بين الحد والمحدود اعنى به كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ولا شك ايضا ان
دلالة فهم المعنى من اللفظ على كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى في غاية الوضوح اذ الثاني لازم للاول لزوما واضحا
لا مسترة فيه هذا وهكذا في كل ما ليس في نظائره اقول الظاهر انه يطلب الكلام مثل الشارح محل صحيح فالظاهر
انما ادعى العينية ههنا لوضوح لزوم تلك الصفة الحقيقية للفظ لتلك الصفة الاعتبارية المدلولة لفهم المعنى من
اللفظ التزاما لتلك الصفة الاعتبارية المدلولة لذلك القول مطابقة فدعوى العينية غير مستنكرة في مثل هذا
الابرى الى قولهم زيد حسن غلامه فلا شك في اتحادهما ظاهرا ولا يلزم على من ادعى العينية ههنا وان كان الاخر
الحقيقة ما قصده الشريف ولا شك ان قولنا فهم المعنى من اللفظ يفهم منه صفة ولو اعتبارية للفظ كما اعترف به الشريف

نعم يمكن ان يتمسك به وابا الاسناد الذى ادعاه الشارح من الاتحاد

انظر هذا القول ... العينية ...

بذلك يصح

وبذلك يصح حمله على اللفظ كالدلالة هذا وقد اشرنا في القول السابق في تحقيق مرام الشارح الى ان مطابقة الواقع اياه
وصف اضافة مفصل كما ان الحقيقة وصف مجمل وهكذا نقول ههنا الدلالة وصف مجمل للفظ وفهم المعنى من اللفظ
وصف اضافة مفصل فلا بعد في ان يكون المجمل عين المفصل الا ان يقال مقصود الشريف بما ذكره تحقيق الكلام لا رد المقال
كما فهموه ان الناظرون ههنا ولله در المحشي حيث قال والاقرب اه هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام وليس من الله بمستنكر
ان يجمع العالم في واحد قوله فالمعنى اه يعنى اذا لم يكن مطابقة الواقع اياه صفة للحكم بل يحمل على التسامح في معناه على ما
حققه بعض الفضلاء كون الحكم بحيث يطابقه الواقع بناء على ظهور دلالته عليه واعتمادا على فهم السامع هذا واعترض عليه
المحشي المدقق بانه على هذا التقدير يكون المنظور اولا في اعتبار المطابقة هو الحكم في الحقيقة ايضا واجيب بانه ليس المراد بكونه
منظورا فيه اولا انه يدخل في اعتبار المطابقة الاخبر يرد ما ذكر بل المراد ان الذى يلاحظ اولا في حصول هذا المعنى المفهوم اعنى كون
الحكم مطابقا بفتح الباء هو الواقع لانه الفاعل الصريح لها سواء ذكر مقدما او مؤخرا وذلك ثابت على هذا التقدير ايضا اقول
لا يخفى ما في هذا الجواب اذ مراد المعترض ليس ما فهمه المجيب من كون المراد بكونه منظورا فيه اولا انه يدخل في اعتبار المطابقة اولا حتى يرد
بما ذكره اذ المذكور اولا في الاعتبار الذى ذكره الشارح هو المطابق ليس الا بل مراده انه اذا لوحظ هذا المعنى الذى اعتبره الشريف
يكون الملحوظ هنالك اولا ما هو وصف الحكم وان اعتبر فيه الواقع من جهة الفاعلية صريحا وذلك غير كاف في غرض الفارق
المذكور فالظاهر في الجواب ان يقال الشريف وان حمل هذا الكلام على المسامحة لكن ما نفي ظاهره اى ظاهر هذا الامر الذى اعتبره الشارح
وذلك كاف في غرض الفارق لانه اى الشريف معترف بالمسامحة التى اعتبرها الشارح في نظائره وذلك كاف في غرض الفارق
قوله ولا يقال هذا صادق اه يعنى ان المتبادر في هذا القول اى يكون الشيء سببا للشيء وان الباء للسببية والمعنى الامر الذى بسببه
الشيء ذلك الشيء فلا شك انه صادق على العلة الفاعلية لان الانسان مثلا انما يصير انسانا متميزا عن جميع ما عداه بسبب
الفاعل وايجاده اذ لولا يكون المعدوم انسانا بل لا يكون متميزا ممتازا عن غيره في نفسه اذ لا تمايز بين المعدومات على ما تقرر في
محله فيلزم ان يكون العلة الفاعلية ماهية لمعلولها وهو باطل ضرورة انها خارجة عن معلولها بخلاف العلة المادية والصورية
فانهما داخلتان في المعلول وبهذا ظهر وجه تخصيص النقض بالعلة الفاعلية فافهم قوله لانا نقول الفاعل ما به الشيء موجود
اى الفاعل ما بسببه الشيء موجود في الخارج وذلك اما بان يكون اثر الفاعل نفس ماهية ذلك الشيء من غير استتباع الضوء
للشمس والعقل ينتزع منها الوجود ويصفها به على ما هو عند الاشراقيين القائلين بان الماهيات مجعولة فانهم ذهبوا الى ان
الماهية هي الاثر المترتب على تأثير الفاعل ومعنى التأثير الاستتباع ثم العقل ينتزع منها الوجود ويصفها به فليس تأثير الفاعل الا
في الماهية نفسها والوجود امر انتزاعي عقلي واما بان يكون اثر الفاعل الماهية باعتبار الوجود لا من حيث نفسها ولا
من حيث كون تلك الماهية على ما هو عند المشائين وغيرهم القائلين بان الماهيات ليست مجعولة فانهم قالوا
اثر الفاعل هو ثبوت الماهية في الخارج ووجودها فيه بمعنى انه يجعل الماهية متصفة به في الخارج واما الماهية فهي اثر له
باعتبار الوجود فعلى المذهبين اثر الفاعل الشيء الموجود في الخارج اما بنفسه او باعتبار الوجود وليس اثره ما به الشيء
ذلك الشيء بل اما نفس الماهية او هي باعتبار الوجود اما كون الماهية ماهية فليس بجعل الجاعل عند الا
الطائفتين اذ لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور بينهما جعل واما عدم التمايز في المعدومات فانما هو في الخارج
لا في انفسها اذ الماهيات في انفسها متمايزة بعضها عن بعض ولا وجه لتفسير بعضهم المجعولية وعدم المجعولية بهذا
التمايز وعدم التمايز اذ لا وجه له عند من له فطرة سليمة وانما النزاع في المجعولية وعدم المجعولية بالمعنى السابق وهو ان اثر
الفاعل نفس الماهيات او الماهيات باعتبار الوجود فلا وجه لما قيل ههنا من ان هذا الجواب انما يستقيم على مذهب من
قال الماهيات غير مجعولة واما من يقول بان الماهيات مجعولة فلا اذ الكل متفقون في ان كون الماهية ماهية غير مجعول
كذا في شرح المواقف وحواشي الشريف على حكمة العين وشرح الزوراء للدواني هذا خلاصة ما قاله المحقق المحشي المحقق ههنا
وفيه بحث من وجوه اما اولا فلانه اذا كان اثر الفاعل الماهية نفسها والوجود امرا انتزاعيا عقليا على ما قرر من
مذهب الاشراقيين لا يكون لكونه فاعلا معنى اذ ليس معناه الا ما هو موجد ما هو موجود في الخارج وذلك وان حصل عندهم

This file was downloaded from QuranicThought.com

في هذه الصورة لكن انما حصل ذلك الوجود باعتبار العقل لا بتأثير الفاعل على ما هو شأنه ولو سلم ذلك لكونه
مذهبا عندهم ولا مشاحة فيه ههنا لكن لا ينطبق جواب المحشي عليه قطعا اذ كلامه اعني قوله ما به الشيء موجود صريح
في ان تأثير الفاعل انما هو في الوجود وذلك غير موجود في مذهب الاشراقيين فكيف ينطبق جواب المحشي على المذهبين
على ما زعمه واما ثانيا فلان المحشي سيصرح بان الاقتصار على احد الضميرين حال لا ينقض التعريف على مذهب الاشراقيين
بالعلة الفاعلية ضرورة ان تأثير الفاعل اولا في الماهية نفسها والوجود امر انتزاعي يصدق عليه ما به الشيء هو
وان لم يصدق عليه ما به الشيء هو هو لان الفاعل وان لم يجعل الماهية ماهية لكن يوجد الماهية نفسها فلا فائدة
في تطبيق هذا الجواب على المذهبين على ما زعمه اذ لا فرق بين اتيان الضمير الثاني وتركه في نظر المحشي واما ثالثا فلانه
احال هذا التقرير الى شرح المواقف وامثاله مع ان الشريف ما قرر بذلك بل رفع النزاع بين القائلين بالمجعولية وبين القائلين
بعدم المجعولية وحكم بصحتهما حيث قال بعد تزييف ما قاله العلامة العضد في هذا المبحث معنى قولهم الماهيات
ليست بمجعولة انها في حد انفسها لا يتعلق بها جعل جاعل وتأثير مؤثر فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها
مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل جاعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما
مجعولا للاخرى وكذا لا يتصور تأثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود موجودا بل تأثيره في الماهية باعتبار الوجود
بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ
ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا
ثابتا في الخارج فليس الماهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة بل الماهيات في كونها موجودة
مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ان ينازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن الماهيات بالمعنى الذي ذكرناه اولا وبين
اثباتها لها بما بيناه ثانيا فان الحق الذي لا يتوهم بطلانه في القول بنفي المجعولية مطلقا واثباتها مطلقا هو ما حققناه
اذا حملا على ما صورناه هذا كلامه ثم صحح القول بمجعولية الماهيات المركبة دون البسيطة فقد صرح الشريف بان
النزاع مرتفع بين الفريقين وان الكل متفقون على ان الماهية في حد ذاتها لا يتعلق بها الجعل وان الجعل انما هو في اتصافها
بالوجود ولما كان تأثير الفاعل انما هو في اتصاف الماهية بالوجود على ما حققه وكان ذلك التعريف خاليا عن الاعتبار
بما هو اثر الفاعل اعني الاتصاف بالوجود سواء اورد الضمير الثاني كما ههنا او ترك كما يجيء لا يصدق ذلك التعريف المذكور
على العلة الفاعلية عند الكل اذ الماهية ليست بمجعولة عند الكل كما حققه الشريف فقول المحشي اذ الماهية ليست بجعل جاعل
مبني على هذا التحقيق الشريف كما هو عادته من السلوك الى مسلك المنيف ~~فالحق هذا فان هذا المبحث من زلات اقدامهم~~
~~وضلالات افهامهم ولعمري ان الاولى ترك المباحثة معهم او المناظرة ههنا وتقرير المرام من كلام المحشي على وفق ما حققه~~
~~الشريف الانام لكن اشتغلنا معهم لكلام خوفا على القاصرين في تكون القائلين~~ قوله فيرد الاشكال اذ يصير محصل
التعريف ما به الوجود موجود ولا شك ان العلة ما بسببه يصير الموجود موجودا على ما حققناه قوله قلت بعد التسليم
بمعنى لا نسلم ان الشيء بمعنى الموجود لم لا يجوز ان يكون بمعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهو اعم لتناوله من الموجود والمعدوم
وهذا احد المذاهب في لفظ الشيء على ما نقل عنه ههنا ايضا فلا حاجة في تقريره الى ان يقال يجوز ان يكون بهذا المعنى والمجاز
بل هذا خلاف ما نقل عنه كما اشرنا اليه فلا يقرر كلامه بهذا التقرير هذا ولئن سلمنا ان الشيء ههنا بمعنى الموجود بناء
على مذهب آخر فيه وهو مذهب الاشاعرة ويرجح ذلك ههنا بوقوع هذا التعريف في كلامهم ح هذا لكن فرق بين ما به
موجود وهو الفاعل وبين ما به الموجود ذلك الموجود وهو الماهية او معنى الاول الامر الذي بسببه الشيء الموجود
متصف بالوجود وما ذلك الا الفاعل ومعنى الثاني الامر الذي بسببه الشيء الموجود هو ذلك الشيء الموجود الممتاز
عما عداه وما ذلك الا الماهية ولا مدخل الخ كون هذا الموجود الممتاز هو الموجود الممتاز كما لا مدخل له في كون الماهية ماهية
بل تأثيره في اتصافه بالوجود على ما حققه الشريف وقد نقل عن ابن سينا انه قال ما جعل الله المشمش مشمشا بل جعله
متصفا بالوجود لا يقال كيف يكون الشيء الموجود متصفا بالوجود وهل هذا الا تحصيل الحاصل فلا يصح قوله ما به الموجود

موجود لانا نقول قد برهن في الحكمة على ان كون الشيء موجودا لا ينافي تأثير العلة الفاعلية فيه وان كان في برهانهم ما فيه
فراجع الى الهداية وبعض شروحه فان قيل لا مغايرة بين الشيء وماهيته حتى يتصور بينهما سببية اجيب عنه بان معنى سببية
الشيء لنفسه وماهيته استغناؤه عن سبب خارج وحاصله انه لا يحتاج في كونه ذلك الشيء الى امر خارج وهذا كما قالوا
الجوهر ما يقوم بنفسه فمعناه استغناؤه عن محل يقومه اذ لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور القيام بينهما وبهذا اندفع
ما يقال ان كون الانسان انسانا بسبب الناطق فيكون حقيقة له لانه لا سبب في الماهية كما عرفت على ان الناطق
سبب لتخصيص الحيوان لا لكون الانسان انسانا واندفع ما توهم البعض من ان تقديم الظرف للتخصيص اي به وحده لا بغيره
فيخرج بذلك جزء الماهية انتهى لما اشرنا انه لا مدخل للجزء في كون الماهية ماهية فلا حاجة الى اعتبار التخصيص لاخراجه ثم
ان الظرف ههنا انما هو لضبط العبارة فقط لا يفيد التخصيص قوله وقد يجعل احد الضميرين اي الثاني اذ لا صحة
لرجوعه الى الاول لان الضمير الثاني محمول على الاول والمحمول انما هو الماهية لا الذات فالواجب ان يرجع الضمير الذي هو عبارة
عن الماهية الى الموصول الذي هو عبارة عن الماهية فالمعنى الامر الذي بسببه ذلك الشيء ذلك الامر بمعنى انه لا يحتاج في
ثبوت ذلك الامر لذلك الشيء الى غير ذلك الامر فيرجع محصل التعريف الى ما قالوا في تعريف الذاتي بالمعنى الاعم بانه لا يعلل
ثبوته للذات ~~فالفرق بينه وبين السابق وبين هذا التوجيه ان السابق تعريف لما يحصل التعريف في السابق يرجع الى ما قالوا في~~
تعريف الذاتي بالمعنى الاخص فح لا يتوجه الاشكال اذ لا يصدق على الفاعل انه الامر الذي بسببه المعلول ذلك الامر لعدم الحمل
بينهما بالمواطاة بينهما وان كان المراد بالشيء ههنا بمعنى الموجود قوله لكن ينتقض اي حين جعل احد الضميرين للموصول
بخلاف ما اذا جعل الضميران كلاهما للشيء فانه لا ينتقض به وذلك ظاهر وانما قال ظاهر التعريف ينتقض بالعرض لان مثلا
التعريف على ما قررناه هو ان لا يحتاج في كونه ذلك الامر الى غير ذلك الامر والعرض ليس كذلك فان الماهية في الاتصاف
اتصافها به سواء كان لازما او مفارقا يحتاج الى امر غير ذلك العرض يكون علة لثبوته لها سواء كان نفس تلك الماهية
او غيرها مثلا الانسان يحتاج في كونه ضاحكا الى الانسان كونه ضاحكا اعني التعجب وقد يكون المثبت لثبوته للذات هو الذات
وقد يكون جزئه كثبوت الزوجية للاربعة معللة بماهيتها وثبوت الكتابة للانسان معللا بالنطق وهو جزء الانسان هذا
قال المحشي المحقق لكن يبقى الانتقاض بالذاتي بمعنى الجزء ظاهرا وباطنا فان الانسان في كونه ناطقا لا يحتاج الى امر غير الناطق
لان ثبوته له غير معلل بشيء اما بالغير فقط واما بنفس الذات فلتقدمه عليها ولعل المحشي الامام يتعرض بهذا النقض
لان المقصود تعريف الماهية بحيث يمتاز عن العرض كما يدل عليه قول الشيخ في مثل الضاحك فدخول الذاتي في تعريفها
لا يخل بالغرض ولذا تراهم يكتفون في مبحث الامور العامة ببيان الفرق بين الماهية وعوارضها لوقوع الاشتباه الواقع
بينهما ولا يبحثون عن الفرق بين ذاتياتها اذ لا اشتباه بين الكل والجزء انتهى ملخصا فان اراد ان الانتقاض بالذاتي بمعنى الجزء
باق ههنا سواء جعل الضميران للشيء او الثاني للموصول فقد عرفت منا دفع الانتقاض بالجزء على تقدير كون الضميرين
للشيء اذ لا مدخل للجزء بخصوصه اعني الناطق مثلا في كون الانسان انسانا اذ لا سبب له على ما حققناه وان احتمل ان
للناطق مثلا مدخلا في كون الانسان ناطقا على انا نقول الامام يعتبر السببية ههنا ~~لما انتفاء ايضه غرض المحشي ههنا~~
الاشارة الى التفاوت بين التوجيهين فلا بأس في الانتقاض المذكور وقد اشار الى رجحان التوجيه الاول بتقديمه
~~وليتبين مقصوده بذلك توجيه قوله نجده في مثل الضاحك كما زعم القائل ثم المقصود الخ بذلك توضيح اجزاء الماهية~~
بهذا القول وبتوضيحها يتضح الماهية وهو المقصود ثم ان كون مراد التعريف على هذا التعريف التقدير التعريف الذاتي
بالمعنى الاعم بانه لا يعلل ثبوته للذات كما اشرنا اليه مقتضيا بهذا القائل لا يقوم ورود هذا الاعتراض بل لو كان
التعريف الذاتي بالمعنى الاخص وهو ما يكون محمولا يمتنع توهم ارتفاعه مع بقاء الماهية كارتفاع اللون مع بقاء السواد
فان تصور ارتفاعه معه ممتنع كما عرفت ويلزمه انه لا يعلل ثبوته للماهية بعلة معللا بعلة ح وان يتقدم عليها في الوجود
مطلقا وفي العدمين بالنسبة الى الواحد لا بعينه وهو التحقيق في مال التعريف ح لكونه جامعا ملزوما للمعنى الاعم بجنبه لورود الاعتراض
الاعتراض بالذاتي بمعنى الجزء لكن لا بأس في ذلك كما حققناه قوله وجعل هو هو رد لما قيل ان هو هو علم في الاتحاد المفهوم

This file was downloaded from QuranicThought.com

فالمعنى ما به يتحد الشيء في المفهوم فلا يصدق التعريف على الفاعل لانه غير متحد به ولا على العرض لانه غير متحد به ايضا
وحاصل الرد ان المتبادر من هو هو الاتحاد في الصدق لا في المفهوم سيما اذا الاصطلاح وقع عليه ايضا فان معنى حمل المواطاة اى حمل هو هو اتحاد المتغايرين مفهوما ذاتا نحو على ما يحمل عليه الفاعل خلاف المتبادر والاصطلاح
والاحتراز عن امثال هذا واجب في التعريف فلا يرتكب مثل ذلك مع ظهور الوجه الصحيح السالم عن النقض وهو كون
~~الضميرين للشيء واليا للسببية واحد الضميرين للموصول وهذا الفاضل بالنسبة الى هذا ايضا فلم يكن من الفاضحين~~
هذا اى خذ هذا **قوله** اى بالكنه اه اشار بهذا الى دفع ما يرد على ظاهر قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه من انه يلزم ان تكون
الذاتيات ايضا داخلة في العوارض فانها مما يمكن تصور الشيء بدونها بان تتصور بالوجه لا بالكنه وحاصل الدفع انه
انما يلزم دخول الذاتيات في القول المذكور لو كان المراد بالتصور فيه التصور المطلق او بالوجه ضرورة انه يمكن تصور
الماهية مطلقا او بالوجه بدون ذاتياتها واما اذا المراد بالتصور فيه التصور بالكنه وظاهر انه لا يمكن تصور الشيء
بالكنه بدون ذاتياتها لان تصوره بالكنه انما يكون بها فقول واما تصوره بالوجه فقد يكون بدون الذاتي اه بيان
هذا التفسير لا بيان لسبب تفسير التصور بالتصور بالكنه على معنى انه لو لم يفسر به لدخل الذاتي بالمعنى الاعم في العوارض كما
زعمه المحشي المحقق اذ الفساد لا يكون قرينة على المراد ثم ظهور الفساد ربما يكون قرينة على خلاف المراد واين هذا هيهنا ايا
فالظاهر ان المقام اعني كون العوارض بخلاف الماهية قرينة على هذه الارادة والقول المذكور انما اورده لبيان فائدة التقييد
على ما قررناه ثم ان الموهم هذا الكلام امتياز ~~الماهية عن~~ العوارض بجميع المقدر ان يكون الضميران للشيء واستيار الماهية عن اجزائها
ايضا على اى تقدير ان يكون الضمير الثاني للموصول على ما وجهناه سابقا فعلى التقدير الاول يكون الاجزاء خارجة منها
ولا حقا ولا ضير في ذلك وعلى التقدير الثاني يكون الاجزاء داخلة في تعريف الماهية ولا ضير في ذلك ايضا اذ المقصود
هيهنا امتيازها عن العوارض ليس الا وعلى كل تقدير اندفع ما قال الفاضل المحشي من ان الموهم تعريف الماهية تميزها عما
سواها فينبغي ان يخرج اجزاء الماهية عن تعريفها كما يخرج عوارضها مع انه على تقدير ارادة التصور بالكنه تبقى الاجزاء
داخلة انتهى على ان قوله مع انه على تقدير اه ان اراد به انه تبقى الاجزاء داخلة في تعريف العوارض بعد هذه الارادة على ما
يقتضيه نصا سوق كلامه ففساده في غاية الوضوح وان اراد انها تبقى داخلة في تعريف الماهية بعد هذه الارادة فلا
له معنى محكم وجرحها وبالجملة اندفاعه ظاهر مما قررناه **قوله** حققناه قيل عليه يستفاد منه بعض يستفاد من تفريع قوله
فان فيه من العوارض على قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه ان الوضع ~~ما يمكن تصوره بدونه~~ الذاتي ما لا يمكن تصور الشيء بدونه
او الذاتي لما كان بخلاف الوضع وكان ذلك مما يمكن تصور الشيء بدونه يستفاد منه التعريف المذكور للذاتي حيث فائدة الاستفادة
انما هي بالنظر الى تعريف الذاتي واما تعريف الوضع فظاهر في نفس العرض ولذلك خص الاستفادة المذكورة بتعريف الذاتي
فانهم فيرد عليه اى على التعريف المستفاد اللوازم البينة بالمعنى الاخص اعني ما يمتنع انفكاكها عن الماهية ويكون تصورها
مستلزما لتصورها او يصدق عليها انها لا يمكن تصور الشيء بدونها ضرورة ان تصور الشيء مستلزم لتصورها ولا يمكن تصوره
بدونها فينتقض تعريف الذاتي بها منعا والظاهر انه ينتقض تعريف العرض جمعا وانما خص الاعتراض بالتعريف المستفاد
مع انه يكفي له ان يورد الاعتراض على تعريف العرض الصريح بخروجها عنه مع لزوم دخولها فيه لكثرة الفائدة ولان وروده
على تعريف الذاتي اظهر بناء على ان اللوازم البينة لما كانت تصورها لازمة لتصور الشيء يتبادر منه قطعا عدم امكان
تصور الشيء بدونها بناء على قاعدة الملازمة بخلاف ورودها على تعريف العرض اذ لما وقع التعدد والتغاير هيهنا يتبادر
الى العقل انها مما يمكن تصور الشيء بدونها فقد ترد من اول الامر على تعريف العرض ولذلك خص الاستفادة والاعتراض
بتعريف الذاتي وان كان التعريفان مشتركين في ورود الاعتراض هذا فلا يلتفت الى ما قال المحشي المحقق من ان اختيار
الاستفادة تطويل للمسافة اذ يكفي ان يقال انه يرد على التعريف المذكور اللوازم البينة بالمعنى الاخص الا ان يكون مقصوده
من ذكر الاستفادة الاشارة الى ورود الاعتراض على تعريفهما ودفعه عنهما و2 يكون ضمير قوله فيرد عليه راجعا الى كل واحد
من التعريفين انتهى على ان سوق كلام المحشي يأبى عن هذا التوجيه كما لا يخفى **قوله** وجوابه بعد تسليم الاستفادة اه يعني ان الاستفادة

الاستفادة

على تقدير ان يكون الضمير الثاني للموصول الخ

الاستفادة المذكورة مسلمة لان كون العوارض بخلاف الماهية او بخلاف الماهية واجزائها يستلزم ان يكون الذاتي بخلافه
مما لا يمكن تصور الشيء بدونها واما على الثاني فقط واما على الاول فلان الماهية اذا كانت بخلاف العوارض فلا شك ان
اجزائها تكون بخلافها لكن كون تلك الاستفادة بطريق التعريف اى بحيث يصلح ان يكون معرفا مساويا بالذاتي ثم
فلم لا يجوز ان لا يكون ما ذكره معرفا مساويا بالتعريف كما يشعر به كلمة من في قوله فانه من العوارض فلا يكون المستفاد نقضه
معرفا مساويا بالذاتي بل يكون اعم كذا نقل عنه ثم لا يضر شموله للوازم البينة بالمعنى الاخص وفي قواعد شرح المطالع
للذاتي خواص ثلثة الاولى انه يمتنع رفعه عن الماهية على معنى انه اذا تصور الذاتي وتصور معه الماهية امتنع الحكم بسلبه عنها
الثانية يجب ثبوته لها على معنى انه ليس يمكن تصور الماهية الامع تصوره لها وهما ليسا بخاصتين مطلقتين لان الاولى
تشمل اللوازم البينة بالمعنى الاعم والثانية بالمعنى الاخص هذا وهو مصرح بان المعنى المستفاد هيهنا ليس خاصة للذاتي مطلقة
بل يشمله وغيره ولما كان بين المقامين تفاوتا ولكان الموهم هيهنا بمعونة المقام بيان الخاصة المطلقة بايراد تعريف مساو
سلمه وقال ان المستلزم اه يعني ولئن سلمنا الاستفادة بطريق التعريف فنقول في الجواب ان معنى عدم امكان تصور الشيء
بدون الذاتي عدم امكانه تصوره بالكنه بوجه يكون الموضوع بدونه بوجه من الوجوه سواء كان بطريق الاخطار بان يكون
ملحوظا قصدا وبالذات اولا بان يكون ملحوظا تبعا اذ ليس تصور ذلك الشيء الا تصور ذاتياته فلا يمكن تصوره بدون
تصور ذاتياته واما في مادة النقض فالمستلزم تصور اللازم الا تصور الملزوم بطريق الاخطار بان يكون الملزوم
ملحوظا قصدا وبالذات فيمكن تصور الملزوم بدون تصور ذلك اللازم فيما اذا لم يكن الملزوم متصورا بطريق القصد
والاخطار ولو كان تصور اللوازم لازما لتصور الملزوم مطلقا لزم ان يكون الذهن منتقلا من ملزوم واحد الى لازمه والى
لازم لازمه وهكذا حتى يحصل اللوازم باسرها في الذهن وهو غير ثابت فيما اذا تصور الملزوم قصدا فضلا عما
اذا كان تصوره بغير القصد والاخطار فلا يصدق تعريف الذاتي عليها **قوله** على ما نص عليه في حاشية المطالع قال الشريف
هنالك في بيان المتعلم قوله بان المستلزم لتصور اللازم تصور الملزوم التفصيلي فربما يطرأ على الذهن ما يوجب
اعراضه فلا يستمر اندفاعه اى اذا تصور الملزوم وكان ملحوظا قصدا يخطر بالبال استلزم تصوره على هذا الوجه
لازمه القريب واقول فيه بحثنا ما اولا فلانه يخالف لما نقلناه انفا من شرح المطالع من ان المعنى المذكور خاصة للذاتي له
ليس بخاصة مطلقة للذاتي بل شامل للوازم البينة بالمعنى الاخص واما ثانيا فلان تصور اللازم الملزوم لا اذا امكن تصوره
بدون تصور اللازم كما ذكره المجيب ينفك الملازمة بينهما وهو خلاف المفروض على ان الكلام فيما اذا كان الشيء ملزوما
ولا يكون ذلك الا اذا كان متصورا قصدا ضرورة انه اذا كان ملحوظا تبعا للغير يكون تابعا له ولازما لا متبوعا ولا
ولعمري ان مفاسد هذا الجواب اظهر من ان يخفى وان ذكروه ولعل لهذا اشار الى جواب ثان بقوله وايضا **قوله** والتغير
تصور اللازم اه يعني ان معنى قولنا الذاتي لا يمكن تصور الشيء بدونه انه لا يمكن تصور الشيء بالكنه في زمان الا ويكون
متصورا في ذلك الزمان بل يكون متصورا في زمان اخر غير زمان تصور الشيء ضرورة ان تصور الشيء بالكنه انما هو تصور
ذاتياته فلا بد ان يكونا في زمان واحد بخلاف تصور اللازم فانه في زمان غير زمان تصور الملزوم ضرورة ان تصور اللازم
مغاير لتصور الملزوم وتابع له فهناك شيئان قطعا وتوجه النفس نحو شيئين في زمان واحد ممتنع فجاز ان يمكن تصور
الملزوم بدون اللازم في زمان تصور الملزوم فلا ينتقض حد الذاتي باللوازم المذكورة وهذا مما لا مرية فيه عند المتدرب
ونقل عنه لان تصور الملزوم معد لتصور اللازم لا سبب موجب له والا لما جاز بقائه مع زوال تصور الملزوم واللازم بعد
بالضرورة ثم ان تحقق معنى اللزوم بين المعد والمعد له مما لا يخفى ولذا قالوا الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء اخر والمعرف
ما يستلزم تصوره تصور شيء اخر مع ان المبادي معدات للمطالب فان قيل فما معنى قولهم تصور اللازم البين لا ينفك
عن تصور الملزوم قلت معناه ان تصوره يعقب تصور الملزوم بدون فصل ولقائل ان يمنع تغاير زماني التصورين
فاذا تمسك بامتناع توجه النفس في زمان واحد يرد عليه ان الحركة في تصور الذاتي كذلك ايضا تأمل والاولى في الجواب ان يقال
معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي عدم امكان ملاحظته مجردا عنه كما ان معنى امكانه بدون العرض امكان ملاحظته مجردا

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

تجرد عن النهي والظاهر انه اكتفى بالمعد ههنا ما هو معد حقيقة لان المعد ما يمتنع اجتماعه مع المعلول ضرورة انه يتوقف
على وجوده وعدمه وتصور الملزوم يجامع مع تصور اللازم ولو كان في زمانين بل اراد ما هو بمنزلة المعد في عدم
لزوم الاجتماع كما يدل عليه قوله مع ان المبادي معدات فان المعدات الحقيقية ههنا هي الحركات الواقعة فيها وتسمية
المبادي معدات على سبيل التشبيه نص بذلك السيد السند في حواشي شرح الرسالة قوله تنبيه في دلالته على ما ادعاه
المحشي لانه وان جاز اجتماع المعد بهذا المعنى مع المعلول لكن لا شك في تغاير زمانيهما الذي ادعاه المحشي فلا يندرج
هذا في قوله ولقائل ان يمنع كما زعم المحشي المحقق ثم اقول منع تغاير زماني التصورين بعد الاستدلال عليه راجع الى الدليل
وحاصله ان الدليل المذكور انما يتم فيما اذا كان تصور الملزوم معدا وذلك غير لازم في جميع الملزومات بالنسبة الى لوازمها
البينة لجواز ان لا يتوقف اللازم على ملزومه اصلا بل يكون الامر بالعكس كالاعدام بالنسبة الى ملكاتها فان الاضافة
لما كانت داخلة في مفهوماتها وتعقل الاضافة يتوقف على تعقل الملكات لكونها طرفا لها كان الاعدام موقوفة عليها
اولا يتوقف شيء منهما على الاخر كالمتضايفين فانهما يتعقلان معا من غير ان يتوقف تعقل احدهما على الاخر والا لبطل المعية
فعلى تقدير ان يكون الملزوم علة معدة يكون زمان تصور الملزوم مغايرا لزمان تصور اللازم واما على
التقدير الاخر اعني عدم كونه معدا له كما في الاعدام بالنسبة الى ملكاتها وكما في المتضايفين فيكون زمان تصور الملزوم
هو زمان تصور اللازم هذا خلاصة ما ذكره المحشي المحقق في توجيه قوله ولقائل ان يمنع وبنى على ذلك عدم تدرب المحشي
المدقق في توجيه المنع المذكور حيث انه نقل هذه الكلمات ثم قال في الجواب الثاني لا يجري في الاعدام بالنسبة الى ملكاتها وفي
المتضايفين ووجه عدم التدرب انه جعل هذا اعتراضا مندرجا في قوله ولقائل ان يمنع فما معنى ايراده بعد نقله ثم ان مقصوده
ايراده على الجواب الاول للمحشي فيما نقل عنه كما نقلنا على ما يظهر من كلامه فراجع لا ايراده على قوله وايضا زمان تصوره
على ما زعم السالكوتي حتى يرد عليه انه مندرج في قوله ولقائل اه ولو سلم انه ايراد على جواب الثاني فهو تفصيل لما اجمله
المحشي بقوله ولقائل فما معنى عدم تدربه في توجيه المنع وهل هذا الا تبجح بما هو غلط فاحش ثم اقول المنع المذكور
بهذين السندين لا يرد ههنا لا على جوابه في الاصل ولا على جوابه الاول في الحاشية وان اتفق المناظرون ههنا اما الى
المتضايفان فلانا نجزم قطعا ان زمان تعقل احدهما غير زمان تعقل الاخر وان لم يكن بين الزمانين زمان ولا
لا انفكاك يخالف تصور الذات مع تصور الشيء وهذا كان للمحشي قطعا وقد قال صاحب المواقف قولهم المضاف ما يعقل
ماهيته بالقياس الى الغير لا يراد به انه يلزم من تعقله تعقل الغير فان اللوازم البينة كذلك بل ان يكون من حقيقته
تعقل الغير فلا يتم تعقله الا بتعقل الغير هذا كلامه فقد صرح بخروج المتضايفين عن اللوازم البينة فضلا عن دخولها
في تعريف اللازم وصرح بان المتضايفين يحتاج كل منهما الى تعقل مستقل وذلك يقتضي زمانين قطعا واما الاعدام
~~بالنسبة الى ملكاتها فانه لم يكن الاضافة داخلة في مفهوماتها ...~~
~~ضرورة ان كل تصور من العدم والملكة يقتضي زمانا مستقلا وان كانت الاضافة داخلة في مفهوماتها فكذا ايضا~~
ضرورة ان تصور العدم المضاف غير كاف في تصور المضاف اليه اذ الاضافة وان كانت داخلة لكن المضاف اليه خارج فيحتاج
تصور مستقل في زمان اخر ~~ولو سلم ان تصوره يكفي في تصور المضاف المذكور في الدليل~~ لكن لما كان الاعدام موقوفة
على الملكات كانت محتاجة الى تصور مستقل حاصل في زمان اخر وذلك كاف في غرض المحشي قطعا والحق ان المنع المذكور بهذين
السندين غير وارد قطعا وان اتفق الكل على انه عليه فان قلت اذا لم يكن مراد المحشي بقوله ولقائل اه ما ذكره
في توجيهه على ما حققته فما توجيهه عندك قلت اراد المنع المجرد وهو صحيح او مع السند وهو ما يفهم من ظاهر قولهم
في تعريف اللازم البين ما يستلزم تصوره تصور ذلك الشيء من وجود التصورين معا في زمان مع ان المحشي في اصل جوابه تابع
لهم فلو اورد كلامه في صورة الاستدلال ورد عليه المنع المذكور ولو اورد كلامه على صورة السند كما كان في الحقيقة كذلك
لا يرد عليه المنع المذكور والحق ان مقصوده انما هو تمهيد لما ذكره من الجواب الاول لا الاستناد بهذين السندين كما فهموا
ثم انه وان رد المنع المذكور بقوله فاذا تمسك اه وحاصله ان المنع المذكور ساقط اذ يلزم توجه النقض في زمان واحد الشيء

يرد بان يقال انه يتوجه النقض ... تصور الشيء وتصور ذاتياته مع امتناع لكونها ... في زمان واحد وذلك ممتنع ورده بقوله يرد عليه اه وحاصله النقض بالوجدان والتخلف وقوله تامل اشارة الى منع الوجدان وبيان
الفرق بين تصور الشيء بالكنه مع تصور ذاتياته وبين تصور الملزوم مع تصور اللازم البين والفرق بينهما ظاهر فان وجود
الماهية عين وجود الاجزاء فلا يكون تصور الذات مغايرا بالذات لتصور الذاتيات ولذا قالوا بالتغاير بالاجمال والتفصيل
بين الحد والمحدود بخلاف الملزوم واللازم فان تصور الملزوم مغاير بالذات لتصور اللازم قطعا فالمنع المذكور ساقط جدا
لكن الجواب الاولى ما ذكره بقوله والاولى في الجواب اه وحاصله ان في الذاتي تصور الذات بدونه غير ممكن لان وجوده عين وجود
الذاتيات كما ان المتصور غير ممكن فالتصور والمتصور كلاهما محالان ههنا وفي اللوازم التصور ممكن فقط بمعنى ان المتصور
وهو انفكاك الملزوم عن اللازم محال فالتصور ممكن والمتصور محال وهذا كما قالوا في التعليقات الفرضية فرض الاشتراك
ممكن وان كان المفروض محالا اولا وجود لافرادها حتى تشترك فيها بخلاف الجزئي فان الفرض والمفروض فيه كلاهما محالان
صرح بذلك السيد السند في حواشي المختصر الحاجبية واما ان هذا الجواب اولى مما ذكره في الاصل لان بهذا الجواب يظهر الفرق
جدا والجواب الذي ذكره وان كان حاسما لمادة الشبهة لكن ظاهره مناف لما يفهم من ظاهر قولهم في توقف اللازم
ما يستلزم تصور الملزوم تصوره من اتحاد زماني التصورين وان كان الامر في الحقيقة ما ذكره بخلاف هذا الجواب فانه لا يباين
ايضا عن ما يفهم منه ظاهرا مع ظهور الفرق به قطعا والحق ان هذا الجواب ايضا مبني على اعتبار تغاير زماني التصورين
والا فلو كان مبنيا على اتحاد زماني التصورين صح لا يمكن الانفكاك بين التصورين لانه اذا كان زمانهما متحدا يكون
رفع احدهما رفع الاخر قطعا على ما هو المفروض من اللزوم والاتحاد بينهما زمانا فما في الجوابين واحد وجها ونتيجة ما ذكرناه
وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام اذ قد زل فيه اقدام بعد اقدام قوله وهذا القدر يكفينا اه يعني هذا القدر من الانفكاك
كون تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم يكفينا في الفرق بين الذاتي والعرضي بان يتحد الزمان في الاول ويتعدد في الثاني
اشار الى دفع ما يتوهم من ان القول بالانفكاك هدم لقاعدة اللزوم وحاصله ان الانفكاك اللازم هو بمعنى الانفصال
وعدم الاستعقاب كما في الاعراض المفارقة الغير اللازمة الحاصلة من قسمة الخارج عن الماهية الى اللوازم والمفارق لا المغايرة
بالزمان الموجودة فيه الاستعقاب وقد حقق الدواني في شرح العقائد العضدية في بحث النظر ان الاشاعرة لا ينكرون ان
بعض الاشياء لازم عقلا مع بعض وان لم يستندوا التأثير الى غيره تعالى فبذلك افترقوا عن الحكماء وانكروا التوقف بين اللازم
والملزوم واثبتوا الاستلزام العقلي بمعنى حكم العقل باستلزام احد الشيئين الاخر وهو لا يستلزم التوقف ولا ينافي كونه بطريق
جري العادة كما هو مقتضى قاعدتهم القائلة باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء فقد اعترف الاشاعرة باسرهم بوجود اللزوم
العقلي بين الدلائل والدعاوي مثلا مع ان زمان تصوريهما متغاير قطعا فقد ظهر ان الجواب الذي اشار اليه المحشي موافق لمذهب
الاشاعرة ايضا قوله وقيل ايضا اعتراض ثان على صريح قوله مما يمكن تصوره بدونه كما ان السابق اعتراض على ما يستفاد
يعني ان اريد بالامكان في قوله مما يمكن تصوره بدونه الامكان الخاص اعني سلب الضرورة عن الجانبين اي جانبي الوجود والعدم
يلزم جواز تصور الكنه بالوجه اذ يصير محصله ان تصور الشيء بوجه من كنه الشيء بدونه الوجه وعدم تصوره بدونه امر
اعني تصوره به ليسا بضروريين فيلزم جواز تصور الكنه بالعرض على الاحتمال الثاني وهو محال اذ العرض لا يفيد معرفة حقيقة
المعروض لكونه خارجا عنها قوله وان اريد الامكان العام وهو سلب الضرورة عن احد الجانبين والظاهر ان المراد بالامكان
العام الامكان العام المقيد بجانب العدم وكذلك حمل المجيب على الامكان العام من جانب الوجود والمعنى ان عدم تصور
كنه الشيء بدون الوجه ليس بضروري سواء كان عدم تصوره بدونه ضروريا كما في الذاتي اولا كما في العرضي اذ لم يكون التصور فقط
بدونه وعدمه بدونه غير ضروري هذا وانما حملنا على هذا المعنى لان الامكان العام ما سلب فيه الضرورة عن احد الجانبين
فلو حملناه على وستعرف ان المجيب حمله على الامكان العام من جانب العدم الوجود فلا بد ان يكون الاعتراض مبنيا على الامكان
العام من جانب العدم واما ما قال المحشي المحقق من ان الامكان العام ههنا محمول على ما لم يقيد بشيء من الطرفين كان صادقا
على كل من الواجب والممتنع فيصدق التعريف على الذاتي والعرضي اذ كما يصدق على العرضي ان تصور الاشياء بدونه واجب وكذا

This file was downloaded from QuranicThought.com

وكالواجب لمكن بالامكان العام كذلك يصدق على الذاتي ان تصور الانسان بدونه ممتنع وكل ممتنع ممكن بالامكان العام انتهى
وتلخيصه ان الذاتي يجب يمتنع تصور كنه الشيء بدونه بمعنى ان عدمه ضروري والعرضي يجب تصور كنه الشيء بدونه بمعنى
ان وجوده ليس بضروري وتمام تقييد الامكان هاهنا بشيء من الطرفين كان صادقا على كل منهما فيه ما فيه لان الامكان العام هو
ما سلب الضرورة فيه عن احد الجانبين سواء كان الجانب الآخر ضروريا اولا وعلى ما قرره يكون كل من الجانبين ضروريا فهذا الكلام
في الحقيقة مأخوذ من جوابه غير صحيح ايضا لان الامكان ح لا بد ان يحمل على سلب الضرورة عن احد الجانبين فاما ان يصدق على الذاتي
او على العرضي ففي اراده واضح لا يصدق عليهما مع ان مقصود المعترض ليس الا ولا يحصل ذلك الا بما ذكرنا قوله
وجوابه اه يعني نختار الاول ونمنع الامكان الخاص ونمنع الملازمة القائلة بانه ح يلزم ان يجوز تصور الكنه بالعرض
مستندا بان اللازم تصور الكنه مقارنا بالعرض لانك قد عرفت ان المعنى ح تصور الكنه بدون العرض وعدم تصوره او الفرق
بدونه ليسا بضروريين فاذا لم يكن تصور الكنه بدون العرض ضروريا كان تصور الكنه مع العرض جائزا لان اذا سلب
عن وجود شيء بدون وجود شيء كان وجوده معه جائزا قطعا وكذا اذا لم يكن تصور عدم تصوره بدونه ضروريا كان
عدم تصوره معه جائزا لما اشرنا اليه فيكون تصوره معه جائزا وعلى كل تقدير فاللازم هنالك تصور كنه الشيء
مقارنا للعرض ولا استحالة في ذلك بل هو واقع فانه كثيرا ما يجوز ان يتصور كنه الشيء ويحصل تصور اللوازم البينة
وهذا تصحيح تحقيق ما نقل عنه هاهنا حيث قال فان مقابل قولنا بدونه قولنا معه لا قولنا به لكن هذا انما يتم اذا كان
الباء في قوله بدونه للمصاحبة كما هو الظاهر من سوق العبارة واما اذا كانت للسببية كما هو الظاهر من مقابلة هذا القول
بقوله ما به الشيء هو هو اذ الباء فيه للسببية فالمقابل لقولنا بدونه هو قولنا به لا معه ولعل لهذا قال ولو سلم كذا قيل
وقد عرفت ان السببية في السابق لتصحيح العبارة وليس هنالك سببية ان حمل الباء هاهنا على السببية يقتضي ان يكون عدم
العوارض سببا لتصور الكنه لامكان تصور الكنه فالحق ان الباء هاهنا محمول على المصاحبة لكن الباء في المعنى المستفاد
الامكان اعني قولنا تصور الكنه بالعرض على ما هو نتيجة المقابلة للسببية وصرح ان العدم لا يكون سببا بخلاف الوجود
والحاصل ان المقابل لقولنا بدونه قولنا به وذلك ظاهر ولما كان الباء في الاول للمصاحبة لما اشرنا اليه
الباء في مقابله كذلك فقال المقابل لقولنا بدونه معه فما نسبه بين المقامين فالباء في المستفاد للسببية ولعل لهذا قال
ولو سلم ولو سلم تعميم الامكان اه يعني ان الامكان في قوله ما يمكن تصور الانسان بدونه داخل على الحصول المقيد
بقيد بدونه فالامكان ان اعتبر كيفية نسبة تصور الكنه اليه بدونه حتى يكون المعنى تصور الكنه بدون العرض وبه اعني
بدونه وبه ليسا بضروريين يلزم ما ذكر من جواز التصور بالكنه بالعرض واما لو اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور
المقيد حتى يصير المعنى التصور بالكنه المقيد بكونه بدونه ممكن يعني ليس وجوده في نفسه ولا عدمه ضروريا بمعنى انه
قد يحصل وقد لا يحصل فلا استحالة فيه لان الامكان ح راجع الى ذات التصور لا الى بدونه حتى يلزم جواز تصور الكنه بالعرض
نقل عنه توضيحه ان قولنا الرومي الابيض ممكن لا يستلزم جواز عدم البياض عن الرومي لان الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود
الى ذات الرومي لا كيفية نسبة البياض اليه فهاهنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور الذي يكون بدون
الوضعي لا كيفية نسبة الكون بدون العرض اليه فعدم التصور بدونه مثل عدم الرومي الابيض بان لا يوجد اصلا او بان يوجد
ولا يوجد وصفها فتأمل انتهى ووجه التأمل ان اعتبار الامكان بالنسبة الى التصور المقيد بقيد مع قطع النظر عن ذلك القيد
عند الذوق السليم اذ يصير المعنى ح يخلو في مثل الضاحك والكاتب مما يصح تصور الشيء في الامور التي يكون تصور الانسان الحاصل
بدونها ممكنا ولا شك انه خارج عنه وقد صرح الشيخ في دلائل الاعجاز بان ما في كلام قيام زائد على مجرد اثبات الشيء للشيء او نفيه عنه الا
وهو الغرض الخاص والمقصود من الكلام وهذا مما لا شك فيه بحضرة الكلام الا خلافه نابيا عنه الطبع قال المحشي المحقق ويستفاد منه ان
الذاتي الامر الذي يكون تصور الشيء الحاصل بدونه غير ممكن فيخرج من هذا جواب آخر للاعتراض السابق اعني صدق تعريف الذاتي
على اللوازم البينة بالمعنى الاخص وهو ان تصور الملزوم بدون اللوازم ممكن لكن المتصور ح بخلاف الذاتي فان التصور بدونه غير ممكن

اه غير ممكن اولى ليس تصور الشيء الا تصور ذاتياته فلا يكون بدونه ممكنا فالتصور ح كالمتصور وهذا هو الجواب الثاني
الذي اشار اليه فيما نقل عنه وفيه بحث اما اولا فلانه ان اراد ان الجواب الثاني مبني على هذا الاعتبار البعيد فغير مسلم
كيف والجواب الثاني مبني على تحرير المراد من التعريف مع قطع النظر عن هذا الاعتبار البعيد كما لا يخفى على من له ادنى نظر بأسلوب عبارته
سابقا وان اراد ان الجواب الثاني كما يمكن ان يؤخذ من تحرير الحفاظ اعتبار الامكان بالنظر الى القيد بالتحرير الذي ذكرنا
يمكن ان يستفاد من اعتبار الامكان بالنظر الى المقيد كما هو الظاهر من كلامه فيرد عليه انه يلزم ح ان يكون اعتبار الامكان بالنظر
الى القيد واعتباره بالنظر الى المقيد متساويين مع انه كيف يستفاد من البعيد ما هو الثاني الاقرب والحق ان الجواب الثاني مبني
على اعتبار الامكان بالنظر الى القيد كما هو ظاهر عبارته والمستفاد منه هاهنا ان ما هو امتناع التصور في الذاتي بتحرير المراد
من التعريف ولا يلزم من اعتبار الامكان في تعريف العرض بالنظر الى المقيد فقط لعروضه دعته اليه اعتباره في التعريف المستفاد
منه للذاتي حتى يكون يحصل منه الجواب الثاني فتدبر فانه دقيق قوله اي على ان تصور الكنه بالوضع اه اي على انا سلمنا ان
اللازم تصور الكنه بالعرض لا معه وان الامكان يعتبر بالنسبة الى القيد فيقول اللازم وهو تصور الكنه بالعرض بان يكون
سببا لحصول غير ممتنع بان يكون للعرض نسبة خاصة به بالشيء يلزم من العلم به العلم بكنهه وقد صرح الشريف المحقق في حاشية
شرح التجريد في اوائل الهيات الامور العامة يجيب عن السؤال بان العلم في التصور بالكنه والرسم لا يفيد بانه يجوز لبعض
الرسم التام خصوصية يفيد بها تصور كنه المرسوم قوله ويمكن جواب عن الاعتراض باختيار الشق الثاني يعني انا نختار
ان المراد بالامكان الامكان العام لكن في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان العام لكن لا المقيد بجانب العدم
حتى يرد عليه انه متحقق في الذاتي كما في العرضي على ما حققناه بل المراد المقيد بجانب الوجود فمعنى قوله مما يمكن تصور الانسان
بدونه ان تصور الانسان بالكنه بدون العرض يمكن وجوده يعني عدم التصور بالكنه بدون العرض ليس بضروري سواء
كان تصور الكنه بدونه ضروريا اولا على ما هو شأن الامكان العام من انه اذا سلب الضرورة فيه عن احد الجانبين يبقى الجانب الآخر
على عمومه وهذا المعنى اي الامكان العام المقيد بجانب الوجود غير متحقق في الذاتي اذ لا يصح ان يقال فيه عدم التصور
بالكنه بدونه ليس بضروري بل عدمه بدون الذاتي ضروري تصور الانسان بدون الذاتي يمكن وجوده يعني عدم التصور
بدونه ليس بضروري بل عدم التصور بدونه ضروري نعم الامكان العام المقيد بجانب العدم حاصل فيه كما اعتبره السائل
لكنه غير معتبر هاهنا لكن بقي هاهنا شيء وهو انه اذا اعتبر الامكان العام المقيد بجانب الوجود يكون الضرورة مسلوبة
عن عدمه كما اشار اليه المحشي فيكون جانب الوجود على عمومه فان كان ضروريا يكون منافيا لما صرح من جواز انه يجوز تصور
الكنه بالعرض وان لم يكن ضروريا يلزم جواز تصور الكنه بالعرض فيرد الشق الاول من السؤال الا ان يقال المقصود هاهنا
دفع الاعتراض بصدق تعريف العرض على الذاتي وقد حصل وما ذكر فمبني على الترديد ولا يلتفت هاهنا الى ما ذكر بل يبقى
على عمومه على انه من قبيل تشكيكات الرازي قوله المشهور ان الهوية نفس التشخص لا يخفى ان التشخص هاهنا بمعنى ما يكون
التشخص لان بعض ما له دخل في التشخص امر عدمي فكيف يكون عين الهوية الموجودة في الخارج فيكون موافقا لما صرح به
الشريف وغيره من ان الحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد صرح بعض الافاضل بان التشخص زائد على حقيقة الشخص عارض له
فلو ابقي هذا الكلام على ظاهره لكان الهوية عبارة عن الامر العارض له فلا بد من ان يكون التشخص في هذا
المشهور عبارة عن الشخص وبهذا ظهر وجه قوله والثاني فاطلقها على الماهية باعتبار التشخص اذ التشخص في
باق على ما يفهم منه وليس بمعنى الشخص اذ لا داعي له واطلاق الهوية على الماهية باعتبار التشخص سواء كان المراد
منه الماهية المشروطة بشرط التشخص او المراد به الماهية مع التشخص غير معروف لان المعروف عندهم ان الهوية عبارة
عن الهذية وهي الحقيقة الجزئية فاندفع بهذا ما قاله السالكوتي من انه ان كان المراد من الماهية باعتبار التشخص الماهية
المشروطة بشرط التشخص كما هو الظاهر فهذا الاطلاق غير مشهور بين القوم وان كان المراد به الماهية مع التشخص
فعدم شهرته في حيز المنع وقد قال السيد وكذا شارح التجريد الحقيقة الجزئية تسمى هوية انتهى وجه الاندفاع ظاهر مما
قررناه وكانه لم ينظر الى الكلام المحشي سابقا ولاحقا واغتر بظاهر ما ذكره السيد هذا قوله اورد الفاء يعني في قوله فالحكم اه

This file was downloaded from QuranicThought.com

مع انه ليس من عادة السؤال تصديره بها وان كان العادة تصدير القول بها مثل ان يقال فان قلت او فان قيل اه ولانه
على تقدير وروده ابتدائيا كانه ناشئ عما سبق لا يقال هو سؤال ناشئ عما سبق ثم وجه التخصيص لانا نقول ربما يكون المنشأ
خفيا على ان تعدد المنشاء وظهوره يأبى هذا التعبير كما لا يخفى فالقول بان الثاني للتاكيد وهم قوله بمجموع امور ثلثة احدها
تعريف الحقيقة بما به الشيء هو هو وثانيها كون الشيء بمعنى الموجود وثالثها كون الثبوت اذ يصير المعنى ح الامور
التي بها الموجودات تلك الموجودات موجودة ولا شك في لغوية هذا الحكم لان عقد الوضع متحد مع عقد الحمل في المفهوم
اتحادا بينا لكانه قيل الامور الثابتة ثابتة ولابد في الحمل من التغاير في المفهوم بين العقدين حتى يفيد فان قيل ان كانت
الحقيقة بمعنى الماهية فقد لغوية في هذا الحكم اذ المعنى ماهيات الاشياء الموجودة موجودة كيف ووجود الكلي من ذي بين
العقلاء فكم من نافٍ بوجودها وكم من معترف بوجودها قلنا لا يجوز ان يكون المراد بالحقيقة ههنا الماهية الكلية حتى يكون
المعنى الطبايع الكلية للجزئيات الموجودة اذ لا اختصاص لهذا الخلاف بالسوفسطائية مع ان الحق ان الماهية الكلية غير
موجودة في الخارج على ما صرح به كثير من المحققين كالشارح والعضد والشريف وغير ذلك فكيف يصح عنون قوله قال اهل الحق
ثم ان الحقيقة ههنا مفسرة بما به الشيء هو هو وهذا المعنى مقابل للحقيقة بمعنى الماهية الكلية قال الشريف عند قول صاحب
المواقف حقيقة الشيء هو بما هو هذا تفسير لمفهوم حقيقة الشيء والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد تستعمل الهوية بمعنى الوجود
الخارجي والحقيقة الكلية تسمى ماهية هذا كلامه فقد صرح بان الحقيقة بالمعنى المذكور ههنا مقابلة للحقيقة بمعنى الماهية
الكلية فكيف يصح ارادة الماهية الكلية من الحقيقة المفسرة ههنا والتحقيق ان الماهية منسوبة اعني المنسوبة الى ما هو وقد
تطلق على الحقيقة باعتبار صلوحها للجواب عن السؤال بما هو وهي عبارة عن الماهية الكلية التي اختلف في وجودها
وقد تطلق على الحقيقة باعتبار ان تحقق الشيء انما يكون بها ومع المراد ههنا على ما فسره الشارح اولا وبين المعنيين تفاوت
حيث ان الاول يوجد في الجنس بالقياس الى النوع ولا يوجد فيه المعنى الثاني لعدم وجود الجنس في الخارج الا في ضمن النوع بل لا وجود
هناك من الخارج يكون الجنس به هو هو وان المعنى الثاني يوجد في الماهيات الجزئية ولا يوجد فيها المعنى الاول اذ السؤال بما هو
لا عن الجزئيات لا تكون جوابا عن السؤال بما هو وكلا المعنيين يوجدان في الماهيات النوعية لكونها عبارة عن الماهية الكلية
وتكون جوابا عن السؤال بما هو وانما هي التي يكون بها الموجودة بما هي هي فاذا عرفت هذا فالمراد بالحقائق هي
الحقائق النوعية التي بها الاشياء هي هي على ما فسره الشارح فالمعنى الحقائق التي بها الاشياء التي نشاهدها هي هي موجودة
فالحكم لغو قطعا اذ الحقائق الموجودة والحكم بالوجود عليها يكون لغوا جزما وبهذا التحقيق ظهر ركاكة القول الذي نقل
الشارح لانه لا معنى لقول ما به الشيء هو هو باعتبار تحقق حقيقة لان ما به الشيء الموجود هو هو لا يكون الا محققا فلا معنى لا
لاعتبار التحقق فيه فقد ظهر ان التفريع من الشارح انما هو على تعريف الحقيقة بما فسره به اولا وان مراد المحشي بقوله تعريف
الحقيقة ليس الا ذلك والا فاضمحل بهذا ما قال الفاضل الجلبي هربا عن الاعتراض السابق بحمل الحقائق على الماهيات
الكلية في بيان قوله تعريف الحقيقة اي تعريفها بالماهية باعتبار التحقق والوجود انتهى لانه مبني على كون التفريع على
ذيل قد يقال وقد عرفت ركاكته وعدم بناء التفريع عليه على انه لا حاجة الى اعتبار الاشياء في لغوية الحكم اذ لو قيل الحقائق
بمعنى الماهيات باعتبار التحقق والوجود موجودة يكون الحكم لغوا ايضا فان اللازم على المحشي ان يقول عوارض الاشياء اه
اذ اللغوية في قولنا عوارض الاشياء موجودة وماهيات الاشياء مع قطع النظر عن تحققها موجودة اذ المقابل للتفسير
المذكور كلاهما وفي الامر الثاني من الركاكة والفساد ما لا يخفى فضلا عن عدم اللغوية هكذا ينبغي ان يفهم تقرير هذا المقام قوله
وكون الشيء بمعنى الموجود لا يقال كون الشيء بمعنى الموجود لم يلزم مما سبق بل اللازم التصادق والتساوي ولا مدخل للتساوي
في لغوية الحكم لانا نقول الشارح ههنا في صدد بيان المعاني اللغوية وقد ذكر في الكتب الكلامية ان لفظ الشيء عند الاشاعرة
اسم الموجود وبمعناه لغة على ما يشهد به النصوص فمعنى قوله والشيء عندنا الموجود والشيء عند الاشاعرة معناه الموجود
او اسم الموجود وقال في شرح المقاصد اما انه هل يطلق على المعدوم لفظ الشيء حقيقة فعند فخر لغوي فعندنا هو اسم
الوجود لما تحرج شائع الاستعمال في هذا المعنى ولا نزاع في استعماله في المعدوم مجازا وقد صرح في المواقف مثله هذا ثم المعتزلة لما

اعتقدوا

لما اعتقدوا تقرر الاشياء في الخارج اعترفوا بثبوتها واطلقوا لفظ الشيء عليها اصطلاحا والاشاعرة انكروا ذلك
وقالوا المعدوم ليس بشيء فما اطلقوا لفظ الشيء عليها حقيقة لكن ذلك بحث اخر متعلق بتقرر الاشياء في الخارج وعدمه
ولقد نبه على الفرق بين المقامين قوله اذ لا لغوية في قولنا بيان لكون المنشا مجموع الامور الثلثة وحاصله
لو لم يفسر الامور الثلثة بما ذكر فاما ان لا يفسر واحد منها بشيء مما فسره او يفسر واحد منها بما فسره به دون الاخيرين
او يفسر اثنان منها دون الاخر وعلى التقادير كلها لا يكون الحكم باللغوية صحيحا اما على التقدير الاول فظ واما على
الثلثة الاخيرة فلانه لو فسر الاشياء والثابتة بما فسره به وفسر الحقيقة بالعوارض فيكون المعنى عوارض الموجودات موجودة
وكذا لو فسر الحقيقة والثابت بما فسره وفسر الاشياء بالمعدومات والمعدوم فيكون المعنى الامور التي بها المعدومات هي موجودة
وكذا لو فسر الثبوت فسر الحقيقة والاشياء بما فسره وفسر الثبوت بمعنى سوى الوجود كالتصور مثلا فيكون المعنى الامور
التي بها الموجودات هي هي متصورة لا يكون الحكم لغوا هذا فقد علمت من هذا انه لو فسر واحد منها بما فسره والاخر
بغير ما فسره او فسر الكل بغير ما فسره لا يكون الحكم لغوا قطعا ولوضوحها تركها والقصر على الثلثة الاخيرة تقصير فلا يكون
من القاصرين قوله فلما يحتاج اه يعني ان كلمة رب للتقليل وقلة الاحتياج باعتبار قلة المحتاجين وهم اصحاب الاذهان القاصرة
ولذلك قال فان اكثر من يسمعه يعني ان اكثر من يسمعه من الاذكياء اصحاب الفطنة الذين يفهمون من عبارات القضايا المعنى
الذي ذكره قوله كما في مثل واجب الوجود موجود فان معناه ان الذات المتصف بواجب الوجود بما يفرضه عقولنا موجود
في نفس الامر لان واجب الوجود هو في نفس الامر موجود فيه اذ لا شك في لغوية هذا الحكم مع انه يقال له ثبت العرش ثم انقش
قوله والحاصل ان اخذ موضوعه اي اخذ اتصاف موضوعه بعنوانه بحسب الاعتقاد كما هو مذهب التحقيق من مذهب
الشيخ من اتصاف ذات الموضوع بوصفه بالفعل بحسب الفرض والاعتقاد مشهور بين الناس وكانه كان حقيقة
عرفية عندهم بل هو حقيقة لغوية على ما اشار اليه العلامة الكبرى في الحاشية الصغرى فان ما ذكره الشيخ مطابق للعرف واللغة
وقال في حواشي المطول ان اهل الميزان لا يخالف اهل العربية اذ هم بصدد بيان مفهومات القضايا بحسب العرف واللغة فيحتاج
في اقوالهما الى بيان معناه لذلك المعنى الى بيانه الا قليلا بالنسبة الى الاذهان القاصرة الغير الواقفة على الاصطلاح
بخلاف قول السائل الثابت ثابت فانه اخذ موضوعه بحسب نفس الامر ولا بد في ذلك اذ لم يعهد لنا شيء مفروض
الاتصاف بالثبوت حتى يعبر عنه بلفظ الثابت فيحكم عليه في نفس الامر بالثبوت في نفس الامر فالمفهوم من لفظ الثابت
ما اتصف بالفعل بالثبوت في نفس الامر فيكون الحكم لغوا وبخلاف قولك انا ابو النجم بالنسبة الى من يعرفه انه مسمى
بقولك شعري شعري فان اتصاف ذات الموضوع فيهما بوصفه بالفعل بحسب نفس الامر فيكون الحكم منهما وان كان
مفيدا لكنه يحتاج الى بيان المعنى بالنسبة الى جميع الاذهان بان يقال ان الرجل الموصوف بالبلاغة والمشهور بالفصاحة
الان كشعري فيما مضى بانه لم يتغير او شعري هو الشعر الموصوف بالفصاحة فهذا المعنى بهذا التوجيه وان اشتهر
لكنه معنى معتبر عند البلغاء غير مشهور فيما بين الناس كشهرة المعنى السابق فلا بد من بيانه اذ لا شك ان
المعنى في هذا الشعر معنى مجازي لغة وان كان موقوفا عند البلغاء في بحر عن دركه اكثر الناس وهذا معنى قوله في الجانب
هذا ناظر الى قوله وهذا الكلام وقوله ولا مثل انا ابو النجم الخ ناظر الى قوله ربما يحتاج اه وبما حققنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء
من ان اخذ الموضوع على الوجه المذكور كما هو مشهور فيما بينهم كذلك اخذه في شعري شعري على الوجه المذكور مشهور
فيما بينهم واما بالنسبة الى القاصرين فهما متساويان والفرق غير بين انتهى وقد عرفت التفاوت بين الشهرتين وعرفت
ان الشهرة الثانية ما اغنت عن بيان المعنى بالنسبة الى اكثر الناس بخلاف الشهرة الاولى كما لا يخفى على اولي النهى قوله
اي ليس مثل المثال الذي ذكره السائل انما فسره تطبيقا بين ما ذكره السائل اعني الامور الثابتة ثابتة وبين ما ذكره المجيب الثابت
ثابت وكذا قال فيما نقل عنه اذ لا فرق بين قولنا الامور الثابتة ثابتة وبين الثابت ثابت قوله او فقد اعتبر يعني ان السائل
اعتبر المثال متحدا لموضوع والمحمول لاخذه الموضوع بحسب نفس الامر اذ لا يمكن اخذه بحسب الاعتقاد ههنا بخلاف ما نحن فيه
وتحقيق هذا المقام ان اتصاف ذات الموضوع بالعنوان وان كان الاصح انه يجب ان يكون بالفعل لا بالامكان لكن لا يجب

كما هو مذهب الفارابي

ان يكون محكوما بحسب نفس الامر بل يكفي في ذلك فرض العقل كذلك كما يحكى فيما نحن بصدده فانا لما نظرنا الى العالم شاهدنا
امورا متفرقة بحسب الظاهر متمايزة بالاسماء والاحكام فاعتقدنا ان لها حقايق فنحن نتوجه الى تلك الامور ونسميها حقايق
بلفظ حقايق الاشيا بناء على ذلك الاعتقاد الذي هو في الحقيقة عبارة عن الفرض العقلي ونحكم عليها بالوجود في نفس
الامر والظ ان ذلك حكم مفيد بل ربما لا يكون بديهيا فيحتاج الى البيان واثباته بالبرهان كما سيصرح به الش ومثله قولنا
واجب الوجود موجود فانا لما قسمنا المفهوم بحسب القسمة العقلية الى ما يقتضي ذاته وجوده او عدمه او لا يقتضي شيئا منهما
حصل عندنا مفهوم يقتضي ذاته وجوده فرضا فنعبر عنه بلفظ واجب الوجود ونحكم عليه بالوجود الخارجي ونحتاج في اثباته
الى البيان وليس مثل ذلك الثابت ثابت اذ لم يحصل لنا شيء مفروض الاتصاف بالثبوت حتى يعبر عنه بلفظ الثابت فنحكم
عليه بالثبوت في نفس الامر فالمفهوم من لفظ الثابت ما اتصف بالفعل بالثبوت في نفس الامر فيكون الحكم لغوا وليس مثله
ايضا انا ابو النجم ولا قوله وشعري شعري فان اتصاف ذات الموضوع فيهما بالفعل بحسب نفس الامر فاذا عرفت هذا فليس معنى قوله
اذ قد اعتبر متحد الموضوع والمحمول انه اعتبر كذلك ولو لم يعتبر كذلك بل اخذ الموضوع بحسب الفرض كما هو التحقيق
من مذهب الشيخ يكون مفيدا كما زعمه المحشي المحقق غافلا عما ذكرناه من التحقيق بل معناه ما فرحناه تلوناه عليك وبهذا
التحقيق الذي بسطناه لك اندفع ما اورده بعض الفضلاء من ان الفرق بين العنوانات تكلف لانا اذا قلنا كل ج ب
يكون مفهومه بحسب العرف واللغة ثبوت الباء لج بالفعل بحسب نفس الامر كما هو ظاهر مذهب الشيخ وفهمه المتاخرون
او بالفعل بحسب فرض العقل على ما هو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه الرازي في شرحه للمطالع انتهى لانا نمنع ان الفرق بين
العنوانات تكلف لان الفرق الذي ذكره الش انما هو مقتضى ما في نفس الامر وان التنبيه على المسائل هكذا ينبغي
ان يحقق هذا المقام قه وللش ان تقول في توجيه قوله ربما يحتاج ان قولنا حقايق الاشيا ثابتة يحتاج الى البيان لعدم
ظهوره بالنسبة الى الاذهان القاصرة لكن ذلك البيان ليس بطريق التاويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة المعنى المراد منه
لكونه معنى حقيقيا لغة وعرفا بخلاف شعري شعري فانه يحتاج الى التاويل والصرف عن الظاهر لعدم شهرة المعنى المراد منه
لانه وان كان هذا المعنى معروفا عند البلغاء لكنه غير معروف عند كثير من الناس المحتاجين الى فهم المراد منه والفرق بين
بين هذا التوجيه وبين التوجيه السابق ان التوجيه السابق ناظر الى كلمة التقليل ولذلك قال فان شعري شعري يحتاج البتة الى بيان
معناه لخفائه وهذا ناظر الى مدخولها اعني الاحتياج الى البيان حيث قال فيه فانه يحتاج الى التاويل ويرد عليه انه
انه لا يكون لقوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري مدخل في بيان عدم اللغوية الا ان يراد به افادة ظهور الافادة
لهذا القول وافادة عدم ظهورها في شعري شعري وهذا معنى ما نقل عنه ... يعني وعلى هذا يكون معنى قوله
وهذا الكلام مفيد ... يظهر فائدته من غير احتياج الى التاويل بالنسبة الى الاذهان القاصرة من غير احتياج الى التاويل
بخلاف قوله شعري شعري فانه انما يظهر كونه مفيدا عند الناس بتاويل وصرف عن ظاهره هذا ...
هذا لا يجري في الثابت ثابت ... فافهم واما ما قال صاحب بحر الافكار من انه ان اراد ان حقايق الا
مستعملة في الموضوع له وليس فيه مجاز فهو بديهي البطلان وان اراد المعنى المراد صح وان كان مجازيا لكنه لشهرته
صار كالحقيقة في انفهامه من اللفظ من غير احتياج الى القرينة فهو لا يوجب الاستغناء عن التاويل فليس بشيء لانا
نختار الاول ونقول حقايق الاشيا مستعملة في الموضوع له لغة وعرفا من مذهب الشيخ على ان الفرق على ما عرفت في التحقيق
من مذهب الشيخ على ان الفرق بين المعنيين في العبارتين لا يخفى على من هو صاحب بصيرة قه وهذا المعنى لا يحصل الا بالتاويل اشارة
الى جواب سؤال مقدر كانه قيل ان قوله شعري شعري لا يحتاج الى التاويل بناء على ان المتبادر من الاضافة العهد فيصح
الحمل من غير احتياج الى التاويل اعني شعري الان كشعري فيما مضى او شعري هو الشعر الموصوف بالبلاغة اذ العهد يحمل
على هذا المعنى فالمعنى شعري المعهود وهو شعري الان كشعري المعهود وهو المقيد بما مضى او الشعر المتصف بالبلاغة
فيكون معناه ما هو الظاهر المتبادر من المعنى الحقيقي من غير تاويل بل ههنا وحاصل الدفع ان معنى العهد ليس الا ارادة بعض المعاني
وملاحظته بقيد كون الاضافة الان وفيما مضى وموصوفا بالبلاغة لا يدل عليه الاضافة لان الاضافة انما تدل على الذات

والوصف المذكور

او الوصف المذكور خارج عنها محض فلا يكون الا بالتاويل والصرف عن المتبادر قه وكم فرق بين المعنيين اي كم من فرق بين
بين شعري الان كشعري فيما مضى او هو الموصوف بالبلاغة وبين ارادة البعض المعين سواء تعين بالتعين النوعي مثل
الاشعار المتعلقة بنوع من المعاني مدحا او غيره او بالتعين الشخصي مثل اشعار معينة بنوع من المعاني لعدم دلالة هذه الارادة
على شيء من القيدين المذكورين قطعا فان كان احد التعينين عين الاخر لا يكون الحمل مفيدا وان كان غيره يلزم الحمل بالتباين
على ان العهد يلزم الذكر الحقيقي لفظا او تقديرا او الذكر الحكمي ولم يوجد ههنا كذا نقل عنه واما ما قال بعض الفضلاء من ان
شعري الان كشعري فيما مضى او المعروف بالبلاغة بعض الاشعار معينة لكن بالتعين النوعي والتعين المعتبر ليس بمقصور
على التعين الشخصي فيجوز ان يراد بالاضافة التعين النوعي وهو الشعر المعروف بالبلاغة او فيما مضى فليس بشيء اذ
لا معنى لكون الاشعار متعينة بالتعين النوعي كونها متعلقة بنوع من المعاني على ما اشرنا اليه والزمان والوصف
خارجان عنه قطعا فالاضافة لا تدل عليهما قطعا هذا قه والمشهور ان توجيه ثالث لقوله ربما يحتاج الى البيان
يعني ان المشهور في توجيهه ان المراد بالبيان ليس هو البيان التصوري كما في التوجيهين السابقين بل المراد منه البيان
التصديقي وهو بيان صدق هذا الكلام ومطابقته لما في نفس الامر وذلك لا يكون الا بالدليل فالمعنى ان هذا الكلام
مفيد وربما يحتاج بالنسبة الى الاذهان القاصرة الى بيانه بالدليل كالسوفسطائية الى بيانه بالدليل فيكون فيه تاكيد لما افاده
ان السائل لما انكر تلك الافادة اكد بانه يحتاج الى الدليل بالنسبة الى بعض الاشخاص فكيف لا يكون مفيدا اذ الاحتياج
الى الدليل فرع كونه مفيدا فظهر من هذا انه لو قال الش ههنا وهذا الكلام ربما يحتاج الى البيان فيكون مفيدا لكان اولى
بالنسبة الى هذا الوجه لكنه راعى السؤال فتدبر قه ويرد عليه ان سوق الكلام الظ انه نقض اجمالي بان يقال ان شعري
شعري ايضا يحتاج الى بيان صدقه ومطابقته لما في نفس الامر بعد توجيهه بان المراد منه شعري الان كشعري فيما مضى
او هو الشعر الموصوف بالبلاغة اذ لا بد لاثبات ان شعري الان كشعري فيما مضى او هو الموصوف بالبلاغة الى
من شاهد لا سيما بالنسبة الى الاذهان القاصرة عن درك البلاغة فاندفع ما قيل ان شعري شعري يحتاج الى
التاويل لا الى بيان صدقه بالدليل فلا يكون قوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري ناظرا الى قوله ربما يحتاج
الى البيان بهذا المعنى وحل ان المخاطب بهذا الكلام انما هو البليغ العارف باساليب الكلام ضرورة ان من لم يكن بليغا
لا يعرف مماثلة الشعرين او اتصافه بالبلاغة وبالجملة فاصحاب الاذهان القاصرة عاجزون عن ادراكهما او ادراك
المماثلة او اتصافه بالبلاغة والاذكيا العارفون بالاساليب لا احتياج لهم الى الدليل في موقع لا يقال فكذا فيما نحن
فيه الاذكيا لا يحتاجون الى اثبات هذا القول بالدليل واصحاب الاذهان القاصرة لا نزاع لهم في الدليل فيضمحل التوجيه المشهور
عن اصله لانا نقول لا يخفى عليك ان الاحتياج الى الدليل اعم من ان يحتاج اليه لاجل ثبوته عندنا او لاجل اثباته
عند الاخر فنحن في بعض الاوقات نحتاج الى اثبات ثبوت حقايق الاشيا لاجل علمنا به وفي بعض اخر لاجل الزام الخصم
وفي بعض نجزم ببعضها ضرورة فظهر الفرق بين المقامين مع ان الش سيصرح بانه لا طريق الى المناظرة مع السوفسطائية
فلا فائدة في ايراد الدليل عليه معهم الا ان يقال ربما يحتاج اوساط الناس الى اثبات ثبوت حقايق الاشيا لاجل حصول
العلم لهم كما هو قول الش فيما يلي لنا تحقيقا انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشيا بالعيان وثبوت بعضها
بالبيان بخلاف قوله شعري شعري فليتدبر في هذا المقام اعلم ان التوجيهات الثلث مسكوت عنها في قوله انا ابو النجم
كلام المحشي والظ انه اجراها فيه لا تخلو عن تكلف وانما اتى بالش تعيينا للقايل بشعري شعري وتمهيدا وتكميلا مع انه
التوجيه الاول الظاهر من سوق كلام الش صحيح فيه كما حققناه سابقا ولذا قال فيما نقل عنه واما جعل قوله ولا مثل
قوله انا ابو النجم اه مبنيا على وجه لم يذكره في الكتاب فلا يرتضيه من له ادنى دربة في الاساليب هذا هو التوجيه للخاطر
المنقول والناظرون حملوه على طي المجيء بمعنى المحشي بذلك ان جعل قوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري مبنيا على وجه
لم يذكره في الكتاب كما لا يرتضي فكان مراده بذلك رد ما قال بعض الافاضل من ان قوله ولا مثل انا ابو النجم اه نفي للتوجيه

على ما فهموه ثم

المشهور في اتحاد السند والمستند اليه لا انه مناظر الا قول ربما يحتاج الى البيان انتهى فان كان مراد المحشي بذلك المنقول رد هذا
الكلام فالامر كما فهموه والله اعلم **قوله** واعلم انه جواب حسن من المحشي لدفع الاعتراض المذكور في الشرح وحاصله ان المراد
بالحقيقة ما به الشيء هو هو وبالشيء ما يعم الموجود والمعدوم ولو مجازا اذ الاشاعرة لا ينكرون اطلاق لفظ الشيء على ما يعم
الموجود والمعدوم مجازا اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه في بعض الحكم ويكون مفيدا اذ لا شك في تغاير عنوان الموضوع
والمحمول فلم يتوجه السؤال باللغوية قطعا لا يقال لا يصح الحمل على هذا المعنى المجازي اذ ليس المعدوم ثابتا في الخارج فيلزم الكذب
وايضا ان الحقيقة بالمعنى المذكور لا يطلق الا على الموجود بالوجود الاصلي فعلى تقدير تعميم الاشياء لا يجوز اضافة الحقائق اليها
لانا نقول المراد بالاشياء جنس الاشياء لما سيحققه الشرح في قوله والعلم بها فلا كذب هنا ولا مانع ايضا عن الاضافة ثم ان
ان الكلام مبني على ان المراد بالحقيقة ما به الشيء هو هو كما اشرنا اليه وهو المرضي عندك فلا يرد ما قاله المحشي المدقق من
انه اذا اريد بالحقيقة ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه فتوجه السؤال ظاهر **قال الشارح العلامة وتحقيق ذلك**
يعني كما انه يختلف الحكم باختلاف العنوان كذلك يختلف باعتبارات في عنوان واحد كما في المثال الذي بسطه فكذلك
فيما نحن فيه لان العنوان يعني وان كان واحدا لكنه متعدد باعتبار اخذ اتصاف الموضوع به بحسب نفس الامر كما هو ظاهر
الشيخ فيكون الحكم لغوا او بحسب فرض العقل كما هو تحقيق مذهب الشيخ فيكون الحكم مفيدا وبالجملة حقائق الاشياء هيهنا
اذا اخذت من حيث انها في الواقع كان الحكم بالثبوت عليها لغوا واذا اخذت من حيث انها في الاعتقاد فحسب وفي فرض العقل
كان مفيدا هذا نحو قوله واذا اخذ الانسان من حيث انه حيوان ناطق كان الحكم بالحيوانية عليه لغوا مستظور فيه
لانه انما يلزم اذا اخذ الحيوان من حيث انه ناطق هو ناطق لانه عين الانسان فلا فائدة في الحمل وكذا اذا اخذنا الحيوان من
حيث هو مفهوم غير اي غير الناطق منضم اليه فحصل منهما ماهية مركبة هي غير الاجزاء كان كل واحد منها جزء لها
فلا يحمل شيء منهما وعلى الاخر وعلى الماهية المركبة منها واما اذا اخذنا الحيوان من حيث هو من غير اعتبار انه ناطق
او غير الناطق بوجه كما اشرنا اليه اولا او غير الناطق بوجه كما اشرنا اليه ثانيا فيحمل هو على الانسان لانه هو الذات المجهول صرح بهذه
الاعتبارات الثلثة صاحب المواقف والشريف وصرحا بالحمل في الثالث الا ان يكون مراده كان الحكم
عليه بالحيوانية من حيث انه ناطق لغوا ولا شك فيه وهو الاحتمال الاول الذي في المواقف او يكون مراد العضد من كون
الحيوان هو المحمول على الانسان ان الحيوان يحمل على الانسان المأخوذ لا بشرط شيء كما فصله الشريف هنالك فيكون هذا
الاحتمال عين ما ذكره الشارح اولا فافهم هذا فانه فائق نفيس **قال المص والعلم بها** الظاهر ان هذا العلم اعم من التصور
والتصديق سواء كان التصديق متعلقا بثبوت الحقائق انفسها او باحوالها من الحدوث والامكان وغير ذلك من الاحوال
لانه وان كان المقصود هيهنا ~~الاستدلال بوجود الممكنات على وجود~~ ~~المحدثات~~ وكان التصديق بثبوت الحقائق كافيا في هذا الغرض
لكن لا شك ان التصديق بوجود الممكنات انما يكون بعد تصورها وان التصديق باحوالها لازم ايضا الذي يحصل به التوسل
بها ايضا الى معرفة ما هو المقصود الاهم ولهذا الدقيقة عمم الشارح هذا العلم فقال والعلم بها اي بالحقائق من تصورها
والتصديق بها وباحوالها متحقق مع انه لا دليل على تخصيصه بواحد كما لا حاجة اليه بل التعميم لازم كما حققناه قال الشارح
والجواب ان المراد انه يعني ان ثبوت جنس الحقائق وتحقق جنس العلم بها كاف هيهنا كما اشرنا اليه فلذلك يحمل الحقائق عليه
وكذا العلم بها مع ان ما ذكره لا يستفيض عن الحمل على الجنس ايضا اذ العلم بثبوت الجميع ايضا غير متحقق لا يقال لا بد من حمل الكلام
هيهنا على العلم بثبوت الحقائق اذ المقصود هو التنبيه على وجود الحقائق وتحقق العلم به حتى يستدل به على وجود
الصانع فان الاستدلال لا يكون الا بالمقدمات المعلومة لانا نقول قد اشرنا الى ان المقصود هيهنا ما يمكن ان يتنبه
على وجود الممكنات وتحقق العلم به حتى يتوسل بذلك الى معرفة الصانع وذلك انما يكون بالتصديق بثبوت الحقائق
وثبوت احوالها ~~وتصورها~~ ~~فقط~~ وهذا هو السر في تعميم الشارح وان كان الاستدلال لا يكون الا بالمقدمات المعلومة
وانما حمله على الجنس لان مجرد التنبيه على ان الجنس للحقائق موجود في الجملة وان الجنس العلم المتعلق بها متحقق كاف هيهنا في رد

ما زعمه

ما زعم السوفسطائية حيث نفوها راسا وبعضهم اثبتوها بزعمهم الظن ولعل تعميم المولى لحقائق العلم الى انواعه الثلثة
في تحقيق تعميم الشارح وهذا هو الذي امضى عليه الشارح في تحقيق كلام المص ويمكن ان يقال لعل القائل اكتفى بما هو
المقصود هيهنا من التنبيه على وجود الحقائق وتحقق العلم حتى يستدل به على وجود الصانع اذ الاستدلال لا يكون الا
بالمقدمات المعلومة والشارح نظر الى ان الاستدلال كما يتوقف على التنبيه على وجود الحقائق وتحقق العلم به كذلك يتوقف
على التنبيه على العلم بالحقائق انفسها وباحوالها فعمم العلم ثم لما كان الغرض الاهم هيهنا اعني رد السوفسطائية حاصلا
بمجرد التنبيه على وجود جنس الحقائق في الجملة وتحقق جنس العلم المتعلق بها حمل ثانيا على الجنس فيكون العلم المتعلق بها
ايضا محمولا على الجنس هذا هو تحقيق المقام وبذلك يمكن رفع النزاع بين القائل وسعد الانام
قوله وباحوالها اي التصديق باحوالها من الحدوث والامكان وغير ذلك من الاحوال المفصلة في علم الكلام وهذا
التصديق يتوقف على تصور طرفي الثبوت قطعا فلذا اشار اليها الشارح ثم ان التصديق بحال الشيء علم بذلك الشيء
ببعض احواله لا بذاته فيدخل ذلك في العلم بالحقائق ~~بعلومهم~~ فلا يرد عليه ما قيل ان الكلام في العلم بالحقائق
فكيف يصح عد التصديق بالاحوال من العلم بها نعم لو بني الكلام على ما هو التحقيق من ان العلم بالشيء حقيقة منحصر في
العلم بالكنه واما العلم به بالوجه فعلم بذلك الوجه لا بذلك الشيء لورد ذلك فظهر ان الشارح بنى تعميمه في عبارة المص على
ما هو المشهور لاجل التنبيه المقصود هيهنا لا لاختياره المشهور وان القائل انما اوجب تقدير الثبوت تحاشيا عن تخصيص
ظاهر العبارة من تخصيص العلم بالعلم بالكنه بناء على ذلك التحقيق وتوافقا لما هو المقصود هيهنا من التنبيه
على وجود الحقائق حتى يستدل به على اثبات الصانع هذا **قوله** فاللام في العلم يعني ان الالف واللام التعريف في قوله والعلم
للاستغراق انواع العلم من التصور والتصديق بالحقائق وباحوالها فالمعنى جميع انواع العلم بالحقائق متحقق والداعي
الى ذلك انه لو اريد استغراق افراد العلم يلزم ان يكون جميع افراد العلم بجميع الحقائق متحققا وهو خلاف الواقع واما
الانواع فالعلم بها ثابت ولو باعتبار بعض الافراد والظاهر ان المحشي انما حمل على الاستغراق النوعي لاجل ان حمل
الحقائق على الجنس فالعلم المتعلق به يكون جنسا فالمناسب ان يكون العلم المتعلق به جنس العلم ولا دليل على تخصيصه بنوع
دون نوع فالظاهر ان المراد به جميع افراد الجنس وافراد الجنس انواع فيكون اللام لاستغراق الانواع وهي الثلثة هيهنا فقد
ظهر ان ما حققه المحشي موافق لما حققه الشارح فيما سبق من كون المراد بالحقائق الجنس واما كونه غير معهود عند اهل
العربية فبعد تسليمه لا يضر المحشي لانه معترف بانه انما حمل عليه بمعونة المقام وذلك غير مستبعد جدا فالقول بان
مقام الرد لا يشعر على الاستغراق مطلقا فضلا عن الاستغراق النوعي اذ ثبوت جنس العلم كاف في الرد
كما ان ثبوت جنس الحقيقة كاف فيه مع ان اعتبار الاستغراق المذكور يدفع لبس شيء لان المحشي في صدد تحقيق كلام
الشارح ولا معنى لقبول كلام الشارح ورد تحقيقه ولعل القائل لو تفطن بما حققناه به مرام المحشي ما استبعد هذا
بمعونة المقام يعني انما جعل اللام لاستغراق للانواع اذ المقام مقام الرد على منكري وجود الحقائق والعلم بها وذلك انما
يحصل بالتنبيه على وجودها ووجود العلم بها وذلك يحصل بمجرد التنبيه على وجود جنس الحقائق ووجود جنس العلم بها
ولا دليل على تخصيصه بنوع دون نوع فاذن لا بد من استغراق الانواع هذا وايضا الغرض الاهم اعني الاستدلال بوجود
المحدثات على وجود الصانع لا يتم الا بالتصديق بها وباحوالها وان التصديق يتوقف على التصور فيجب
الحمل على الاستغراق قطعا فيكون المعنى جميع انواع العلم من التصور والتصديق متحقق واما ما قاله المحشي المحقق في
توجيهه من ان المقام مقام الرد على اللاادرية وهو لا يحصل بجعل اللام للجنس لانهم لا ينكرون ثبوت جنس العلم ضرورة
انهم معترفون بالشك والشك من التصور بل ينكرون التصديق ففيه نظر اما اولا فلانك قد عرفت ان المحشي
صدد تحقيق كلام الشارح وقد حمله على الجنس على ما اشرنا فكيف يكون هذا الاستغراق منافيا للجنس على انه معترف بان
مراده استغراق افراد الجنس لعله ذكرناها وذلك لا ينافي حمل اللام على الجنس هيهنا واما ثانيا فلانا لا نسلم ان اللاادرية
معترفون بالشك بل يزعمون انهم شاكون في انهم شاكون وهلم جرا على ما سيجيء من الشارح فمن اين لهم الاعتراف بالشك وقد تكلم هو

This file was downloaded from QuranicThought.com

هذا القائل بهذا الكلام في هذا المقام في تحشيته قوله لا يقال لانا نقول اه وبنى عليه ما بنى والشيخ قد تنبه عن التمرح فافهم
فلا نتعرض بعض ومما يدل على ما حققناه ان الشارح قال فيما سياتي والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم خصوصا اللاادرية
لانهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت بمجهول وحمل المعلوم في على العلوم التصديقية وان كان يتراءى مناسبا لقوله الى
المناظرة لكنه بعيد من سوق كلامه قطعا قوله ثم ان الاستدلال يعني ان المقصود الاهم ههنا هو الاستدلال على وجود
الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله لما يحتاج الى العلم بثبوت الحقائق يحتاج الى العلم باحوالها بانها ممكنة او حادثة
وغير ذلك وكذا يحتاج الى تصور طرفي الثبوت قطعا وترك المحشي لوضوحه فمن قدر لفظ الثبوت في قوله والعلم بها ووجه
التقدير بان الغرض الاصلي هو الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع ولا يتم ذلك الغرض الا بتقدير الثبوت
فقد غلط غلطين الاول ظن وجوب التقدير حيث قال لا يتم غرض الاستدلال الا به والثاني ظن كفاية العلم بالثبوت
اذ قدح دون غيره وهذا يقتضي ظن الكفاية والاولى وجه لتخصيص التقدير به الثاني ظن وجوب التقدير به حيث قال
لا يتم غرض الاستدلال الا به وكل منهما غلط اما الاول فلانه لا معنى للعلم بالحقائق الا تصورها والتصديق بها وباحوالها
فلا حاجة الى التقدير فضلا عن وجوبه واما الثاني فلانه لا بد من العلم بالاحوال ايضا كما سيجي من المص وهذا حاصل ما نقل
ههنا حيث قال الغلط الاول ظن كفاية العلم بالثبوت فلهذا قدح دون غيره والغلط الثاني ظن وجوب التقدير قبل
يمكن عند دفع الغلط الاول بحمله على ان المراد بثبوتها الاعم من ثبوتها في نفسها او ثبوت الاحوال لها فيشمل العلم بالاحوال ايضا
وليس بشيء لانه لا يكون عين ما حققناه فلا وجه لرد الشارح اياه على انه بعيد عن سوق دليله مع انه على هذا التوجيه يندفع
عنه الغلط الثاني ايضا اذ ح يكون حاصل كلامه لو لم يقدر الثبوت لاختص العلم بها بالعلم التصوري مع ان غرض الاستدلال
لا يحصل به قطعا بل لا يتم الا بتقدير الثبوت الاعم من نفسها واحوالها والثبوت يقتضي تصور طرفيه فلا يبقى فيه غلط اصلا
ثم معنى التخصيص ح باندفاع الغلط الاول عنه قوله والتانيث باعتبار المضاف اليه نقل عنه فان مصدر ثابتة الـ
المستتر الضمير للحقائق هو ثبوت الحقائق فيتضمنها مصدر مضاف والضمير لكما في قوله اعدلوا هو اقرب للتقوى انتهى
يعني ان تانيث ثابتة باعتبار ان ذلك المصدر المضمر مضاف الى المؤنث وفيه ان اكتساب المضاف التانيث من المضاف اليه
انما هو في نحو ما قطع لونها تسر الناظرين لكن اكتساب المضاف المضمر كما في هذا المقام غير معلوم ولذا قال بعض الفضلاء فيه ان كفاية
الاضافة تجيب المعنى محل حدث الا ان يدعى كفايتها في امثال هذه العبارات قوله غير مضر لان المقصود من قولنا والعلم بها
متحقق العلم الاجمالي بجميع الحقائق ولا يحتاج الى العلم التفصيلي بها فذلك غير مراد جزما قوله وان اريد اجمالا اي ان اريد
بقوله لا علم بجميع الحقائق عدم العلم الاجمالي بانه يعلم بوجه يشتمل جميع الحقائق فعدم هذا العلم الاجمالي مم فان قولنا
حقائق الاشياء ثابتة يقتضي العلم بجميعها من جهة ثبوتها واي علم اجمالي احسن منه مع انه قد يستوان المراد ما نعتقده حقائق
الاشياء والاعتقاد لا يتحقق بدون العلم وهذا القدر كاف في العلم الاجمالي لا يقال اذا كان قوله حقائق الاشياء ثابتة تفيد
مفيدا العلم الاجمالي لاشياء الاعتقاد المذكور وكان المراد بالعلم العلم الاجمالي كان قوله والعلم بها تكرارا بلا فائدة لانا
العلم بالعلم غير لازم ولو سلم ففيه تصريح بما علم ضمنا تصريحا للرد على المخالف اولى الفضول بان فيه فائدة هي التاكيد في البداهة
فان ابقاء الحكم بلا دليل يدل على بداهته ففهم من ذكره كذلك بداهته ثم الكرم تنبيها للغافلين فرد ذلك بان عادة المص
في هذا الكتاب جرت على ابقاء الحكم بلا دليل وان كان في غاية الخفاء فكيف يفهم من ذكره كذلك بداهته حتى تؤكد الا
ان يفرق بين هذا الحكم وسائر الاحكام ولذا قل فيه المخالف بل لا وجود له وانما اعتبارهم السوفسطائية مع عدم وجودهم
لما تقرر ان هذا العلم انما يتحقق بالمباحثة واما ترك الكلام من الجانبين لكن هذا الوجه بعيد قوله لا يقال نحن او اقول الظاهر
انه جواب من طرف القائل بتحرير الجواب المذكور [illegible] بحيث يندفع عنه دليل ذلك السؤال باختيار الشق [illegible]
محذوف ببيان مقدرته يعني انه لو لم يقدر الثبوت في قوله والعلم بها لكان المراد به العلم بالكنه لانه المتبادر منه ولان العلم
بالشيء حقيقة منحصرة في العلم بالكنه كما حقق في محله فلا بد من التقييد بالكنه على تقدير عدم ارادة الثبوت فحاصل الا
ح انه لو لم يقدر الثبوت في قوله والعلم بها لكان المراد بالعلم بها العلم بها بالكنه وهو باطل للقطع بانه لا علم بجميع الحقائق تفصيلا فضلا عن العلم بها بالكنه فيختار الشق الاول

من الترديد ونقول ان عدم العلم بجميع الحقائق مع تفصيلا مضر لك ايها المورد من طرف الجمهور لانه اذا عدم العلم
التفصيلي لا يوجد العلم بالكنه بها بطريق الاولى فلا يكون تقييد العلم بالكنه فكيف يصح تقييد العلم بها بالكنه على تقدير
عدم ارادة الثبوت بل ما هو اللازم لك ايها المورد فحاصل الكلام لما لم يكن العلم التفصيلي بها لا يمكن العلم بها بالكنه
فلا يصح ظاهر قوله والعلم بها المقتضي للعلم بها بالكنه فلا بد من تقدير الثبوت في قوله بها فكانه الزام لك ايها المورد
لزوم تقدير الثبوت هنا ومن فسر قوله نحن نقيد العلم اه بالعلم المذكور في قوله اذ لا علم بجميع الحقائق فقد غفل عن المقام
فكانه حمله على الجواب عن الايراد باختيار شق ثالث ولا فائدة له على ان للمورد ان يقول ايضا انه مسلم لكن غير مضر لانه غير
مراد الا ان يحمل كلام هذا المفسر على انه اذا قيد هذا العلم بالكنه كان العلم بها في قول المص مقيدا بالكنه على تقدير عدم ارادة
الثبوت بقرينة ان القائل بهذا الكلام في صدد اثبات لزوم تقدير الثبوت ونفي ظاهر قوله والعلم بها فكانه قال ظاهره غير صحيح
لانه يقتضي العلم بالكنه بجميع الحقائق مع انه لا علم بالكنه بها قطعا فح يؤول كلام هذا المفسر الى ما حققناه ويندفع عنه ما
ما اورده المحشي المحقق من ان قوله في الجواب لا دليل عليه مع ان تعميم الشارح ينافيه يأبى عن ذلك التفسير كما لا يخفى على الخبير واما
من فهم ان منع المحشي انما هو تقييد العلم بالكنه على تقدير ارادة الثبوت ثم اعترض بان بينهما تنافيا لان الاول علم
تصوري والثاني تصديقي فكيف يصح هذا القول او يقال نحن نقيد العلم بالكنه على ذلك التقدير فقد خبط خبط عشواء
واما ما وجهه المحشي المحقق في اثناء تقرير جوابه بانه لا بد من تقييد العلم بالكنه على تقدير عدم ارادة الثبوت والا لم يحصل الرد
على اللاادرية لانهم ايضا معترفون بالعلم بالوجه فمردود بان الشك فرع التصور فيبنى على ما ذكر سابقا وقد عرفت
وقد عرفت ايضا الوجه اللائق في لزوم تقييد العلم بالكنه على ذلك التقدير قوله لانا نقول لا دليل على هذا التقييد
اي تقييد العلم بالكنه اذ الظ ان يبقى الاطلاق على اطلاقه ولا دليل على تخصيصه بنوع دون نوع لا يقال لو بقي على اطلاقه
لم يحصل الرد على اللاادرية لانهم معترفون بالشك وهو علم مع ان المقصود من هذا الكلام رد [illegible] جميعا فلا بد
من التقييد لانا نقول قد عرفت من غير مرة انهم لا يعترفون بمعلوم اصلا مع ان المحشي حمل اللام على الاستغراق وهم لا يعترفون
جميع انواع العلم فيحصل الرد عليهم قطعا ولقد اعجب الفاضل السالكوتي ههنا ايضا قوله مع ان تعميم الشارح العلم في قوله
والعلم بها بما يعم الجميع من التصور مطلقا والتصديق بها وباحوالها ينافي تقييد العلم بالكنه لانه على هذا يكون العلم
مخصوصا بالتصور غير شامل للتصديق بها وباحوالها وقول الشارح يدل على شموله للتصور والتصديق فما قال المحشي
المدقق من انه يجوز ان يكون المراد بالتصورات في كلام الشارح ما بالكنه فلا منافاة ليس بشيء وللقائل ان يقول هذه المنافاة
ليست بمضرة للقائل لانه في صدد التقييد بالثبوت وتعميم الشارح لا يكون سندا على المقيد بالكنه وقد عرفت ان المقيد بني
كلامه على ما هو التحقيق من ان العلم بالشيء حقيقة منحصرة في العلم بالكنه فالتقييد لازم على عدم ارادة الثبوت وان عممه
الشارح وبهذا تفطنت ما في قوله لا دليل عليه ولعل هذا هو مدار التسليم بقوله ولو سلم قوله ولو سلم اي ولو سلم ان المراد
العلم بالكنه لكن لا يلزم من بطلان هذا المقيد وجوب تقدير الثبوت بل يجوز ان يكون بطلانه ببطلان قيده اعني بالكنه
وقد عرفت عن المنقول من الشيخ عبد القاهر ان تعلق نفي الكلام المقيد الى قيده اغلب وافصح فح يكون المراد العلم مطلقا
سواء كان تصورا بالكنه او بالوجه او تصديقا بها وباحوالها كما قرره الشارح فلا يلزم ح تقدير الثبوت اذ الخلاص
من وجود ذلك البطلان كما يكون بتقدير الثبوت كما فعله القائل يكون بترك القيد المذكور وتعميم العلم كما فعله الشارح
فلا يلزم ح ذلك البطلان كما لا يلزم على القائل فيما قدح فيه المحشي المحقق وحاصل الجواب انا لا نم تحقق تقييد
العلم على تقدير عدم ارادة الثبوت ولو سلم فالقضية المركبة من ذلك التقدير اي تقدير عدم ارادة الثبوت وتقييد العلم مانعة الجمع
العلم اتفاقية فلا يلزم من بطلان التقييد تقدير الثبوت وذلك لان بين تقدير الثبوت وتقييد العلم [illegible]
وذلك ظاهر فيجوز كذبهما وقد تقرر ان كلا من بينهما منع جمع لا يستلزم عدم احدهما عين الاخر بخلاف العكس فلا
فلا يستلزم عدم تقدير الثبوت للتقييد المذكور حتى يلزم من بطلانه تقدير الثبوت كما زعمه القائل فاندفع ما قال المحشي
المدقق فيه انه على تقدير تسليم التقييد لا يجوز ترك القيد مع بقاء القيد فلا بد انه اذا كان المقيد باطلا اللازم على ذلك التقدير

This file was downloaded from QuranicThought.com

باطلا لكان ذلك التقدير اي عدم ارادة الثبوت باطلا فيجب تقدير الثبوت انتهى اقول انما يسلم تحقق التقييد على ذلك
التقدير لو لم يجز ان يكون بطلان ذلك المقيد بانتفاء قيده مع بقاء نفسه لا لانتفاء تقدير الثبوت اذ لا علاقة بين
تقدير الثبوت وبين العلم بالكنه كما عرفت فيجوز كذبهما مع بقاء العلم هنا مطلقا وما يسلم لزوم التقييد لذلك التقدير
حتى لا يمكن ترك التقييد على ذلك التقدير فيكون استحالة التقييد مستلزما لاستحالة ذلك التقدير حتى يجب تقدير
الثبوت انتهى مع تلخيص وتوضيح منا في كلامهما وفيه بحث اما اولا فلان القائل بنى كلامه على ما هو التحقيق من ان العلم بالشيء
حقيقة منحصر في العلم بالكنه على ما اشرنا اليه سابقا وح نقول كما ان بين تقدير الثبوت وبين العلم بالكنه كذلك بينهما
منع خلو فعدم تقدير الثبوت يستلزم العلم بالكنه على هذا في يظهر وجه ما ذكره المحشي المدقق جدا فان على تقدير تسليم التقييد
لا يجوز ترك القيد فبطلان التقييد يستلزم بطلان ذلك التقدير فيجب تقدير الثبوت واما ثانيا فلان هذا التحرير يابى
عنه سوق كلام المحشي لانه منع اولا وجود الدليل على التقييد ثم سلم في معنى وجود الدليل عليه الا لزوم ذلك التقييد
لذلك التقدير وذلك ثابت بما قررناه والا فما معنى الدليل في اعتبار القيد اعني الكنه من غير لزوم لذلك التقدير
وح يكون استحالة التقييد مستلزما لاستحالة ذلك التقدير فيجب تقدير الثبوت فلا يتم تقرير ظاهر تقرير المحشي والذي
يخطر بالبال في توجيه كلامه بحيث يندفع عنه اعتراض المحشي المدقق ان المحشي منع اولا وجود الدليل على التقييد بحاصله
الملازمة القائلة في تقرير لا يقال عن اه بانه لو لم يقدر الثبوت هنا لكان المراد بالعلم بالكنه وسند ظاهر ثم سلمه
بناء على هذا التحقيق ومنع استلزام دليل القائل مدعاه اعني تقدير الثبوت واسند بالسند المذكور وهذا ظاهر
المحشي وان غفل عنه الفاضلان فحاصله ان اللازم من بطلان المقيد انما هو بطلان ذلك التقدير ولا يلزم منه تقدير
الثبوت الذي هو مدعاه لم لا يجوز ان يكون المقيد مع قطع النظر عن قيده جائزا ههنا ويكون بطلانه ببطلان قيده
فقط مع انتفاء التقدير هنا ايضا وتحقيقه ان عدم تقدير الثبوت يلزمه شيئان العلم بالكنه وذلك مبني على المذهب
التحقيق كما عرفت والثاني العلم مطلقا وذلك ظاهر جدا ولا يلزم من بطلان الاول بطلان الثاني لانه عام مطلقا
في بطلان التقييد انما يكون مستلزما لبطلان عدم تقدير الثبوت الملزوم لذلك القيد لا مستلزما مطلقا فلا يلزم
تقدير الثبوت وح لك ان تقول في حاصل الجواب انا لا نسلم الملازمة القائلة بانه لو لم يقدر الثبوت لكان المراد بالعلم العلم بالكنه
اذ لا دليل على ذلك ولو سلم ذلك بناء على ما هو التحقيق فلا نسلم ذلك على ما هو المشهور وذلك لازم ههنا لغرض التعميم
اللزوم ههنا من قبيل اللزوم المذكور وهذا وان كان مغايرا لظاهر ما قررناه اولا فان المنع الثاني منع تقريب الدليل لكنه
قريب في المآل وعلى كل تقدير يندفع عنه ما اورده المحشي المدقق وقد نقلنا ما القاه الله في قلبنا فليتدبر في هذا المقام فانه [illegible]
قوله وقد يقال ثبوت الكل اه ابطال ورد لما قال المراد العلم بثبوتها وحاصله انه ان اريد بقوله العلم بثبوت الحقايق
التصديق بثبوت جميع الحقايق فهذا غير صحيح لانه غير معلوم وان اريد به التصديق بثبوت بعضها فسلم لكن لا وجه للعدول
ح عن الظ وتقدير الثبوت اذ كما يعلم ثبوت بعض الحقايق يعلم بعض الحقايق ايضا فما الداعي الى العدول عن ظاهره وقلنا
ايضا للقائل ان يقول المراد ثبوت الكل اجمالا وذلك ثابت قطعا اذ قولنا حقايق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالي
بثبوت جميعها انتهى المحشي المدقق الدفعه بقوله قلنا فلا يكون العدول موجها والحاصل ان [مشطوب]
ان اراد القائل العلم بثبوت جميع الحقايق فهذا غير صحيح وان اراد العلم بثبوت بعضها او اراد العلم الاجمالي بثبوت الجميع
فالعدول غير موجه اذ العلم الاجمالي بجميع الحقايق والتفصيلي ببعضها ثابت فلا وجه للعدول عن ظاهره ولو اشار هنا
المورد الى هذا الشق ايضا لكان احسن لكنه تركه لوضوحه لا سيما اذا كان هذا القائل عين المورد السابق بقوله يرد عليه
فتامل ولا تخبط قال الشارح العلامة ردا على القائلين بانه لا ثبوت اه لا يقال على هذا الكلام ان الخصم انما هو نفي
الثبوت عن الحقايق راسا ونفي العلم بالثبوت وعدم الثبوت فالرد عليهم انما يحصل باثبات الثبوت واثبات العلم
بالثبوت فلم دخل العلم بالحقايق في ذلك الرد فوجب تقدير الثبوت لانا نقول انما يرد هذا لو لم يكن العلم مستوعبا
انواعه تصورا وتصديقا بها وباحوالها فكان اه [illegible]

اورد المص

اورد المص لترتيب كلامه على الاول قوله حقايق الاشياء فاذا كان المراد بها جنس حقايق الاشياء يكون مآله الايجاب الجزئي
فيكون ردا على الخصم القائل بانه لا ثبوت لشيء من الحقايق وهو سلب كلي والثاني الى قوله والعلم بها وذلك لرد القائل
بانه لا علم بثبوت حقيقة اه وهو سلب كلي ايضا في يرد عليه انه اذا كان المراد بقوله والعلم بها الاستغراق كيف يكون ردا
له وجوابه ان هذا الاستغراق لامر خارجي واصله محمول على الجنس ايضا وذلك كاف في رد ما ادعاه الخصم من السلب الكلي
على ان الايجاب الكلي ربما يكون نقيضا للسلب الكلي كما ههنا قوله يرد عليه اه يعني ان ارادة الجنس وان اندفع بها
وحصل بها الرد على الخصم لكن لا يحصل منه ما هو المقصود من تصدير هاتين القضيتين وهو التنبيه على وجود ما يشاهد
من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بها ليتوسل بذلك الى معرفة الصانع بصفاته وافعاله على ما سيقرر الشارح لانه اذا كان المراد
بها الجنس لا يلزم ان يكون ثبوته والعلم به في ضمن ذلك البعض [مشطوب] الجنس لجواز ان يكون في ضمن فرد آخر سوى
فلا يحصل التنبيه على وجوده كما ادعاه الشارح اقول يمكن ان يقال ان جنس الحقايق وان احتمل ان يوجد في ضمن فرد آخر سوى
المشاهد لكن العلم بذلك الجنس يخصه بالمشاهد لان العلم يتعلق اولا بالمحسوسات ثم ينتقل منها الى غيرها وهذا القدر
في تطبيقه لما ذكره الشارح كاف فلا حاجة الى ما ذكره المحشي من التوجيه ولا يذهب عليك انه على ما ذكره المحشي من
التوجيه الثاني اذ التغاير في بينهما لا يخفى على اولي النهى قوله وجوابه ان المراد اه اقول وبالله التوفيق انما حمل المحشي كلام
عليه لان ظاهره قاصر لان الاستدلال على وجود الصانع كما يكون بالمشاهد يكون بغير المشاهد من الموجودات الثابتة
بالبراهين لان المقصود ههنا وسيجيء من المص انا نستدل بالعالم اعيانه واعراضه على وجود الصانع ولا شك ان العالم
عبارة عما سوى الله من الموجودات فمنها ما هو مشاهد ومنها ما هو غير مشاهد فعوائد كلام الشارح على ظاهره يكون
لما ذكره المص مع قصوره في نفسه فلا بد ان يؤول بما ذكره المحشي فقد عرفت بهذا لزوم تقدير لفظ الجنس هنالك حتى يحصل
التوفيق ايضا بين ما ذكره هنالك وبين ما ذكره ههنا ثم ان لفظ الجنس هنالك بمعنى الجنس المنطقي اعني الاعم الشامل
للمشاهد وغيره وان كان الجنس المراد ههنا بمعنى الحقيقة وسره ان الجنس ههنا معنى مستفاد من الجمع المضاف كالجنس
المستفاد من لام التعريف فيكون بمعنى الحقيقة واما الجنس المقدر هنالك فلفظ فلا بد ان يكون بمعنى يساوي معنى الجنس
المنطقي وبهذا التحقيق ظهر اختلال ما ذكره الساكوتي ههنا من ان وجود جنس ما يشاهد لا يكون الا في ضمن ما يشاهد
لان معنى قولنا التنبيه على وجود جنس ما يشاهد التنبيه على وجود ماهية ما يشاهد سواء كان في ضمن فرد واحد او
او اكثر كما ان معنى قولنا جنس حقايق الاشياء ثابتة ان ماهية حقايق الاشياء ثابتة سواء كان في ضمن حقيقة او اكثر
على ما هو مدلول لام الجنس ثم هذا التوجيه لا يدفع الاعتراض لانه اذا كان المراد بالجنس الجنس المنطقي اذ مع جواز ان
وجود جنس ما يشاهد بهذا المعنى في ضمن ما يشاهد او غيره لكونهما فردين له وحمله على هذا المعنى بعيد مع ان تقدير
لفظ الجنس بعيد ايضا لا قرينة عليه فالجواب المذكور لا يخلو عن التلبيس والتلبيس انتهى ملخصا اقول بعد ما تقرر
اندفاعه مما حققناه غني عن ان تقدير لفظ الجنس لازم هنالك وان بين الجنس المقدر وبين الجنس المستفاد تفاوتا
حيث ان الاول لا بد ان يحمل على ما يساوي الجنس المنطقي وان الثاني محمول على الحقيقة والماهية تحقق ان كلامه هذا
لا يخلو عن التلبيس والتلبيس كما لا يخفى على الفطن الكيس ثم ان قوله معنى قولنا التنبيه على وجود جنس ما يشاهد
على وجود ماهية ما يشاهد سخيف جدا اذ لا معنى لاضافة الوجود الى الماهية المضافة الى المشاهد ولو كان الجنس
في على ما ذكرناه لا يوجد فيه ركاكة اصلا قوله فالكلام السابق على حذف المضاف وهو لفظ الجنس قبل الحاجة الى
تقدير المضاف لان ما في قوله ما يشاهد اما موصول او موصوفة واياما كان فهي تفيد معنى الجنس او معنى الاستغراق
على ما علم في موضعه وقد حملت ههنا على الجنس ورده الفاضل الساكوتي بانه ح يصير المعنى التنبيه على وجود الجنس المشاهد
او جنس مشاهد والجنس ليس بمشاهد اصلا فلا بد من تقدير مضاف او التاويل بالمشاهد افراده اقول ولقد [illegible] احتج
حيث حمل الجنس ههنا على الجنس المنطقي والا فلو كان بمعنى الماهية كما زعم سابقا لم يحتج الى تقدير مضاف ههنا وان
الى التاويل بالمشاهد افراده وذلك لازم فيما ذكره هذا القائل على كل حال فانتسب المقام عليه فالوجه ما ذكره [illegible]

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني

من ان تقدير لفظ الجنس لازم هو هنالك وان الجنس المستفاد لا يكفي ليندفع المنافاة بين كلامي الث وليحصل التوفيق
لكلام المص ايضه والظ ان الجنس المستفاد من لفظ ما بمعنى الماهية كما ذكرناه ايضه ولا يكفي في الغرض المذكور قطعا
او نقول يعني وان كان المراد بحقايق الاشيا جنس حقايق الاشيا لكن يحصل به التنبيه على وجود ما يشاهد فيحصل
التوفيق بين الكلامين مع عدم الا كون الكلام السابق على حذف المضاف لان في الكلام اعني في قوله حقايق الاشيا
ثابتة تنبيها على وجود شيء من الحقايق واذا ثبت شيء منها فالاحق بالثبوت هو هذه المشاهدات لانه اذا ثبت
وجود الاشيا اذا انضاف اليه قوله والعلم بها لانه العلم بالمشاهدات ضروري عيانا وحاصله ان جنس الحقايق
وان احتمل ان يوجد في فرد ضمن غير المشاهد لكن اظهر به المشاهد وكون العلم به ضروريا يخصص الجنس المذكور به
بمعونة المقام فيحصل وهذا القدر كاف في التنبيه الذي اشار اليه الث وان حرفيه الفاضل السالكوتي بناء على غفلته عن
الحاصل المذكور لكن على هذا يكون كلام الث على ظاهره فخرج ما فيه من القصور اذ الاستدلال على وجود الصانع انما يتم
بوجود الممكنات سواء كانت مما يشاهد او لا غير موافق لما عمم المص في المتن حين الاستدلال على وجود الصانع فالوجه هو ما اشار
اليه المحشي اولا من تقدير لفظ الجنس هنالك والله الموفق لاقصى المسالك قوله لانهم يعاندون العقلا الجازمين بثبوت
حقايق الاشيا من الواجب والممكن ويدعون الجزم بعدم ثبوت نسبة امر الى اخرى في نفس الامر حتى نسبة التميز فهم ينكرون العلم
بنفس الحقايق ايضه فلا يكون الحقايق عندهم الا اوهاما وخيالات باطلة كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء فليس في الحقيقة
رب ولا عبد ولا نبي ولا مرسل بخلاف ما ذهب اليه الصوفية المحققون من ان الكل راجع الى اصل واحد في الحقيقة وهو
حضرة الوجود القائم بنفسه العاري عن الكثرة والتمايز وتلك التمايز بحسب التعينات الظلية بحسب تجليات الوجود
الوجود الحق باسمائه وصفاته على الماهيات القابلة والاعيان الثابتة التي ما شمت رائحة الوجود قط المتميزة في
الحضرة العلمية هذا فمن زعم ان مراد السوفسطائية نفي حقيقة سوى الحق فيكون راجعا الى مذهب الصوفية فقد خبط
جدا اذ كيف يتصور انهم وصلوا منصب هؤلاء المحققين وكانوا بذلك من الفائزين قال الشيخ الاكبر قدس سره الاطهر
في فصوص الحكم ما حاصله ان الاشاعرة عثرت على الخلق الجديد في بعض الموجودات وهي الاعراض وعثرت عليه
الحسبانية اي السوفسطائية في العالم كله وجهلهم اهل النظر باسرهم لكن اخطا الفريقان اما خطاء الاشاعرة
فما علموا ان العالم كله مجموع اعراض يتبدل في كل زمان لعدم بقاء العرض زمانين واما خطاء الحسبانية فلانهم مع قولهم
بتبدل العالم بالتبدل في العالم باسره لم يطلعوا على احدية عين الجوهر المعقول الذي قبل هذه الصور ولا توجد الا بها
كما لا تعقل الا به فلو قالوا بذلك فازوا بدرجة التحقيق في الامر انتهى وبهذا تبين ما في تقرير الفاضل السالكوتي من ان التمايز
عندهم اي عند الصوفية انما هو بحسب التعينات بل التمايز عندهم بين الماهيات ثابت عندهم في الحضرة العلمية كما لا يخفى
على الحاذق فان قلت فما معنى كلام هؤلاء المحققين قلت كلامهم مقرر للاولياء لا يظهر الامر فيه الا لمن له تحقيق صادق
وتوفيق سابق والحق انهم ما انكروا الحقايق ايضه وان قالوا برجوع الكل الى عين واحد ونعم ما قال الشيخ ايضه في محل اخر
من ذلك الكتاب فلولاه ولولانا لما كان الذي كانا وتحقيق الامر فيه خارج عن المقام ثم ان قوله ويدعون الجزم بعدم
تحقق نسبة امر الى اخر وان كان يقتضي ظاهرا كون انكارهم مختصا بالنسبة وبثبوت الحقايق لكن المراد ما اشرنا اليه من
ان النسبة فيه اعم من الثبوت والتميز على ان حتى انكار ثبوت الحقايق يستلزم نفي الحقايق جزما ولا معنى لانكارها الا
نفي العلم بها فلا يوافق هذا ما اشار اليه الث من انهم ينكرون حقايق الاشيا ويزعمون انها اوهام وانما سلكوا هذا المسلك
لانهم لو انكروا نفس الحقايق اولا لما احتاجوا الى اقامة البراهين على ذلك اذ غايته الجهل بالاشيا ولا يحتاج ذلك الى
الاثبات فلما سلكوا مسلك الاستدلال في ذلك لتعاندهم حصل لهم انكار ثبوتها اولا وعلمهم وهذا هو الذي
اشار اليه المحشي فلزمهم انكار الحقايق بالمرة وانكار تميزها قطعا واما قلنا انهم سلكوا في ذلك مسلك الاستدلال
لانه قال الشريف في شرح المواقف ومنهم فرقة تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا وانما نشا مذهبهم هذا من الاشتغالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجودا

الجل

لجل من ان يتناهى قبوله للانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لادلة نفاته او لا يتناهى وهو ايضه باطل لادلة مثبتيه ولو كان شيء موجودا
موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل للاشكالات القادحة في ثبوت الوجوب والامكان وبالجملة ما من قضية
بديهية او نظرية الا ولها معارضة تقاومها مثلها في القوة تقاومها انتهى فقوله ويدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا
صريح في انهم ينكرون نفس الحقايق بالمرة فاذا لم يكن ههنا حقايق لا يكون هنا علم بها اذ لا بد للعلم من معلوم متعلق واذ
واذ لا موجود فلا معلوم ولا علم والحق ان مذهبهم صريح في انكار الحقايق انفسها حيث قالوا ولو كان شيء موجودا الخ
ويلزمهم انكار العلم بها لزوما واضحا لا استرة فيه فما قاله الفاضل السالكوتي من ان منشا مذهبهم وان كان انكار ثبوت الحقايق
لكن يجوز ان لا يختص مذهبهم به ليس يبتني على ما حققناه ثم يرد عليهم انكم جزمتم بانتفاء الاحكام كلها ويلزمكم عين ما ذكرتم
من الشبهة فكان كلامكم مناقضا بنفسه كما اشار اليه الشريف لكنه كلام اخر قوله وبه يظهر اي بما ذكرنا من ترجمة
ونقل مذهبهم يظهر ان انكارهم ليس مخصوصا بحقايق الموجودات بل يعمها والمعدومات الثابتة في نفس الامر لانكارهم
نسبة الامر الى اخر مطلقا موجودا كان او معدوما ولان القضية في قولهم ما من قضية اعم من القضايا المشتملة على
احكام الموجودات والمشتملة على احكام المعدومات قوله فتخصيصه اه يعني ان تخصيص الث انكارهم بحقايق الموجودات حيث قال
فان منهم من ينكر حقايق الاشيا جرى على وفق ما سبق فان الكلام في ثبوت حقايق الموجودات لكن الاظهر ان يحمل الا
الاشيا ههنا اي في قول الث فان منهم من ينكر حقايق الاشيا على المعنى الاعم الشامل للموجود والمعدوم اعني ما يصح
ان يعلم ويخبر عنه تنبيها للمقابلة معهم لانهم ينكرون الحقايق بالمرة وجودها وتميزها هذا ما ذكروه في حل عبارة المحشي و
وعندي معنى قوله فتخصيصه اه ان تخصيصك كالمص انكارهم بحقايق الموجودات اما تخصيص الث فظاهر واما
تخصيص المص فلو قوله خلافا للسوفسطائية بعد قوله قال اهل الحق حقايق الاشيا ثابتة يقتضي تخصيص انكارهم
بها قطعا جرى على وفق السياق بالباء المنقوطة بنقطتين يعني جرى على وفق سوق كلام المص بل الث ايضه لانهما
بصدد الاستدلال بوجود الممكنات والمحدثات على وجود الصانع ويكفي في هذا التنبيه على وجودها والرد على منكريها
فمعنى قوله والاظهر اه ان الاظهر ان يحمل الاشيا ههنا اي في هذا المقام سواء في كلام المحشي او كلام الث على المعنى الا
الاعم ليتم الرد على وجه الكمال على المنكرين ففيه تعريض لك حيث حمل الاشيا في كلام المص على المعنى الاخص اعني الموجود
وتكلف في الحمل كما سبق وقد سبق صنع الاشاعرة من المحشي بقوله واعلم اه فتدبر فانه نفيس قوله اي تقررها يعني ليس
ليس المراد بالثبوت ههنا معناه الحقيقي اعني الوجود الخارجي بل معناه الاعم الشامل للموجود والمعدوم وهو تقررها وام
وامتيازها الا ليس انكارهم مختصا بالموجودات الخارجية بل يعمها والمعدومات فالمعنى انهم ينكرون كون حقايق
الاشيا متصفة بالتقرر والامتياز في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفارض واعتقاد المعتقد
بل يجعلون ثبوتها وتميزها تابعا للاعتقادات فالفرق بينهم وبين العنادية ان العنادية ينكرون الحقايق بالمرة فلا
وجودها وتميزها ولا يعتقدون هنا شيئا بل يزعمون انها اوهام وخيالات باطلة فهي عندهم كالسراب ليس له ثبوت
في نفسه ولا يتبعه اعتقاد وهذا معنى قول المحشي سابقا ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى اخر وقد فصلناها
واما هؤلاء فهم ينكرون ايضه ثبوتها وتقررها في نفس الامر لكن مع قطع النظر عن الاعتقادها اذ لو قطع النظر عن
الاعتقاد ارتفعت الحقايق بالمرة لعدم تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها وتقررها قربا بتوسط الاعتقاد
والحاصل انهم يجعلون ثبوت الحقايق وتقررها تابعة للاعتقادات فلو قطع النظر عنها ارتفعت بالمرة ايضه كما
لو اعتقدوا عدمها لانعدمت ايضه عندهم جدا فليس هنا شيء سوى الاعتقاد فالحقايق عندهم بالنسبة الى الاعتقادات
كالعلوم العربية بالنسبة الى الالفاظ العربية فانها ليست من العلوم الحقيقية الثابتة فليس لها ثبوت مع قطع النظر عنها بل
ثبوتها وتميزها انما هو بثبوتها وشرطها فالمعاني عندهم تابعة للاعتقادات ثم يقولون هذا الشيء مر لانا نجده كذلك
واما عند مثبتي الحقايق فالاعتقادات عندهم تابعة للمعاني الثابتة في نفسها فنحن نقول هذا الشيء في نفسه مر الا انا

يدعون الصراحة في القاطبة يدعون على المبالغة فافهم

ونسب الى الظاهر الاخرى حيث قال ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر ما الى اخر ولم يقل بعدم تحقق امر

لان ذلك الكلام وان كان خاصا في الظاهر بالنسبة الثبوتية لكنه في الحقيقة عام لاقتران الثبوت والتميز اذ النسبة موجودة في الكل كعموم الغضب في قولهم ... بتصور وكونه مركبا ... فان المحمول فيه هو الثبوت او الوجود او التميز وغير ذلك فافهم

وان لم يكمل الرد فظاهر

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

كذلك ولما كان ثبوت الاشياء في انفسها تابعة للاعتقادات عندهم وكان اعتقاد كل شخص مطابقا لنفس الامر عنده
قطعا كان كل مذهب قوم حقا عندهم بالنسبة الى ذلك القوم وباطلا بالنسبة الى خصمهم فلا يرد ما قيل ههنا من
انه ما معنى الحق والباطل ههنا اذ ليس ههنا نسبة خارجية تطابقه الحكم اولا ولا حاجة الى ما قيل في الجواب عنه من انه على
مذهب النظام وهو مطابقة الحكم لاعتقاد المخبر ولو خطأ وعدم مطابقته له على انه لا فائدة في ايراد هذا الكلام بعد
القول بان الحقايق عندهم تابعة للمعاني مع ان مذهب النظام ربما يجتمع مع الواقع كما اشرنا اليه فلا يجوز بناء
منكري الواقع على مذهب مثبتيها ولاجل ما فصلناه من الفرق بين مذهبي العندية والعنادية فسر المحشي الثبوت
في كلام الشارح بالتقرر والامتياز اشارة الى ان العندية كما ينكرون ثبوت الاشياء ينكرون تميزها ايضا مع قطع النظر عن
الاعتقاد اذ لو حمل الثبوت على ظاهره اعني الوجود الخارجي لزمهم ان لا ينكروا تميزها في حد انفسها وهم لا يقولون
وانما اخذ الشارح في بيان مذهبهم لفظ الثبوت بمعنى التقرر اشارة الى انهم لا ينكرون [الثبوت بمعنى] التميز بالمرة بل هم
يعترفون بها بحسب اعتقادهم بخلاف العنادية فانهم ينكرون ثبوتها وتميزها بالمرة ويزعمون انها خيالات [لا يعتقد]
فيها هنا شيء اصلا وهذا ظاهر في تقريراته ومن بنى على ظاهر كلام الشارح وقال في بيان الفرق بين المذهبين ان
العنادية ينفون كون نفس الامر ظرفا لنفسها والعندية ينفون كونها ظرفا لثبوتها فقد بعد عن الحق لان هذا
انما يتم لو كان الثبوت في قولهم وفي كلام الشارح هنا بمعنى الوجود الخارجي بناء على ان ظرفية نفس الامر لوجود شيء
لا يستلزم انتفاء ذلك الشيء في حد ذاته بخلاف ظرفيتها لنفسه كما بين في محله اما اذا كان بمعنى التميز كما اشار اليه المحشي
فانتفاء ظرفية الامر لنفسها لتميزها يستلزم انتفائها بالمرة فلا يكون ظرفا لنفسها ايضا وبالجملة فالشارح انما اخذ لفظ
الثبوت في بيان مذهبهم اشارة الى انهم لا ينكرون الحقايق بالمرة كالعنادية بل يجعلونها تابعة للاعتقادات فلا
يفوت الشرح ومنهم من ينكرها ويزعم انها تابعة للاعتقاد لانه لم يبق هنا شيء حتى يكون تابعا للاعتقاد فلا بد
من اخذ الثبوت وبعد اخذه لا بد ان يحمل على المعنى الاعم كما اشار اليه المحشي والازم تميزها في انفسها مع قطع النظر عن الاعتقاد
وهم لا يقولون بذلك فالشارح انما اخذ لفظ الثبوت لاجل قوله ويزعم انها ... لان اثبات التميز بتوسط الاعتقادات
انما يستلزم انتفاء الثبوت في نفس الامر والمحشي انما فسره بالتقرر والامتياز لقطع النظر عن هذا القول وهو كذلك اذ
لو قطع النظر عن الاعتقاد ارتفعت الحقايق بالمرة عندهم على ما قررناه واما ما قيل في بيان قوله اي تقررها وكونها على
قرار واحد فانه لما كانت احوال الاشياء بحسب الاعتقاد فلو اعتقدنا في بعض الاوقات وجود شيء فهو موجود ثم اعتقدنا
عدمه فهو معدوم فلا يكون لشيء من الاشياء تقرر وقرار في شيء من الاوقات وانما فسر الثبوت بالتقرر لانهم لا ينكرون الثبوت
مطلقا لما عرفت من ... انا لو اعتقدنا ثبوت شيء فهو ثابت على رأيهم لكن بالنسبة الى المعتقد فليس يثبت
على هذا المعنى مع انه خلاف المصطلح يكون اخص من الثبوت لانه اريد به الوجود الذي يكون على قرار واحد ...
مطلقا على ما اعترف به القائل فلا يكون قول ... حقايق الاشياء ثابتة ردا على العندية وحمل الثبوت في كلام ... على
معنى التقرر والقرار مع بعده واباء ذكر الشارح ترادف الثبوت والوجود والكون عنه ... يفوت به كون هذا
الكلام ردا على العنادية ح لان نفي التقرر والقرار لا يقتضي نفي الثبوت مطلقا مع انهم ينفونها قطعا على انا لو اعتقدنا
عدم الاشياء كانت معدومة على رأيهم فلا يوجد ح شيء ... فاين الثبوت مطلقا فما ذكره في عدم انكارهم الثبوت
مطلقا جار في انكارهم ... مع تخلف حكم المدعى عنه وبالجملة فما ذكره غنية عن البيان والحق ان العندية لا يقولون الا
مع قطع النظر عنه لا فرق بينهم وبين العنادية في انتفاء الحقايق بالكلية قوله هذا زعم بمعنى القول الباطل اقول
قد عرفت من الشارح ان البطلان كما يوصف به العقائد يوصف به الاقوال والاديان والمذاهب فلا يرد ما قال بعض الافاضل
ان القول العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم نعم اطلاق البطلان على الاديان والمذاهب انما هو باعتبار
اشتمالها على العقائد الغير الحقة لكن ذلك ليس بلازم في اطلاقه على الاقوال هذا فلا حاجة الى ما قاله ... لكونه ههنا
مع انه

مع انه قد وقع اطلاق الخبر على كلام الشاك في شرح التلخيص فلا بعد في اطلاق البطلان على قوله اذ لا نزاع لاحد في جواز اطلاق
الخبر على الكلام الصادر عن الشاك وان لم يكن له حكم بشيء من النفي والاثبات وانما الكلام في اطلاق البطلان عليه ...
ما انه قال اولا وقد قال الشارح في بيان مذهب العنادية فان منهم من ينكر حقايق الاشياء ويزعم انها اوهام وخيالات
باطلة فاطلق البطلان على الوهم والخيال فاطلاقه على الشك وعلى القول العاري عن الاعتقاد اولى قوله يرد عليه ان عدم
الخ يعني انهم لما زعموا ان الحقايق كلها اوهام وخيالات فكان مثل ارتفاع النقيضين وعدم ارتفاعهما وكذا اجتماعهما من جملة
المخيلات الموهومة عندهم والا يلزم ثبوت شيء ما في نفسه فيجوز ارتفاعهما واجتماعهما ويكون محاليتهما من جملة المخيلات
الباطلة فلا يلزم من عدم تحقق النفي ثبوت الاشياء لان مبنى ذلك اللزوم على امتناع ارتفاع النقيضين وهو من جملة
المخيلات عندهم قيل والحق ان الالزام عليهم ليس مبنيا على عدم ارتفاع النقيضين حتى يرد عليه ما ذكر بل حاصله ان
ما ادعيتم من نفي الاشياء ان زعمتم انه تخيل فقد ثبت مقصودنا وهو ابطال ما ادعيتم وان زعمتم انه متحقق ثابت
فقد اقررتم بثبوت غرضنا ايضا واياما تزعمون فمرحبا بالوفاق ورده المحشي المحقق بان المقصود من الاستدلال اثبات ان
حقايق الاشياء ثابتة لا مجرد ابطال مذهبهم ولا يثبت غرضنا بمجرد كون النفي تخيلا يدل على ذلك قول الشارح لنا تحقيقا
والزاما وفيه انه كما يثبت على تقدير زعمهم ان نفي الاشياء تخيل ابطال ما ادعوا يثبت مقصودنا وهو ثبوت حقايق
الاشياء اذ لا معنى لكون نفي الاشياء باطلا وتخيلا الا ثبوتها من غير بنائه على عدم ارتفاع النقيضين هنا ضرورة
انهم لا يقولون بان نفي الاشياء تخيل كما ان عندنا تخيل كما لا يخفى لكن قال ما قال للمبالغة في المخالفة لكن على هذا لا
يكون مآل الشقين الا شيء واحد وهو الاقرار بثبوت غرضنا فالصواب في الالزام الاقتصار على الشق الاخير كما وقع
عن الاعلام قوله فالصواب ان يقتصر على الشق الاخير لانه يرد عليه ان يجعل النفي ايضا من جملة المخيلات الباطلة
عندهم وكذا الجزم فلا يتم الالزام عليهم لانا نقول ليس معنى الالزام ههنا ان يكون مبنيا على مقدمات مسلمة عند الخصم
وان لم يكن مسلمة عندنا لظهور فساده اذ الخصم في هذه المسئلة لا يمكن مجادلته اصلا اذ لا يعترف بمعلوم كما صرح به الشارح في
اخر كلامه بل معناه انه صالح لابطال مذهب الخصم باقرار غرضنا لا لاثبات مذهبنا ولا شك ان هذا دليل
برهاني ملجئ للخصم الى القبول ومسكت له اذ حاصله انكم جزمتم بنفي الحقايق في نفس الامر بشبهات كثيرة ولا شك ان
النفي حقيقة من الحقايق فقد اثبتم بعض ما نفيتم قوله فدفعوه ان بعضهم توهموا ان السوفسطائية انما ينكرون
الحقايق الموجودة في الخارج فلا يتم الالزام المذكور عليهم اذ لا يلزم من ثبوت النفي حقيقة ثبوت الحقيقة الخارجية فظهر
من هذا ان يكون توهمهم انما هو في القصر المذكور لا في تقرير الالزام المذكور لانهم حملوا التحقق في الدليل المذكور على مطلق
الثبوت فلهذا احتاجوا في توجيه الالزام ولو حملوا التحقق فيه على الوجود الخارجي كما حمله القائل الاتي عليه ما احتاجوا
الى التكلف في توجيه الالزام فهؤلاء احسن حالا من القائل الاتي حيث رده المحشي قطعا وان كان في توجيههم ما فيه كما اشار اليه
بقوله ويرد عليه فالاشك عدم القصر المذكور وعدم حمل التحقق على الوجود كما ذهب اليه الجمهور فتامل لكنه خطابا باطراف
الكلام فان هذا خلاصة ما في هذا القول من المرام قوله ويوجه الالزام للاتمام بانه اذا ثبت النفي يثبت الحقيقة الموجودة
في الخارج لانه قسم من العلم الذي هو قسم العرض الموجود في الخارج لانه اما من مقولة الكيف او الانفعال والكل من الموجود
الخارجية عند الحكماء والاول ايضا عند كثير من المتكلمين ولا يتوهم ان الالزام بهذا لا يتم عليهم اذ لا موجود عندهم لما عرفت
ان ليس معنى كونه الزاميا انه مبني على ما هو المسلم عندهم بل على ما هو ملجئ لهم الى القبول ومسكت وهذا غير موجود ههنا
ايضا فلذلك قال ويرد عليه وحاصله انه كيف يمكن الالزام لمنكري اجل البديهيات بمثل هذا الامر الخفي اذ لهم ان يقولوا
لا نم ان العلم موجود بل هو من الامور الاعتبارية واما الدلائل القائمة على وجوده فغير تامة الا يرى ان كثيرا من
المتكلمين المثبتين لحقايق الاشياء انكروا وجوده وجعلوه من الاضافة فنحن اولى بالانكار فكيف ... نسلم تمامية
الدلائل الدالة عليه المحتاجة الى انظار دقيقة غير خالية عن المنوع القوية ...

This file was downloaded from QuranicThought.com

كون الملزم به معتقد المتمسك به انتهى لان المحتج مابنى ايراده على ان هذا البيان يخالف لما اعتقدهم حتى يرد عليه
انه لا يلزم كون الملزم به معتقدا للمتمسك به ما بنى ايراده على ان العلم عند كثير من المتكلمين غير موجود في الخارج
فكيف يتمسكون في توجيه الالزام عليهم بما يخالف على المنكرين لحقايق الاشيا بما يخالف مذهبهم من كون العلم موجودا
حتى يرد عليه انه لا يلزم ان يكون الملزم به معتقدا لمن تمسك به بل بنى ايراده على ان التوجيه المذكور للالزام لا يتم
على المنكرين اذ لهم ان يمنعوا وجود العلم والدلائل الدالة على ثبوته وذلك ليس بمستبعد عنهم لان كثيرا من المتكلمين
منعوا وجود العلم فهم احق بالمنع منهم يدل على ما قررنا قوله فكيف يبتني الالزام اه فليفهم هذا المقام فلقد تحقق
بعض تحقق الالزام قوله ويرد عليه اه نقل عنه انه يمكن ان يناقش في ان الحكم تصديق وفي ان التصديق علم بان
الحكم على مطلقا انتهى ولا يخفى ان الثالث منع للتقريب لكن لا حاجة له بعد منع المقدمتين السابقتين فافهم
قوله لا ابقال اه رد للمتوهم في توجيهه المذكور لما للالزام بمعنى انه مصيب فيما توهم من ان انكارهم مقصور
على حقايق الاشيا لكنه ما اصاب في التوجيه المذكور لانه انما يحتاج اذا كان التحقق في دليل الالزام اعم من الوجود اذ اللازم
ح ثبوت حقيقة من الحقايق وليس يلزم ان يكون من الحقايق الموجودة فلا يتم ذلك الالزام لمنكري الحقايق الموجودة الا باثبات
ان ذلك النفي من الحقايق الموجودة كما قرره واما اذا كان التحقق في دليل الالزام بمعنى الوجود فلا يحتاج الى التوجيه
المذكور لان اللازم من الدليل المذكور ح ليس الا ان النفي الموجود على الفرض المذكور فحاصله انه لا حاجة في توجيه الالزام
الى تلك المقدمات اذ التحقق في دليل الالزام بمعنى الوجود في اصل الالزام ح ان لم يوجد نفي الاشيا فقد ثبت وان وجد
فقد وجد حقيقة من الحقايق فيتم الالزام عليهم قطعا فلا حاجة الى التوجيه الالزام لاثبات ان ذلك النفي من الحقايق الموجودة
بمقدمات صعبة البيان والله المستعان واما ما قيل في تحرير هذا السؤال ان هذا الايراد مشترك الورود بين قول ذلك
المتوهم وبين قول الشارح لانه كما ان المتوهم اخذ الوجود في الدليل اخذ الشارح ايضا الوجود في الدليل الذي ذكره اذ التحقق
فيه بمعنى الوجود فحاصله ان نفي الاشيا اما متحقق اي موجود او غير متحقق اي موجود او متحقق اي موجود فيحتاج هو
ايضا الى المقدمات الذي ذكرها المتوهم بعينه لاثبات ان النفي موجود والا لم يثبت وجود شي على تقدير تحقق النفي فما وقع
تخصيص هذا الايراد بتوجيه المتوهم المذكور انتهى ملخصا ففيه انه وان دعاه اقرب الى ذلك التقرير والتحرير لكن لا يخفى ما فيه
لان التحقق في دليل الشارح اذا كان بمعنى الوجود كان اللازم في الشق الثاني النفي الموجود على الفرض المعهود فيثبت المدعى
قطعا ولا حاجة هنا الى شي اصلا فلو اقيم بلص هنا شي يلزم اثبات البديهي على الفرض المذكور بامور دقيقة نظرية وذلك
فاسد قطعا واما المتوهم المذكور فلما اخذ التحقق في الدليل بمعنى اعم من الوجود احتاج الى التوجيه المذكور لاثبات وجود
النفي الثابت من الدليل حتى يتم الالزام على منكري الحقايق الموجودة على ما زعمه فالحق ان ايراد المحشي انما يرد على المتوهم المذكور
في توجيهه الالزام بما وجهه ولا يرد على الشارح اذا اخذ التحقق في دليله بمعنى الوجود فالوجه في توجيه لا ابقال اه ما اشرنا اليه اولا
من انه رد للمتوهم المذكور في توجيهه المزبور بانه اذا اخذ التحقق بمعنى الوجود يتم الالزام الموعود ولا يحتاج هنا الى الشاهد
المشهود حتى يرد عليه الايراد المشهود قوله لانا نقول ليس التحقق اه حاصله ان التحقق في دليل الشارح لا يجوز ان يكون
بمعنى الوجود اذ لو اخذ بمعناه لا يتم الملازمة في الشق الاول اعني قوله ان لم يتحقق نفي الاشيا فقد ثبت لانه يكون المعنى
ان لم يوجد نفي الاشيا في الخارج يلزم وجود الاشيا فيه وذا غير مسلم اذ لا يلزم من عدم وجود نفي الاشيا في الخارج وجود
نقيضها فيه لجواز ان يكون ذلك النفي ثابتا في نفسه غير موجود في الخارج فلا يلزم من عدم وجود ذلك النفي في الخارج وجود
الاشيا فيه لثبوت نفيها في نفسه على ما فرضناه الا يرى ان عدم البصر ثابت في نفسه ولا يلزم من عدم وجوده في الخارج
وجود البصر فيه المنتفيات ثابت في نفسه ولا يلزم من عدم وجوده في الخارج وجود المنتفيات فيه ولا يلزم ثبوت الممتنعات
في الخارج وهو ح واما اذا كان التحقق بمعنى الثبوت الاعم فيتم الاستلزام قطعا اذ لا شك انه اذا لم يثبت نفي الاشيا
انفسها يثبت وجودها في الخارج قطعا

حقيقة موجودة من الحقايق الموجودة كما تخلفه التوهم واما لو بني الكلام على ان انكارهم غير مقصور على حقايق الموجودات كما هو
الحق ههنا وان كان ظاهر كلام الشارح يابى عنه بحسب الجملة فلا يحتاج في تتميم الالزام عليهم الى شي اصلا غير ان اللازم على
ان الاقتصار على الشق الاخير كما هو صدر عن الاعلام وهو الصواب واليه المرجع والمآب قوله عدم اتمامها على اللاادرية ظاهر
لانهم لا يدعون الجزم بعدم شي من المقدمات بل يقولون انهم شاكون في انهم شاكون على ما سبق من الشارح فكيف يتصور الزامهم بخلاف
العنادية فانهم يدعون الجزم بعدم الحقايق وبخلاف العندية فانهم يدعون الجزم بعدم ثبوتها اي تقررها في انفسها
تامل نقل عنه وجه التامل هو ان حاصل قولهم بنفي تقرر الاشيا هو انه لا نسبة متحققة في نفس الامر حتى يتقرر فح يمكن ان يقال
ان لم يتحقق نسبة النفي في نفسها فقد تحققت نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين نعم يرد عليه مثل ما اورد
في الزام العنادية من ان عدم الارتفاع من جملة المخيلات عندهم انتهى بزيادة العندية ينفون تقرر الاشيا وليس معناه الا
نفي صحة تحقق نسبة التقرر الى الاشيا اذ لا معنى لنفي التقرر في نفسه لكونه امرا اعتباريا لا نزاع لاحد فيه وكذا لا معنى لنفي
نسبة التقرر الى الاشيا مع قطع النظر عن تحققها اي ثبوتها في حد ذاتها اذ النفي والاثبات انما يدوران على تحققها بالامر
وهذا مما لا نزاع فيه لاحد ايضا فح يمكن ان يقال ان لم يتحقق نسبة النفي في نفسها فقد تحقق نسبة الثبوت في نفس
اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين فيلزم ثبوت الاشيا وان تحقق نسبة النفي فقد تحقق حقيقة من الحقايق في نفس الامر فقد
اثبات بعض ما نفيتم ويرد عليه ان عدم خلو الواقع عن احديهما من الامور المخيلة عندهم فهو من جملة ما انكروا ثبوته في
ونفس الامر فلا يلزم من عدم تحقق نسبة النفي تحقق نسبة الثبوت هذا حاصل ما نقل عنه وعندي فيه ان المراد بالتحقق في هذا الدليل الالزامي
ايضا الثبوت والتقرر لا الوجود والا لم يتم الملازمة الاولى في تقرير هذا الالزام في حق العندية على ما سبق من المحشي ولا شك
انه اذا كان نسبة النفي الى الاشيا متقررا او متحققا في نفسه كان متميزا عما هو فرض محض ولو في الذهن فيتم الالزام عليهم
وقد عرفت من ان العندية ايضا ينكرون الحقايق بالمرة مع قطع النظر عن الاعتقاد فلا فرق بينهم وبين العنادية
في تمامية الالزام عليهم هذا قوله قال في شرح المقاصد تاييد لقوله فقد تامل يعني يتم هذا الالزام ايضا على العندية
حيث اعترفوا بحقيقة اثبات او نفي وفي بعض النسخ بحقية اثبات الشي او نفيه والترديد بحسب الاذهان فكونهما يثبت شيئا
وينفي اخر اما العنادية فيقولون ان الحقايق اوهام وخيالات ففيه اثبات ونفي واما العندية فهم ينكرون
ثبوت الحقايق في انفسها ويدعون انها تابعة للاعتقادات ففيه ايضا اثبات ونفي نظرا الى اثبات
التناقض يكفي احدهما واما ما قاله بعض الافاضل من ان ما ذكره ههنا انما هو الزام على العنادية في انكار نفس الحقايق
اذ حاصله انه ان لم يكن النفي وصفا مخصوصا ومعنى معينا عارضا للاشيا ثابتا لها بل كان من قبيل الخيالات الفاسدة
لم يكن الاشيا منفية اذ المنفي هو الموصوف بصفة النفي واذ لا نفي فلا اتصاف لشي من الاشيا به فيلزم تحقق الاشيا
وان تحقق معنى النفي واتصف به الاشيا حتى انتفت فقد تقرر ماهية من الماهيات وتميزت فيلزم بطلان مذهب العنادية
لا انكارهم الحقايق لا العندية اذ هم لا ينكرون الحقايق بل ثبوتها ولم يلزم ذلك مما ذكر وما ذكره في شرح المقاصد من ان
كلام العندية والعنادية مشتمل على تناقض ظاهر حيث جزموا بصدق المقدمات التي تمسكوا بها وباستلزامها
لمطلوبهم وحقيته في نفس الامر فذلك الزام للطائفتين في انكار تحقق العلم بحقايق الاشيا في الجملة فليس بين ذلك
تدافع وان زعم فتطور فيه اذ قد تحققت انه لا فرق بين العنادية والعندية في انكار الحقايق بالمرة مع قطع النظر عن الاعتقاد
فالدليل الالزامي ههنا كما انه قائم على العنادية يقوم على العندية ايضا كما قررناه ثم منهم ان كون هذا الدليل الالزامي
الزاما لهم في انكار الحقايق انفسها وكون ما ذكره في شرح المقاصد الزاما لهم في انكار تحقق العلم بها في الجملة لا يدفع
المنافاة بين كلاميه وذلك ظاهر على المنصف قوله هذا دليل اللاادرية والقول بان فيه اشارة الى الدليل العندية ايضا
حيث قال فان الصفراوي يجد السكر مرا ليس بشي فان دلالته على ما زعم اللاادرية انما هي من جهة انه يكون سببا للتهمة
الحسية في سائر المحسوسات ودلالته على ما زعم العندية انما هي من جهة انه يكون سببا لكون المعاني تابعة للاعتقادات هذا الكلام
ههنا لا يكون اشارة الى دليل العندية قطعا قوله وحاصله انه لا وثوق بالعيان اي حسا او بديهة العقل ولا بالبيان

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

اما الاول فلتطرق التهمة الى الحس وحده بديهة العقل حتى نقل عن افلاطون وارسطو وغيرهما انهم انكروا الحسيات وا
واما الثاني فلتفرعه على العيان فعند فساده فساده قوله وعرضهم من هذا اه دفع لما يتوهم من ان في كلام اللاادرية ايضا
تناقضا لان تمسكهم بما ذكر يدل على ان غرضهم اثبات امر او نفيه الى الجزم بثبوت امر او انتفائه مع انهم يزعمون الشك
في جميع الحقائق بل في الشك ايضا ووجه الدفع ظ لكن اعترافهم بوجود الحس وبديهة العقل وابطالوا بتطرق التهمة
اليهما ينافي ما زعموا من الشك في الكل والحاصل بعضهم هذا الكلام على الالزام والمعنى ان الضروريات بزعمكم منها حسيات
على زعمكم والحس قد يغلط على زعمكم وح فقد تناقض فيما قالوا اذ لا يعترفون بشيء وهذا وان كان بعيدا من سوق الكلام الا انه
ههنا نكتة مناسب لما حققه بقوله والحق اه قوله اطلاق الغلط بناء على زعم الناس والا فهم يشكون في وجود الحس
وفي افادته وفي غلطه بل في كل شيء حتى في الشك ولو بني الكلام على الالزام كما اشرنا اليه انفا لم يحتج الى هذا الكلام
قد يستعار فيه لطيفة فافهم قوله فيستعمل للتحقيق كما في قوله تع قد نرى تقلب الاية اذ لا معنى لقلة الرؤية المضافة الى الله تع
وقد ذكر بعض المغربي ان كلمة قد الداخلة على المضارع لا تفارق عن التحقيق بوجه فمعنى قولهم انها في المضارع للتقليل
انها تصلح للتحقيق مع التقليل واذا دخلت على الماضي تجرد عن التقليل فان صح ذلك فمعنى هذا الكلام
ان كلمة قد الداخلة على المضارع الموضوعة للتقليل مع التحقيق تستعار كتبعا فتستعمل للتحقيق فقط وكانه من قبيل
استعمال اللفظ في جزء معناه واما اذا كان الكلام المنقول عن النحاة على ظاهره من انها في المضارع للتقليل فقط فمعنى كلامه
ظاهر قوله على ان القلة بحسب الاضافة اه اي يجوز ان يكون قليلا بالنسبة الى الاحساس الواقع الصادق الكثير في نفسه ولا
بين كون الشيء قليلا بالنسبة الى شيء اخر وكونه كثيرا في نفسه كما ان الثلثة قليل بالنسبة الى ما فوقه وكثيرة في نفسه واما ما قيل
من ان هذا مبني على ما هو المشهور والتحقيق ان قد الداخلة على المضارع يفيد القلة بحسب الزمان ولا شك ان ثبوت
القلة لا ينافي الكثرة الاضافية بحسب المادة انتهى ففيه ما فيه لان الكلام في المادة والزمان جزء من مفهوم الفعل ولا فرق بين
جزء وبين جزء فلا وجه لاعتبار القلة بالنظر الى جزء والكثرة في الجزء الاخر على ان حاصله انه يوجد الغلط الكثير في الزمان
القليل ولا يحصل ذلك الا بان يغلط حس كل افراد الكثيرة معا في زمان قليل ولا دليل لذلك الاعتبار ههنا قوله الا ان
لعل هذا بيان الدليل الذي اثبت للمقدمة المذكورة بقوله غلط الحس اه فانهم تمسكوا بان الحس يغلط في بعض المواد ومتى كان
كان كذلك كان منها يغلط في جميعها فالحس يغلط في جميعها فلا يكون مفيدا للعلم وهذا هو المناسب لما تبين من المحشي
وغرضهم حصول الشك والتهمة ومنع الشارح كبرى القياس بانا لا نسلم انه اذا كان غالطا في بعضها يكون منها يغلط في جميعها
اذ الغلط في البعض لاسباب جزئية لا يقتضي التهمة والغلط في جميعها فلم لا يجوز ان يحصل له الجزم في بعضها من انتفاء
جميع الاسباب الموجبة فعاد المستدل وقال ان قولنا متى كان غالطا في بعض المواد كان منها يغلط في جميعها ثابت
اذ الظ انه لا فرق بين مادة ومادة فاذا وجد غلط بسبب الغلط في بعضها فالظ انه يوجد ايضا في اخرى
وللشارح ان يقول ايضا فالظ ان هذا السبب يوجد في المادة الاخرى اذ لا فرق بين المواد والجزم بانتفاء ذلك السبب
المادة الاخرى مطلق تحكم ولذلك ان يقول الجزم بانتفاء مطلق السبب متعذر اذ لا حصر لسبب الغلط في شيء فلا يحصل
فالاتهام والغلط في البعض الاخر ايضا متحقق فقد ظهر مما قررنا ان قوله لعل اه كاف في اثبات المقدمة المذكورة لان حاصله
دعوى الرجحان على ما هو العادة وقد نقل بعض الفضلاء ان ابن سينا يعبر عن مختاراته بكان ولعل هذا ولا شك ان دعوى
الرجحان كاف في اثبات المقدمة والقول فمن اين يجزم اه جواب عن سؤال نشأ من تلك الدعوى على ما قررناه وليس ردا
على الشارح وان كان يتبادر من ظاهره ذلك فما قيل من ان قول الشارح قلنا غلط الحس اه في قوة المناقضة فلا وجه لقول
المحشي في مقابلته ان قلت لعل اه لانه اورد كلامه بلعل المفيد للتجويز والاحتمال دون الجزم واليقين فلا يتم به اثبات
المقدمة المذكورة ثم ان الشارح لم يدع الجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط حتى يتوجه عليه قوله فمن اين يجزم بانتفاء مطلق
اسباب الغلط انتهى ساقط بما حققناه هكذا ينبغي ان يفهم قوله قلت اه حاصله منع المقدمة القائلة بانه يوجد
ذلك السبب في مادة اخرى من تعدم الفرق بين المواد وللشارح ان يقول منع المقدمة القائلة بانه يوجد سببا اخر للغلط في

مادة اخرى

اي بحسب الزمان

وغرضهم

الفضلاء قاله بعض

في مادة اخرى بانا لا نسلم ذلك فان بداهة العقل جازمة بانتفائه في بعض المواد فلا يكون السبب الواحد للغلط من
مشتركا في جميع المواد وللشارح ان نقول فلا يوجد هنا سبب الغلط اخر للغلط كما تمثل ادراك حلاوة العسل فان بداهة
العقل جازمة فيه جزما عاديا لا يتطرق اليه شائبة وهم الغلط وامكان تحققه في نفسه لا ينافي الجزم العادي المذكور
كما هو شان العلوم العادية فانا نجزم ان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع امكان الانقلاب في نفسه وذلك لا ينافي الجزم
المذكور ولا يتوهم انهم كيف يقبلون ذلك لانهم يشكون في كل شيء لان الكلام ههنا على التحقيق لا على الالزام ولو كان
الكلام ههنا على الالزام لما كان بديهة العقل دليلا بل يقول الخصم لا نسلم ان بديهة العقل جازمة هذا كذا نقل عنه دام
واما ما قيل لا حاجة لنا الى الجزم بانتفائها بل الواجب انتفاؤها في نفس الامر ومصداقه حصول الجزم بالمحسوس من بديهة
العقل وما ذكره من ان العقل ببديهته جازم بذلك فسهو ظ فليس ذلك بشيء لان مقصود الشارح والمحشي دفع تهمة
الغلط في جميع المواد وذلك لا يمكن بحصول الا بان يعلم بكون الحس صحيحا غير غالط في بعض المواد وانتفاء الغلط في نفس الامر
لا يكفي في ذلك ضرورة انه اذا لم يحصل العلم هناك بكون الحس صحيحا بقي على تهمته فلا بد من العلم هناك بكون الحس
غير غالط في بعض المواد كما ذكره المحشي والظاهر ان في قوله ومصداقه خصوص الجزم بالمحسوس من بديهة العقل اعترافا بما
نحن بما ذكره **قال الشارح العلامة** والاختلاف في البديهي جواب عن شبهة القدح في البديهيات كما ان ما قبله
اعني قوله غلط الحس اه جواب عن شبهة القدح في الحسيات وما بعده اعني قوله وكثرة الاختلافات اه جواب عن شبهة القدح
في النظريات واما قوله ويعرض فيها شبه تفتقر في حلها الى انظار دقيقة فجوابه ان ذلك غير قادح لا في الجزم بها وا
ولا في بداهتها لان العقل انما يجزم بها بملاحظتها ببداهتها لا بنظرية حتى يحتاج في ذلك الا دفع الشبهات ودفع الاحتمالات
حتى لو عرض له شيء منها لم يلتفت اليه ويعلم بطلانه اجمالا لكونه مصادما للضروري ولو تصدى للحل فربما احتاج الى
لحل النظر والتامل لكن لا لتحصيل الجزم بذلك بل لدفع دغدغة وجذبا بضبع الافهام القاصرة في مظان الزلل اه
قال الشارح والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم اه اي السوفسطائية قال صاحب المواقف والمناظرة معهم قد منعها
المحققون لانها لافادة المجهول ولا يتصور في الضروريات كونها مجهولة والخصم لا يعترف بمعلوم حتى يثبت به مجهول ا
فانتفى القيدان اي الافادة والمجهولية المعتبران في المناظرة فالاشتغال به التزام لمذهبهم بل الطريق معهم ان يعد
عليهم امور لا بد لهم من الاعتراف بثبوتها حتى تظهر عنادهم مثل انك هل تميز بين الالم واللذة او بين دخول النار
والماء او بين مذهبك وبين ما يناقضه فان ابوا الا الاصرار على الانكار او ضربوا ضربا واصلوا نارا
الى ان يعترفوا بالالم وهو من الحس وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من البديهيات قال الشريف فاما قد تحصيل
والحق ان تصدير كتب الاصول الدينية بمثل هذه الشبهات تضييع للطلاب الحق وقد يفضي اطلاعهم على هذه الشبهة
ووجوه فسادها يفيدهم التثبت فيما يرومونه كيف يركنوا الى شيء منها اذ لاح لهم في بادي الراي والحول
والحق انه لو ابراد امثال هذه الاباطيل في امثال هذه المقامات الجليلة تحريك لسلسلة الفتنة ومن يضلل الله فما له
من هاد لا يقال قال الله مع ومن يهدي الله فما له من مضل لانا نقول فاي فائدة في نقل مذاهبهم العاطلة
واراءهم الباطلة فتدبر والله الهادي **قال الشارح** وهو صفة اه فيه اشارة الى ان العلم كسبي يمكن تعريفه لا كما قال
الامام الرازي من انه بديهي ولا كما اختاره امام الحرمين من انه وان كان كسبيا لكن يعسر علينا تلخيص العبارة الكاشفة
عن ماهيته واختار هذين التعريفين لكونهما احسن ما قيل في تعريفه واكشف عن حقيقته والاول منهما احسن
لان مفهومه في نفسه امر واضح وشيء جلي لا يحتاج في فهمه الى اضمار ولا الى انظار وانه يمكن تطبيقه على
المذهبين المشهورين من المتكلمين في ماهية العلم بخلاف الثاني كذا قيل قوله وان صح ذكره اي ذكر الذكر بالضم
في تعريف العلم لان الذكر بالضم يعم مثل الظن والجهل وغير ذلك من الشك والوهم فلا يلزم ح تعريف الشيء بنفسه لان
العلم المعرف بمعنى اليقين كما سيجيء من ان العلم عندهم مقابل للظن فمقصوده من هذا الكلام دفع لزوم الدور على تقدير اخذ الذكر في التعريف

مولانا محشي

اشارة الى الدفع في السؤال والجواب المذكورين م

مولانا كشلي م

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

بالضم وحاصله ان الذكر بالضم وان كان يحصل بالقلب كالعلم العرفي لكنه لعمومه مثل الظن والجهل خلص العم
التعريف من كونه تعريفا بنقض لان العلم عندهم خاص باليقين واما ما قال المحشي المحقق في رد هذا التقرير من انه
لا معنى لتوهم الدور لان الذكر بالمعنى اللغوي والعلم بالمعنى العرفي على انه اذا كان المذكور عاما والعلم خاصا
يجب ان يحمل التجلي على الانكشاف التام ليكون التعريف بالمساوي فلا معنى لقول الشارح اي يتضح ويظهر فانه
تعميم للتجلي بحيث يشمل الظن وغيره يدل عليه قوله لكن ينبغي ان يحمل التجلي فغفيه ما فيه لان العلم اذا كان عاما
كما زعمه اما اولا فلان حمل العرفي على المعنى العرفي والذكر بالضم على المعنى اللغوي غير دافع للزوم الدور على تقدير كون
المعرف عاما على ما زعمه اذ لا فرق بين العلم العرفي ح وبين الذكر المأخوذ في تعريفه نعم قد اشتهر مثل هذا التوجيه في
امثال هذا المقام لكنه بعيد عن التحقيق اذ لا يظهر حقيقة الاتحاد بهذا التعريف وقد اخذ فيه ح فجعلها فلا شك
في لزوم الدور قطعا واما ثانيا فلان قول الشارح لكن ينبغي ان يحمل التجلي الخ مشعر بما قررنا في تقرير مرام المحشي لان المعرف
الموقوف كالتعريف لو كان عاما فلا معنى له مع قوله لان العلم عندهم يقابل الظن ونحن لما كان الامر كما قررنا من ان العلم
المعرف خاص باليقين والتعريف عام به ويفرع دفعا للزوم الدور وكان التعريف ح اعم من المعرف مع ان الواجب
مساواتهما حاول الشارح بعد منع ما يجعله مساويا له فهذا القول دليل على تعميم التعريف وتخصيص المعرف كما قررناه
لانه آب عنه وبهذا ظهر اضمحلال توجيهه بقوله يعني وان صح ذكر الذكر المفهوم في تعريف العلم لعدم اختصاصه
باليقين بل هو شامل للظن والجهل المركب كما ان العلم العرفي ههنا كذلك انتهى لانه بناء فاسد على فاسد كما عرفت
قوله حملاه على ان قوله وانما لم يجعله من المضموم قيل لعل وجه جعله من المكسور دون المضموم انه لو كان من المضموم لتوهم
اختصاصه بالقلب فلا يشمل التعريف ادراك الحواس والحق ان هذا القائل غفل عن قول المحشي ان الذكر بالكسر هو ما يكون
باللسان فكيف الشمول في صورة الكسر هذا وفي شرح المقاصد ما يشعر بانه من الذكر المضموم حيث قال صفة ينكشف
بها ما يذكر ويلتفت اليه لا يقال قال الشارح هنالك بعد وقد يتوهم ان المراد بالمذكور المعلوم الآن فترك ذكر المعلوم
تفاديا عن الدور انتهى فهذا يدل على انه ليس من الذكر المضموم لانا نقول نسبة التوهم اليه ليس لاجل انه جعل المذكور
بمعنى المعلوم ~~بل اوله دور فيه كما حققناه بل لاجل توهم~~ اذ لا مانع في ذلك بل لاجل توهم ان ذكر المعلوم يستلزم الدور
وان كان تغيير اللفظ يدفعه وانما كان هذا توهما لان ذكر المعلوم لا يستلزم الدور على ما حققناه ثم انا لا نسلم ان تغيير اللفظ
يدفعه لوجود الدور وانما يندفع ذلك بالعمومية والخصوصية ثم ان ما ذكره في شرح المقاصد اشارة الى التوجيه الآخر في ا
التعريف غير ما اشار اليه ههنا ولذلك جاز ههنا على ما اشار اليه المحشي فلا يتوهم المنافاة بين كلاميه قطعا كما
زعم بعضهم قوله لكن عدها علما يخالف العرف واللغة لكنه موافق لما ذهب اليه الشيخ الاشعري من ان ادراكهما من قبيل
العلم وهو المختار عند المتأخرين حيث اول الشيخ واتباعه السمع والبصر بالعلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات
واما ما قيل من ان المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لا نفس الاحساس بدليل قولهم المدرك انما هو العقل
وبدليل ما سيجيء من ان الحواس انما هي آلات للادراك فلا يرد المخالفة فقد رده فيما نقل عنه ههنا حيث قال ولا يمكن
الفرق في الادراك الحسي بين البهايم وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء علما كما يشعر به كلمة من في قوله لمن قامت هي به غير
مفيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى فقد اشار بهذا الى انه كما ان هذا الفرق تحكم كذلك التخصيص المذكور في
التعريف ايضا تحكم والظاهر ان يقال لما قامت هي به لكن فيه نظر لان الذكر في التعريف ان كان بالكسر يكون باللسان
كما اشار اليه وان كان بالضم يكون بالقلب وعلى كل تقدير فهو خاص بالعقلاء فلا بد ان يكون مراد الشارح ا
ادراك العقل بالحواس كما ذكره القائل فلا مخالفة ح الا ان يكون مراده انه اذا كان ادراك الحواس من العقلاء علما كما هو مقتضى
التعريف فلا بد ان يكون ادراك الحواس من البهايم علما والفرق تحكم وان اشعر به تعريفه كما ذكره ونحن وذكرناه ايضا بمعنى
قوله لكن عدها علما ان عد مطلق ادراك الحواس سواء كان في البهايم او في غيرها اذ لا فرق بين احساس واحساس وان اشعر
ظاهر التعريف بخلاف العرف فتأمل معه لانهم الا بما نقل عنه في يندفع عنه هذا ذلك القول في دفع المخالفة

وهو الذي نقلناه بقولنا واما ما قيل

فانه دقيق واما ما قيل في دفع المخالفة من ان العلم المنفي عن البهايم هو العلم الغير الاحساسي واما العلم الاحساسي فهو ثابت
لها فليس بشيء لان الكلام في اطلاق العلم على احساس البهايم في عرف العرف واللغة وهو لم يثبت بعد قوله اي بعد
نقيض التمييز فيكون التقدير صفة توجب تمييزا لا يحتمل نقيض التمييز والمعنى انه صفة حقيقية قائمة بمحلها اعني النفس
الناطقة توجب لمحلها ان يكون مميزا للشيء عما عداها لا يحتمل ذلك الشيء المتعلق نقيض ذلك التمييز فلا بد هنا
من اعتبار محل يقوم تلك الصفة به وهي النفس الناطقة والتمييز الذي اوجب الصفة لمحلها اي التمييز الذي اوجب
الصفة انما هو صفة له والصفة آلة للتمييز ولا بد من اعتبار المتعلق ايضا فان تمييزه انما هو لشيء يتعلق به تلك
الصفة وهو الذي لا يحتمل نقيض التمييز فقوله صفة يتناول العلم وغيره من الصفات كالحيوة والشجاعة والسواد
وغيرها وقوله توجب تمييزا خرج عن الحد ما عدا الادراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة وغير النفسانية كما
كالسواد مثلا فان هذه الصفات توجب لمحالها تمييزا عن غيرها ضرورة ان الشجاع بشجاعته ممتاز عن الجبان
وكذا الاسود بسواده متميز عن الابيض واما الادراكات فانها توجب لمحالها تمييزا عن غيرها على قياس ما تقدم ولو
وتوجب لها ايضا تمييز المدركات عما عداها اي يجعلها بحيث يلاحظ مدركاتها ويميزها عما سواها وبقوله لا يحتمل
النقيض اي لا يحتمل متعلق التمييز نقيض ذلك التمييز يخرج الظن والشك والوهم فان متعلق التمييز الحاصل فيها
يحتمل نقيضه ولو خفاء وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع في المستقبل صاحبه على ما في الواقع فيزول عنه ما
به من الايجاب والسلب وكذا خرج التقليد لانه يزول بالتشكيك لعدم استناده الى موجب من حس او بديهة او عادة
او برهان فيجوز ان يزول بتقليد آخر او بتحقيق امر فحصله ان العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشيء توجب تلك الصفة
ايجابا لكون محلها مميزا للمتعلق تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز فلا بد من اعتبار المحل الذي هو العالم
كما اشرنا لان التمييز المتفرع على تلك انما هو له والتمييز آلة ولا شك ان تمييزه انما هو لشيء يتعلق به تلك الصفة والتمييز
وذلك الشيء هو الذي لا يحتمل النقيض كذا في شرح المواقف فلا وجه لتعميم الايجاب ههنا لما هو بطريق السببية كما في علم
الواجب او بطريق العادة كما في علم الخلق كما اشار اليه السالكوتي بناء على تعميم العلم المعرف ههنا لعلم الواجب وعلم الخلق
اذ الظاهر ان الايجاب يقتضي الحدوث بعد ما لم يكن ولا يتصور ذلك في علم الواجب على ان سوق كلام المصنف والشارح يأبى عن ذلك
ثم التحقيق انه فسر المحل اللازم ههنا بالنفس الناطقة ثم عمم الايجاب والعضد من الحفيظ الوهاب واما ما قاله بعض الا
الفضلاء من ان الشك والوهم من قبيل التصور وهو داخل في التعريف بناء على انه لا نقيض له فلا وجه لاخراج كل منهما
من التعريف كما اخرجهما الشريف ومن تبعه فليس بشيء لانهما بهذا الاعتبار انما اخرجا عن التعريف من جهة انه
يلاحظ في كل منهما النسبة مع كل واحد من النفي والاثبات على سبيل التجويز المساوي والمرجوح ولذا يحصل التردد والاضطراب
فلكل منهما بهذا الاعتبار نقيض وهما خارجان بهذا الاعتبار عن تعريف العلم بمعنى اليقين نعم الشك والوهم من حيث انه
تصور للنسبة من حيث هو لا نقيض لهما فلا بد خلان في تعريف العلم والايراد المذكور مبني على الغفول عن هذين الاعتبارين
قوله كما هو الظاهر لانه الاسبق الى الفهم اذ هو مذكور صريحا ولان المراد
صرح بهما الشريف في الحواشي المختصرية الحاجبية والظاهر ان النقيض انما يضاف اليهما وفيه اشارة الى وجه آخر لكنه غير ظاهر بان يراد
بالتمييز الصورة والنفي والاثبات كما سيجيء فالمعنى صفة توجب لمحلها
نقيض المتعلق لا يدخل فيه اما ان يكون المراد بالتمييز المعنى المصدري اعني الكشف والايضاح
كشفا وايضاحا لمتعلقها بحيث لا يحتمل المتعلق نقيضه وح يكون الصفة نفس الصورة والنفي والاثبات لا مما يوجبهما
واما ان يكون المراد بالتمييز الصورة والنفي والاثبات فح يكون الصفة ما يوجبها وعلى كل تقدير لا يخفى ما فيه لان الشيء
لا يكون يحتمل نقيضه اصلا اذ الواقع لا يكون الا احدهما فلا وجه لذكر عدم الاحتمال الا ان يقال المتعلق وان لم يكن يحتمل
نقيضه في نفس الامر لكن يحتمل عند المدرك بان يحصل كل منهما بدل الآخر فكل واحد من التصور والتصديق صفة توجب
كشفا لا يحتمل متعلقه نقيضه عند المدرك اما في التصور فلا نتفاء النقيض واما في التصديق فلان متعلقه اعني وقوع
النسبة مثلا في نفس الامر له نقيض هو اللاوقوع فيه فاذا لم يكن التصديق جازما اعني ادراك الوقوع او اللاوقوع جازما
من حس او بديهة او عادة او برهان احتمل متعلقه اعني الوقوع مثلا نقيضه وهو اللاوقوع واذا كان بجميع الشرائط جازما
ماخوذا من كل واحد منها لا يكون متعلقه يحتمل نقيضه اصلا

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

الفاضل التوسلي
ز حاشيتهم السالكوتي

لاحتمالها نقيض نفسها وبالجملة فلو حمل النقيض على نقيض المتعلق لا يكون لعدم الاحتمال معنى ح الا بحمله على مصطلح
احدهما بدل الاخر مع ان المتبادر من احتمال الشيء الاخر انه يجوز ان يتصف به كما في الاعتقاد الظني وهذا الحمل خلاف
الظاهر جدا فهذا في الوجه الذي اختاره كما هو الظ هذا ما ذكره في توجيه كلامه واقول لو فسر عدم الاحتمال
بعدم احتمال ذلك التمييز والنقيض بنقيض المتعلق لاتم الوجه الذي ذكره مع انه يكون لسبب الاحتمال معنى محصل
والوجه الذي ذكره ح مبني على حمل عدم الاحتمال على عدم احتمال المتعلق اذ لا يكون الشيء محتملا فيقتضي حتى يكون بسبب
معنى محصل ثم نقول المراد بالتمييز هو التعلق والنسبة بين العالم والمعلوم والصفة ما هو مبدؤه فحاصل التعريف ح
ان العلم صفة حقيقية ذات تعلق توجب لموصوفها تميزا كشفا لمتعلقها بحيث لا يحتمل ذلك التمييز نقيضه
متعلقها بل ينافيه ويدافعه اي لا يكون مع ذلك التمييز عند المميز احتمال نقيض المميز ويجوز وقوع الطرف المخالف
اوما لا فيخرج الوهم والظن والشك واعتقاد المخطي بل الجهل المركب والتقليد اذ يجامعها وقوع الطرف المخالف حالا
ولا خفاء ان هذا التوجيه اوجه وابعد من التعسفات بخلاف ما ذكره المحشي فان فيه ارتكاب مجاز في وصف التمييز بعدم
احتمال النقيض على ما اعترف به وفي اطلاق التمييز على الصورة والنفي والاثبات واما اطلاق التمييز على التعلق الخاص
فمتعارف فليس فيه شيء غير ان وصف التمييز بمعنى التعلق بعدم احتمال النقيض تجوز ايضا كذا قيل وبالجملة فقولهم لا يحتمل
النقيض يحتاج الى ارتكاب تجوز جدا سواء فسر النقيض بنقيض التمييز كما عند المحشي او فسر بنقيض المتعلق لان عدم
المتعلق وجعل التمييز عبارة عن التعلق كما قررناه لان الاحتمال ليس الا للمتعلق كما اشرنا اليه في اثناء التقرير
لكن الوجه الثاني خال عن التعسفات التي ذكرها المحشي فهو اولى ثم اقول والحق ههنا ما اشار اليه المحشي تبعا للشريف فالعلم
اولا معنى لجعل التمييز عبارة عن التعلق والنسبة بين العالم والمعلوم ولا معنى لعدم احتماله نقيض المتعلق المميز الا بمعنه
الا بتكلف في معنى الكلام على ان العلم ح ان كان عبارة عن الصورة والنفي والاثبات فيرجع الى ما ذهب اليه الفلاسفة وا
المشايخ يتحاشون بحمل عن مذهبهم **قوله** وعدم الاحتمال صفة لمتعلقه يعني ان ضميره لا يحتمل راجع الى المتعلق الدال عليه لفظ
التمييز او التمييز لا يدل من مميز ومميز وانما لم يكن راجعا الى التمييز نفسه لانه اذا كان المراد به المعنى المصدري فلا نقيض له اصلا
لا في التصور ولا في التصديق مع انه لا معنى لاحتماله نقيض نفسه حتى يسلب وان كان المراد به ما به التمييز وهو الظاهر اعني
الصورة والنفي والاثبات فلا معنى لاحتماله نقيض نفسه الا ان يتكلف بان المراد وروده كل منهما بدل الاخر على متعلقه
فلو وصف المتعلق به من اول الامر اولا فانه في وصف التمييز بعد به بعد رجوعه الى احتمال المتعلق لهما هذا **قوله**
وانما وصف التمييز مجازا وصفا للمتعلق اسم فاعل بصفة المتعلق اسم مفعول وذلك ان تقول وصفا للتصور بصفة
ذي الصورة ووصفا للنسبة بصفة المنسوب وذلك ان تقول وصفا للعلم بصفة المعلوم على مذهب اهل المعقول فافهم
قوله ثم المراد التمييز يعني اذا كان المراد بالنقيض نقيض التمييز فالمراد بالتمييز ما به التمييز اي الامر الذي به يميز الى
النفس الشيء لا المعنى المصدري اعني كون النفس مميزا اذ ليس له نقيض يحتمله المتعلق وان احتمل الا يكون ذلك المعنى
المصدري محتملا لنقيض المتعلق بالتوجيه الذي ذكرناه في قوله كما هو الظ وذلك الامر في التصور الصورة وفي
التصديق النفي والاثبات فاذا تعلق علمنا مثلا بماهية الانسان حصل عند النفس صورة مطابقة لا نقيض لها
اصلا بها يميزها عما عداها واذا تعلق علمنا بان العالم حادث حصل عندها اثبات احد الطرفين للاخر بحيث يميزها
عما عداها لكن قد يكون مطابقا جازما بسبب من الاسباب فلا يحتمل النقيض اي النفي وقد لا يكون فيحتمله كذا اشار
اليه الشريف فخلاصة تعريف العلم انه صفة قائمة بالنفس توجب لها امرا به يميز الشيء عما عداه بحيث لا يحتمل ذلك
الشيء نقيض ذلك الامر هذا وأما ما اوردها ههنا [illegible] فيل من انه يرد عليه اما اولا فلانه يلزم ان لا يكون
العلم نفس الصورة والنفي والاثبات بل ما يوجبها مثلا لا يكون العلم بالانسان صورته الحاصلة عندنا بل ما يوجب
تلك الصورة واما ثانيا فلانه يلزم ان لا يكون التصور والتصديق قسمي العلم لان التصور هو الصورة الحاصلة
والتصديق هو النفي والاثبات وكل ذلك ليس بعلم على ما ذكر واما ثالثا فلان القول بالصورة فرع الوجود الذهني
واصحاب هذا التعريف ينكرونه فكيف القول بالصورة والتصوير المذكور للشريف على ما اشرنا اليه واما رابعا
فلان ارادة الصورة عن التمييز خلاف الظاهر بل الظ منه المعنى المصدري اعني الانكشاف واما خامسا فلان النفي والاثبات

لسا

لسا بنقيضيهما لارتفاعهما عن الشك وقد جعل نقيضهما على هذا التعريف واما خامسا فلان ارادة الصورة عن التمييز
خلاف الظ بل الظ منه المعنى المصدري اعني الانكشاف وبالجملة فالتمييز اضافة ونسبة والصورة ليست كذلك فلا يصح
اطلاقه عليها فليس بشيء لان اصحاب هذا التعريف يعترفون ان العلم ليس نفس الصورة والنفي والاثبات بل يقولون
انه صفة حقيقية ذات اضافة ولذا قال المحشي ههنا في الحاشية والعلم ليس نفس الصورة بل صفة توجبها وما اشتهر من ان
العلم هو الصورة الحاصلة فهو مذهب الفلاسفة ولا يلزم تطابق الاصطلاحين ثم انه على هذا وان لزم ان لا يكون الع
العلم منقسما الى التصور والتصديق بالذات لكنه ينقسم اليهما باعتبار الايجاب فان العلم باعتبار ايجابه النفي وا
والاثبات تصديق وباعتبار عدم ايجابه لشيء منهما تصور اشار اليه المحشي بقوله والعلم بهذا المعنى واما كون العلم ليس
الا نفس الصورة والنفي والاثبات فمن مخترعات الفلاسفة ثم ان المشايخ لا ينكرون الانتساخ والانتقاش الشبيهة بالمخيلة
في المرآة وان انكروا الوجود الذهني وهو الامر الذي يشارك الوجود الخارجي في تمام الماهية فمرادهم من الصورة هو الاول
لا الثاني الذي هو من مخترعات الفلاسفة وقد اشبعنا الكلام في هذه المسئلة في تعليقاتنا على الحواشي الشهيدية الفخرية
ثم ان مرادهم بالنفي والاثبات ههنا المعنى اللغوي اعني اثبات احد الطرفين للاخر وعدم اثبات احدهما للاخر ولذا جعلوا
متعلقها الطرفين لا ما هو مصطلح الفلاسفة من ادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة فهما بهذا المعنى متنافيتان نفسهما
او الشك اما من قبيل التصور فلا نقيض له واما خارج عن الكلام رأسا على ما عرفت وكل الحاصل ان المشايخ اصطلحوا على امور
خلاف ما ذهب اليه الفلاسفة ولا يلزم تطابق الاصطلاحين فاندفع الاعتراضات الاربعة الاول ثم ان المشايخ كثيرا ما
يتسامحون اعتمادا على فهم السامع فربما اطلقوا ههنا التمييز على الصورة والنفي والاثبات وان كان المتبادر منه المعنى المصدري
فاندفع الخامس واما ما قال الفاضل الطوسي ههنا من انه جعل متعلق التمييز العلم والتمييز في التصور هو المعلوم وفي
التصديق الطرفين وهو غير مناسب بل الظاهر ان المتعلق المراد ههنا فيهما هو المعلوم وان المتبادر من التعريف ان التمييز
لا يحتمله عائد الى التمييز ولا دلالة على عوده الى متعلق التمييز كما فعله وانه جعل النقيض للتمييز في الاصطلاح لا يكون
الا للنسبة الثابتة للغير به فقد عرفت اندفاعه بما حققناه في توجيه كلام المحشي ومثل هذه الاعتراضات غير لائق بنصبه
في توجيه التعريف بتوجيه غير لائق لمثله طوى بطول الكلام بنقله والحق في توجيه التعريف ما اشار اليه المحشي تبعا للشريف
لكن يبقى انه اذا كان المراد بالتمييز ما به التمييز وهو عبارة عن الصورة والنفي والاثبات كما ذكر يكون امرا موجودا
وان كان المراد بالصورة الشبح والمثال كما هو مذهب المشايخ والعلم ايضا عندهم على هذا صفة حقيقية موجودة فيرد عليهم
انه لابد لاثبات الامر الثاني ههنا من دليل وان اطلاق العلم على احدهما دون الاخر تحكم وانه كيف يكون الامر العرض
موجبا لامر عرض اخر موجود وانه اذا كان الامر الثاني قائما بالامر الاول يلزم قيام العرض بالعرض وان كان قائما
بالنفس فلا حاجة الى اثبات امر وانه الا ان يقال كل ذلك من تدقيقات الفلاسفة ولا يلتفتون اليه المشايخ المخصرة الحاجب
فتامل في هذا المقام فانه من مطارح الانظار **قوله** ومتعلقه الطرفان هذا اختاره الشريف في الحواشي الى
وهذا مبني على ما اشرنا اليه من ان المراد بالنفي والاثبات معناهما اللغوي اعني اثبات احد الطرفين للاخر وعدم اثبات
احدهما للاخر فلا بد ح ان يكون متعلقه الطرفين اي المثبت والمثبت له فاندفع ما قاله المحشي المدقق من ان موجب صفة
العلم في التصديق الايقاع والانتزاع فان كان التعبير بالنفي والاثبات اياهما يكون المتعلق النسبة او وقوعها اولا وقوعها
مذهب الحكماء او المجموع المركب من الطرفين والنسبة والوقوع واللاوقوع على مذهب الامام وان كان المراد بهما الوقوع
او النسبة السلبية والايجابية فيهما وان سلم صحة ارادتهما لكنهما ليسا يوجبني صفة العلم انتهى لان ما ذكره مبني على
اصطلاح اهل المعقول والمشايخ مبرؤون عن ذلك **قوله** والعلم بهذا المعنى جواب عن سؤال مقدر كانه قيل اذا لم يكن
العلم عبارة عن الصورة بل عن صفة توجبها فكيف يصح تقسيم العلم اليهما كما هو المشهور مبني على اصطلاح اهل المعقول ولا يلزم التطابق فينقسم
العلم اليهما فاجاب بان تقسيم العلم عبارة عن التصديق بل عن صفة توجبها اذا لم يكن **قوله** فان المعاني علة لتسمو
اليهما ايضا على هذا التقدير بهذا الطريق المخالف لطريق اهل المعقول وباقي الكلام ظاهر
التعريف لا دراك الحواس على تقدير عدم التقييد بالمعاني يعني انه لو لم يقيد التعريف بقوله عند المعاني لدخل ادراك
الحواس في التعريف اذ المراد بالمعاني ما يقابل الاعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة فيخرج الاحساس منهما ويتخلص التعريف بخلاف ما اذا قيد وقيل صفة

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

نوجب تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض فالتعريف لا يشمله فان المعاني كلية كانت او جزئية تقابل الاعيان المحسوسة بالحس الظاهر ومما ينبغي ان يعلم ان التقييد بالمعاني وعدمه مبني على ان ادراك الحواس قسم من العلم ام لا فمن قال انه قسم منه كالشيخ الاشعري ومتابعيه فانهم قالوا ادراكات الحواس الخمس الظاهرة علم بمتعلقاتها فالسمع علم بالمسموعات والبصر علم بالمبصرات وهكذا ترك قيد المعاني في التعريف فيدخل فيه الاحساس ومن لم يقل انه علم بل هو ادراك مخالف بالماهية للعلم يحصل بالحواس ذكر قيد المعاني واراد بها ما يقابل الامور المحسوسة بالحس الظاهر كذا في المواقف وشرحه للشريف قال المحشي المحقق ثم منهم من نفى الحواس الباطنة وقال ان النفس مدركة للجزئيات المعنوية فلم يقيد المعاني بالكلية ومنهم من اثبتها فقيدها بها اخراجا لادراك الحواس الباطنة فانه آلات للمعاني الجزئية ويسمى ذلك الادراك تخييلا او توهما انتهى اقول الحواس الباطنة لا يتم دلائلها على الاصول الاسلامية كما سيجيء في مباحث المحشي وهو وهذا التعريف انما هو للمتكلمين الاسلاميين فكيف يقيدها اخراجا لادراك الحواس الباطنة اذ لا وجود لها عندهم غايته انه ذكر العلامة العضد ان بعضهم زاد قيد الكلية وقال بين المعاني الكلية ثم قال العلامة وهذه الزيادة يصح الغنى عنها يخل بالطرد بمعناه اللغوي لا بمعناه الاصطلاحي فانهم اذ يخرج بها عن الحد العلم بالجزئيات كالعلم بان انا ولذاتنا هذا وليس فيه اعتراف بوجود الحواس الباطنة بل حاصله ان من زاد قيد الكلية اخرج الوجدانيات عن التعريف وان كان خروجها مخلا والوجدانيات مما لا ينكره احد فتدبر وبالله التوفيق قوله فيخرج الاحساسات يعني عن المعاني على هذا التعريف واذا زيد هذا القيد في التعريف تخرج منه ايضا بناء على خروجها من المعاني فح يرد عليهم هذا لكن يرد عليهم قد اشرنا الى اشتراك هذا الكلام بما قدمنا آنفا يعني يرد على من زاد قيد المعاني في التعريف انهم صرحوا بان الجزئيات العينية المحسوسة بالحس الظاهر قد تدرك بلا آلة علما بان تدرك بجميع العوارض المشخصة المميزة اياها عما عداها بدون حضور موادها عند الحس كما اذا علم زيد قبل رؤيته بعوارض مشخصة مميزة اياه عما عداه و وقد تدرك احساسا بان تدرك بجميع العوارض المادية مع حضور المواد عند الحس كادراك زيد عند رؤيته ولا شك ان المدرك في كلتا الصورتين الجزئي المحسوس مع انه يلزم على هذا التعريف ان لا يدرك الجزئيات العينية علما لانه لا يوجب تمييزا بين المعاني بل بين الاعيان المحسوسة وحاصله انه يلزم خروج الاعتبار الاول فيها عن التعريف كالاعتبار الثاني مع انه لا يخفى انهم صرحوا بكونه علما قوله وغايته ما يتكلف اه حاصله ان الامر المدرك بدون احضاره عند الحس يعني لا عين لان ادراكه بهذا الاعتبار على وجه كلي بمشخصات كلية يجوز العقل اشتراكها بين كثيرين لعدم ملاحظته فهو المادة بعدم حضورها عند الحس وان انحصر في الخارج في فرد فهو ادراك لامر كلي منحصر في فرد فلا يكون ادراكا للجزئي المحسوس بخلاف ادراكه باحضاره عند الحس فانه على وجه جزئي فهو ادراك العين المحسوس وهذا كما قالت الفلاسفة من ان الواجب تع لا يعلم الجزئيات المتغيرة الا على وجه كلي يعنون بذلك ان علمه تع يحيط بطبايع الجزئيات واحكامها ومبادئها خصوصياتها واحوالها وجهوا الكلام بهم وصححوه ههنا لكن قوله مثل زيد اذا اخذ على وجه جزئي فعين وعلى وجه كلي فمعنى ان اراد به انه اذا اخذ على وجه جزئي حاصل بالاحساس فعين وعلى وجه كلي غير متعلق بالاحساس فمعنى فمسلم لكن لا انحصر على الوجه الجزئي الا بانحصاره في الاحساس فلم لا يجوز ان يؤخذ بجميع العوارض المشخصة المميزة اياه عن جميع ما عداه من غير احساس هنا كما ذكره المورد وبهذا ظهر ما في قوله وعلى وجه كلي فمعنى وان اراد به ان اخذ على وجه جزئي سواء كان حاصلا من الاحساس او من ملاحظة جميع العوارض المشخصة له فلا يصح قوله فعين اذ العين انما هو الحاصل من الاحساس ولا يكون عينا بدون الاحساس ولا ينطبق على الايراد ايضا لان هذا عين ما ذكره المورد الا ان يقال المراد الاول بقرينة قوله ولا يدرك قبل الرؤية اه ويلتزم ان ادراك زيد مثلا قبل رؤيته انما يكون بعوارض … ومشخصات كلية كما ذهب اليه الفلاسفة في علم الواجب تع ويرد عليه ايضا ان ما كان عينا انما هو الحاصل من الاحساس بشرط حضور المادة هنالك واما ما كان حاصلا من الاحساس وغاب عن الحضور … ينبغي هذا الكلام ان يكون عينا … ينبغي هذا الكلام لكونه ماخوذا على وجه الجزئية لكن الامر فيه مشكل لغيبوبته عن الحواس مع ان العين لا بد ان يكون محسوسا مشاهدا فقوله والامر في ادراكه اه انما نشأ من هذا القول فلو قال وتم القول هذا مثل زيد اذا كان محسوسا فعين واذا لم يكن محسوسا بالفعل سواء لم يتعلق به رؤيته بعد او تعلقت به وغاب عن الحس فح سواء اخذ على وجه كلي بان جرد عن تشخصاته او على وجه جزئي بان لوحظ مع تشخصاته فمعنى لم لم يتوجه

لكونه مستقيما في حد ذاته ووافقا للاعتراض السابق منه

انه يتوجه عليه اعتراضه الآتي قوله والامر في ادراكه اه يعني ان الامر على من يزيد قيد المعاني في التعريف في ادراك العين المحسوس بعد الغيبوبة عن الحواس مشكل اذ لا يمكن له ان يقول ان ادراكه احساس لغيبوبته عن الحواس الحس ولا يمكن له ان يقول ان ادراكه علم لانه ادراك العين المحسوس على وجه جزئي اذ لا فرق بين الاحساس وادراك الجزئيات المتشخصة الملحوظة معها خصوصية المحل مثل الصورة الحاصلة عند النفس من زيد بعد غيبوبته عن البصر او ادراك الة الملاحظة بحيث يمتنع الاشتراك فيها ولا يقال انه تخييل او توهم لان اصحاب هذا التعريف ينكرونهما على ما اشرنا اليه وبالجملة فمن زاد قيد المعاني في التعريف لا يمكن له اخراجه عن التعريف لعدم كونه احساسا ولا ادخاله لعدم كونه علما بخلاف من ترك قيد المعاني لانه داخل في التعريف سواء كان احساسا او علما هذا وبالله تعقول معنى قوله والامر في ادراكه اه انهم قالوا مثل زيد اذا اخذ على وجه جزئي فعين مع انه انما يتم عند الرؤية واما بعد الغيبوبة عن الحواس فمع كونه ماخوذا على وجه جزئي يشكل في الامر بكونه عينا لعدم كونه محسوسا بالفعل وفي كونه علما لكونه ادراك عين محسوس هذا وقد عرفت اندفاعه على كل تقدير مما سابقا واجاب بعضهم بان المدرك اولا وبالذات بعد الغيبوبة عن الحواس امر خيالي يصح تعلق العلم به وليس الا … بل من قبيل المعاني لكن لمطابقته الامر … وكونه وسيلة الى معرفته انتسب الى … فظن انه ادراك العين المحسوس واشكل الامر ورد بان المدرك هو ما يتعلق به العلم واوجب تميزه عما عداه في الامر الخيالي انما يكون مدركا اذا اوجب صفة العلم تميزه مما حصل عند المدرك صورته وههنا ليس كذلك لان ههنا انما هو صورة هي الة للملاحظة العين عن الحواس لا ان الصورة الملحوظة حتى يكون مدركا فكان المجيب لم يفرق بين ما به الادراك والمدرك فقال ما قال اقول وكانه لم ينظر في كلام المجيب اصلا فانه لم ينكر كون الصورة المذكورة الة لملاحظة الامر الخارجي حيث قال لكن لمطابقته الامر الخارجي حتى يرد عليه انه لم يفرق بين ما به الادراك والمدرك بل مراده ان ما غاب عن الحواس ما لم يكن مدركا اولا وبالذات لا يكون ادراكه الة لملاحظته وذلك ظاهر للفطن فان الصورة الحاصلة من زيد عند النفس بعد غيبوبته عن الحواس اذا لم تلاحظ في حد ذاتها كيف تكون الة لملاحظته ضرورة انها امر مستقل ثبت كالمعنى الحرفي القائم بالمتعلق لكنها امر خيالي ليس مثل الصورة الحاصلة من زيد عند النفس قبل رؤيته والخيال وان كان لا يحضاعند لكن يصح تعلق العلم به لا تعلق القيام بل تعلق الوقوع عليه والحق انه لا اشكال في الصورة المذكورة لانها علم عند المحصول المحققين القائلين بان المدرك للكل هو النفس الناطقة وارتسام الكل فيها والظاهر ان اصحاب هذا التعريف معترفون بذلك التحقيق ومن الله التوفيق قوله اي لتميزها الذي هو الصورة يعني ان الضمير راجع الى التصورات باعتبار ان المراد منها تميزها لان التصور سبب للتميز فالضمير يحمل على الاستخدام او ان الكلام يحمل على حذف المضاف وعلى كل تقدير فالتصور صفة توجب تميزا وهو الصورة لمتعلقها وهو الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل تلك الماهية المتصورة نقيض تلك الصورة بمعنى ان تلك الصورة مطابق لتلك الماهية المتصورة فلا يتصور هنا نقيض حتى يحتمله فلا يرد ان التصور غير التميز لانه صفة موجبة له والمعتبر في تعريف العلم عدم احتمال المتعلق لنقيض التميز لا لنقيض التصور الذي هو الصفة الموجبة ولا يلزم من احتمال المتعلق لنقيض ذلك التصور عدم احتماله لنقيض التمييز حتى يصلح بناء شمول التعريف للتصورات على انها لا نقايض لها لا يقال قد صرح ال… في شرح شرح مختصر الاصول المحقق قوله لا نقيض للتصور انه لا نقيض لمتعلقه لغير الماهية المتصورة فعلى هذا يلزم ان يفسر الكلام بان يقال لا تناقض لها اي لمتعلقها الذي هو الماهية المتصورة لانا نقول ذلك مبني على ان المراد بالنقيض نقيض المتعلق وقد عرفت ان المحشي لم يرض بذلك ولو فسر النقيض بنقيض التمييز لقال هنالك معنى قوله لا نقيض للتصور انه لا نقيض لمتعلقه لغير الصورة فافهم قوله ومن ههنا اي من ورود السؤال المذكور قولا فسر قوله لا تناقض لها بنقيض التمييز قيل المراد … الكلام على ظاهره قيل المراد به بالنقيض نقيض الصفة وقوله لا يحتمل صفة بعد الصفة لقوله صفة و ضمير لا يحتمل راجع الى المتعلق ايضا والمعنى صفة توجب تمييزا لا يحتمل متعلقها نقيض تلك الصفة وعلى هذا فالتصور نقيض الصورة لا ما يوجبها كما كان ذلك فيما ذكره المحشي والتمييز بالمعنى المصدري اعني الكشف والايضاح والا يلزم ان يكون متعلق بالتمييز م

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

الشيء موجبا لنفيه وهو باطل في تصحيح البناء المذكور ايضا لان التصور صفة توجب كشف الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل تلك الماهية المتصورة نقيض تلك الصفة اعني الصورة اذ لا نقيض له على ما زعموا ولو كان المراد هنا الصورة بالصفة التصور والمراد بالتمييز الصورة وبالنقيض نقيض الصفة اعني التصور الموجب للتمييز لورد الاعتراض المذكور ايضا بان التصور غير التمييز والمعتبرة في تعريف العلم عدم احتمال المتعلق نقيض التمييز فيقع احتمال القائل فيما هو عنه فانقض هذا فانه نقض بجمع منع والقول عنه امر بديع لكن لا يخفى ما فيه لان كون التصور الذي هو حصول صورة الشيء عند العقل بمعنى الصورة خلاف الظ وان فسروا العلم بالصورة وان الظ ان لا يحتمل صفة للتمييز وما قيل وأما ما قيل من انه مخالف لتعريف العلم عند القائلين بانه من باب الاضافة حيث قالوا هو تمييز لا يحتمل النقيض اذ لا يمكن ان يراد فيه نقيض الصفة اذ التمييز على هذا ليس بصفة بل اضافة لا يتصور فيها النقيض حتى لا يحتمله فليس بشيء اذ الموافقة غير لازمة على انهم لما عدلوا عن التعريف السابق فلا بد ان يحمل النقيض فيه على غير ما حمل في التعريف الجامع مع انه يمكن ان يكون الاضافة صفة وان كانت اعتبارية فيتوافق التعريفان ح ثم اقول توجيه هذا القائل لا يخفى على ذوي بطرف ذلك بالتامل الصادق فيما حققناه نحقيقه قوله ثم التمييز فراجع **قوله** وقد يجاب اي قد يجاب عن اعتراض عدم صحة البناء المذكور بدون الاحتياج الى الاستخدام كما اشرنا اليه او بدونه ان يكون الكلام على تقدير المضاف كما قالوا وان المراد بالنقيض نقيض الصفة باء ان عدم نقيض التمييز فرع عدم نقيض التصور اي لازم له فعدم النقيض لنقيض التصور يستلزم عدم النقيض للتمييز فيوافق لما هو المعتبر في تعريف العلم فيصح البناء قطعا **قوله** لكن لا يخفى ان دعوى ان عدم النقيض للتصور يستلزم عدم النقيض للتمييز مما لا وجه لها كما لا يخفى على الفطن القانع واما ما قيل من ان التصديق لا نقيض له مع ان فيه نقيضا للتمييز فليس بشيء لما قيل من انه يلزم ان يكون للتصديق نقيض وراء الاثبات والنفي لانه لا مناص منهما مع ان كلا منهما في نفسها لا يرد على المجيب لانه انما ادعى الاستلزام في التصور دون التصديق كما لا يخفى على من له ادنى مسكة وأما ما يقال اعانة للمجيب ان عدم نقيض المفهوم المتصور وعدم نقيض التصور وعدم نقيض التمييز امور متلازمة فعدم النقيض لواحد منها يستلزم عدم النقيض للآخر فمردود بما ذكره المحشي ايضا **قوله** فان قلت اعتراض آخر على قوله بناء اه نقله مولانا صلاح الدين وحاصله ان بناء الشمول للتصورات كما يصح باعتبار انها لا نقايض لها على ما زعموا الذي يصح باعتبار انها غير محتملة متعلقاتها لنقايضها لان كل متصور لا يحتمل غير صورته الخاصة به فلو سلمنا ان للتصور نقيضا صح شمول التعريف للتصورات لكونها غير محتملة لنقايضها فان المعلوم التصوري لا يحتمل غير صورته التصورية فان من رأى شبح انسان فتصوره فرسا مطابق لتصوره وان لم يطابق الانسان فلا حاجة لبناء الشمول للتصورات على انها لا نقايض لها بل لا وجه له لانه يشعر بانه لو كان للتصور نقيض لخرج عن التعريف وليس كذلك هكذا ينبغي ان يقرر كلام هذا القائل **قوله** فلو سلم ان للتصور نقيضا اي للصورة على ما هو مقتضى قوله غير صورته الخاصة به فالواو للتمييز تصوير التصور على ما مر واشاروا بذلك الى ما فسره المحشي اقول الظاهر ان القائل لا يرضى بهذا التفسير بل باصل البناء بل ارادة بالتصور الصورة كما وقع في كلامه فليفهم **قوله** قلت هذا اه حاصله ان شمول التعريف للتصورات بناء على انها غير محتملة لنقايضها انما يتم في المتصور بالكنه صحيح لانه لا يحتمل غير صورته الخاصة به اذ لا يمكن تعدد حقيقة الشيء ولا يتم في المتصور بالوجه لجواز ان يكون لشيء وجوه متعددة يمكن ان يوجد فيها التناقض فكما انه يتصور باحدها يمكن ان يتصور بالوجه الآخر المناقض له فيصح به كما في المثال الذي بسطه فلا يصح بناء الشمول لمطلق التصورات على عدم محتمليتها على تمام العرض وهذا الجواب غلط نشأ من عدم الفرق بين متعلق التصور وافراده فان متعلق التصور في الاول هو الانسان المعتبر بالضاحك بالفعل وهو لا يحتمل الانسان المعتبر باللاضاحك ولعل هذا هو مراد المعلم لكن سيجيء للمحشي كلام فيه في اواخر القول الآتي فانتظر **قوله** على ان بناء اي على انا سلمنا ان كل متصور بالكنه او بالوجه لا يحتمل غير صورته الخاصة به لكن بناء الشمول على انها لا نقايض لها بحسب الواقع على ما زعموا كما بناه الشارح لا ينافي ان يكون للشمول مبنى آخر وهو عدم الاحتمال للنقيض بحسب العرض على تقدير فرض النقيض لها حتى يرد عليه انه لا وجه للبناء على عدم النقيض وهذا المعنى ظاهر من عبارة المحشي وان ادعى المحشي الدقق ان هذا المعنى لا تفيده عبارة المحشي ولا تنسوقه

وحصوله

٩٧

وحصوله ان الشارح بنى الشمول على انها لا نقايض لها بحسب الواقع والقائل بنى الشمول على انها غير محتملة لنقايضها لكن على تقدير فرض النقيض لها اذ لو لم يفرض لها نقيض لم يكن لبناء الشمول على عدم الاحتمال للنقيض معنى اذ لم لو يكن للشيء نقيض لم يكن لسلب الاحتمال عنه معنى فيكون الحاصل من كلا مبنيهما ان التعريف شامل للتصورات اذ لا نقايض لها في نفس الامر حتى يسلب الاحتمال عنه ولو سلم ان لها نقيضا فرضا ان لها نقيضا فهي غير محتملة لنقايضها فلا تخرج عن التعريف ايضا فيكون كلام القائل على طريقة التسليم بفرض النقيض فلا يصح قوله فلا وجه لبنائه على عدم النقيض وبهذا التحقيق اندفع ما قاله المحشي المدقق من ان بناء الشمول على ان كل متصور لا يحتمل غير صورته الخاصة ليس على تقدير عدم فرض النقيض لها بل مطلقا اذ لم لو يفرض فيها نقيض لم يكن لسلب الاحتمال عنه معنى كما اندفع ما قيل من انه لا نزاع في هذه العلاوة اذ السائل لا يدعي المنافاة بل يدعي استدراك التقييد بالبناء انتهى وقد عرفت تقرير كلام السائل هذا هو نهاية تحرير كلام المحشي الفاضل بحيث يندفع عنه الاقاويل لكن فيه بحث وهو ان النفي في الكلام المنفي المشتمل على المقيد اما متوجه الى القيد واما الى المقيد واما الى المجموع فقولهم لا يحتمل النقيض يعم ما لا يكون له نقيض او يكون له نقيض لكن لا يحتمله فعلى هذا فمراد السائل ان التعريف شامل للتصورات على كل تقدير سواء لم يكن لها نقيض او يكون لها نقيض لان عدم الاحتمال للنقيض اعم من ان لا يكون له نقيض او يكون له لكن لا يحتمله فلا وجه لبناء الشمول على عدم النقيض فعلى هذا كانت العلاوة مشتملة على الغلق يحتاج الى توفيق الله وعنايته كما لا يخفى على من له دراية **قوله** قوله لانه يبطل كثيرا من قواعد المنطق اه اطلاق القاعدة على قولهم عكس النقيض اخذ نقيض الموضوع محمولا وبالعكس باعتبار انه مورد القواعد كثيرة في بحث عكس النقيض مثل قولهم عكس نقيض الموجبة الكلية الموجبة الكلية او السالبة الكلية مع الموافقة في الصدق على ما ذكره المتأخرون فان هذا لا يتم الا بملاحظة القول المذكور او على انه باعتبار انه وان كان تعريفا لكنه يؤخذ منه اصل كلي يكون مبدأ لقواعد كثيرة واما اطلاقها على مثل قولهم نقيضا المتساويين متساويان وكذا نقيضا المتباينين متباينان وكذا نقيض الاعم من شيء اخص من نقيض الاخص مطلقا وهكذا فلا شك انه حقيقة وقد بينوها في كتبهم بالبراهين **قوله** والتحقيق ان هذا التحقيق مستفاد مما ذكره الشريف العلامة في بعض تصانيفه وحاصله ان النقيضين بالامرين المتمانعين بالذات بمعنى انهما متمانعان ويتدافعان بحيث يقتضي لذاته تحقق احدهما في نفس الامر انتفاء الآخر فيه وبالعكس كالايجاب والسلب لا يكون للتصورات تمييز التصور التدافع اعني الصورة نقيض اذ لا يستلزم تحقق صورة انتفاء الاخرى وبالعكس مثل صورة الانسان واللاانسان كلتاهما حاصلتان لا تدافع بينهما الا اذا اعتبر ثبوتهما للشيء فانه يحصل ح قضيتان متنافيتان صدقا ان لم يجعل السلب راجعا الى النسبة بل اعتبر جزءا منه وان جعل السلب راجعا اليها كانتا متنافيتين صدقا وكذبا كذا في حاشية مختصر الاصول انتهى اليه السالكوتي والمحصود مقصوده دفع المنافاة بين كلمات الشريف في كتبه حيث وقع في حاشية مختصر الاصول هكذا يحصل قضيتان متنافيتان صدقا وفي حاشية المطالع صدقا لا كذبا ومآلهما واحد وفي شرح المواقف صدقا وكذبا وهذا مناف لما وقع فيهما هنا لكن الظاهر في التوجيه ما اشار اليه اصحاب الحواشي المختصرية الحاجبية من ان التنافي صدقا وكذبا انما هو لخصوص المادة وهي التي يكون الموضوع موجودا فيها في حصل قضيتان متنافيتان صدقا وكذبا واما اذا لم يكن الموضوع موجودا فالتنافي هنا انما هو في الصدق ليس الا فلذا اختار في كتابيه هذا وفي شرح المواقف الى ما هو لخصوص المادة فلا حاجة في التوفيق الى اعتبار العدول بل غير صحيح لان العدول موجبة يقتضي وجود الموضوع فلا بد ان يكون التنافي فيها صدقا وكذبا واما اذا كان السلب راجعا الى النسبة فان كان الموضوع موجودا فالتنافي فيهما في الصدق والكذب وان كان معدوما فالتنافي في الصدق فلعله كلام السالكوتي هنا تنبيه والصواب ما حققناه وكذا الحال في التصورات التقييدية والانشائية لا تدافع بينهما الا بملاحظة وقوع النسبة وارتفاعها او بالاعتبار المذكور في المفردين اعني اعتبار ثبوتهما لشيء موجود واعتبار ثبوتهما لشيء معدوم بطريق جعل السلب راجعا الى النسبة على ما اشرنا اليه ثبوتهما لشيء فيحصل قضيتان متنافيتان صدقا كما وقع في حاشية المختصر الحاجبي وفي حاشية

وحاصله ان تقول او بالاعتبار المذكورة في المفردين اعني ثبوتهما لشيء واحد فالكلام

This file was downloaded from QuranicThought.com

المطالع صدقا لا كذبا والا فواحد ووقع في شرح المواقف صدقا وكذبا وهذا مناف لهما بحسب الظ فوجهوا بان ما وقع
في الاول مبني على الحمل وثبوتهما لشئ اعم من ان يكون لشئ موجود فيكونا متنافيين كذبا ايضا وما وقع في الثاني
بالنظر الى اعتبار ثبوتهما لشئ موجود غير موجود وما وقع في الثالث بالنظر الى اعتبار ثبوتهما لشئ موجود فليفهم
وان جعل السلب راجعا الى نسبة الانشاء كانتا متناقضين لا يرد على هذا بكون الحاصل وبكون نسبة الانشاء زيد ليس
الانسان لا قطاير جعلا لا تناقض القضايا لان قولك زيد نسب اليه الانشاء معناه زيد انسان لا فرق بينهما الا انه اعتبر
نسبة الانشاء اليه ثانيا وحمل عليه وكذا معنى قولنا زيد ليس نسب اليه الانشاء زيد ليس بانشاء الا انه اعتبر نسبة الانشاء
ثانيا وكذا الحال في المركبات التقييدية نحو حيوان ناطق حيوان ليس بناطق والمركبات الانشائية نحو اضرب لا تدافع بينهما
الا بملاحظة وقوع النسبة المذكورة تلك النسبة وارتفاعها سلبا اعني التصديقين اللذين اشير بهما اليهما او بالاعتبار
المذكورة القريبين وكذا قولنا اضرب ولا تضرب ولا منافية بينهما الا بنحو من احد التاويلين وبالجملة فعلى التفسير المذكور
لا تناقض بين التصورات انفسها بدون اعتبار النسبة وان فسر النقيضان بالامرين المتنافيين اي الامرين اللذين كل
منهما ينافي الاخر لذاته سواء كان ذلك التنافي اما في التحقق والانتفاء كما في القضايا واما في المفهوم بانه اذا قيس
احدهما الى الاخر كان اشد بعدا مما سواه كان للتصور نقيض كمفهومي الانشاء واللاانشاء هذا قوله ومن هنا اي من تفسير
النقيضين بالمتنافيين صرح به الشريف في حاشية المختصر حيث قال فيه بعد تفسير النقيضين بالمتنافيين لذاتهما وما هو ديدن
المنطقيين من نقايض اطراف القضايا فعلى وجهين احدهما ان يعتبر نسب الاطراف الى الذات تقييدا ايجابيا او سلبيا
ويسمون هذا نقيضا بمعنى العدول السلب وثانيهما ان يلاحظ مفهوماتها من حيث هي ويجعل معنى حرف السلب
مضموما اليها صائرا معها شيئا واحدا ويسمونه نقيضا بمعنى العدول وكلاهما مجاز على التاويل الاول الا ان يقال
المتناقضان هما المفهومان المتنافيان لذاتيهما والتنافي اما في التحقق والانتفاء كما في القضايا واما في المفهوم بانه
اذا قيس احدهما الى الاخر كان اشد بعدا مما سواه فيوجد في التصورات ايضا كمفهومي الفرس واللافرس وبهذا المعنى
قيل رفع كل شئ نقيضه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شئ انتهى فقوله وبهذا المعنى صريح فيما فسرنا به قوله
ومن هيهنا اه ثم اقول قد ظهر منها امور الاول ان قوله سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شئ ان اعتبر على اللف
والنشر المرتب كما هو الظ يكون الاول ناظرا الى التصديقات والثاني الى التصورات ووجهه ان القضية لا تنفك
عن النسبة لا حاجة الى اعتبارها بالنسبة الى امر اخر بخلاف التصور فانه لعدم اشتماله عليها يحتاج الى اعتبارها بالنسبة
الى شئ اخر وان اعتبر على اللف والنشر الغير المرتب وهو الظاهر من سوق الكلام يكون الاول ناظرا الى التصورات والثاني
والمتعلق الى التصديقات اما الاول فظ لان نقيض التصورات رفعها في انفسها وهو الظاهر من تمثيله ايضه واما الثاني فبني
على ان متعلق التصديق الطرفان كما سبق اذ يصدق ح ان نقيض التصديق اعني اثبات شئ لشئ رفع ذلك الشئ
عن ذلك الشئ اعني نفيه عنه وليت شعري كيف استعمل المناظرون هذا التوجيه ههنا مع ظهوره من كلام الشريف والمقصود
ههنا ليس الا توجيه كلامه واما ما قال المحشي المحقق من ان السيد ذكر في حاشية الطالع ان المفهوم المفرد اذا اعتبر
في نفسه لم يتصور له نقيض الا بان ينضم اليه معنى كلمة النفي فيحصل مفهوم اخر في غاية البعد عنه ويسمى رفع المفهوم
في نفسه واذا اعتبر في صدق المفهوم على شئ فنقيض ذلك المفهوم بهذا الاعتبار سلبه اي سلب صدقه ورفعه عما
اعتبر صدقه عليه والاول نقيض بمعنى العدول والثاني بمعنى السلب انتهى فعلم من هذا ان النقيض في التصورات منه
متحقق بقسميه اعني رفعه في نفسه ورفعه عن شئ بالاعتبارين واما في التصديقات فلا يتحقق فيها الا القسم الاول اه
اذ لا يمكن اعتبار صدقها وحملها على شئ انتهى كلام المحقق فمنظور فيه اذ غاية ما ذكره الشريف هه في حاشية المطالع ان النقيض
بمعنى العدول والسلب يوجد في التصورات ولا شك فيه وغير صريح به لكن اطلاق النقيض في كل من التصورين مجازا كما
صرح به في حاشية المختصر وقد نقلناه آنفا وكلام النعيم ههنا انما هو على تقدير وجود النقيض للتصور حقيقة في صورة

تفسير ال

تفسير النقيضين بالمتنافيين على ما هو اللائح من كلام السيد السند وهو مقتضى سوق كلام المحشي فالظاهر ههنا اما الثاني
واما الاحتمال الاول على ما اشرنا اليه نعم لو قطع النظر عن سوق الكلام كان النقيض بكلا قسميه متحققا في التصور و
وبالقسم الاول متحققا في التصديق بل بكلا قسميه على ما حققناه انفا بقولنا اما الاول اه هو والامر الثاني ان الظ
في قولهم نقيض كل شئ رفعه ان يقال رفع كل شئ نقيضه كما وقع في كلام الشريف لانه يخرج من قولهم المذكور كثير من ال
النقايض لانهم صرحوا بان نقيض الموجبة الكلية الموجبة الجزئية مع ان نقيضه رفع الايجاب الكلي وكذا صرحوا في بحث الجهات
بان نقيض الدائمة المطلقة المطلقة العامة مع ان نقيض الدوام رفع الدوام لا الاطلاق العام وان كان لازمه وهكذا فلا بد
ان يقال نقيض كل شئ رفعه او ما يساوي رفعه وان اريد ذلك يكون تكلفا ولو اريد من النقيض ما هو اعم من النقيض او من
ما يساوي نقيضه ليندفع ما اشرنا اليه من الوارد وليندفع عنه ما اورده المحشي المدقق على قولهم المذكور بانه لا يصدق على نقيض
السلب لان نقيضه اعني الايجاب وان لم يكن رفعه لكن ما يساوي نقيضه رفعه قطعا يكون تكلفا ايضا مع ان النعيم في جانب
المحمول اولى منه في جانب الموضوع لانه وقت الاحتياج واما لو قيل رفع كل شئ نقيضه كما قال السيد فلا يلزم عليه شئ الا
الا ان يقال الرفع في ذلك القول موضوع ونقيض كل شئ محمول لكنه خلاف الظ مع لزوم الاضمار قبل الذكر معنى وان لم يلزم
لفظا والمشهور في الجواز عكسه واما ما اورده المحشي المدقق على العموم ثم انه يرد على قولهم ايضا في التعميم ان قولهم سواء كان
رفعه في نفسه او رفعه عن شئ يقتضي ان يكون رفع الضاحك عن الشئ مثلا نقيض الضاحك مع انه ليس كذلك بل هو
نقيض اثبات الضاحك لذلك الشئ نحو العبارة ان يقال كما قال الشريف رفع كل شئ نقيضه سواء كان ذلك الشئ
الاثبات للغير او لا واجيب عنه بان معنى قولهم نقيض كل شئ رفعه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شئ انه
ان اعتبر ذلك الشئ في نفسه كان نقيضه رفعه في نفسه وان اعتبر صدقه على شئ كان نقيضه رفعه عن ذلك الشئ
لا ان كلا من قسمي النقيض متحقق بالنظر الى اعتبار في نفسه وانا اقول لا يخفى ما في هذا الجواب لان الاعتبار المذكور في قولهم
من التعميم المزبور ثم ان المجيب نعم سابقا اجتماع القسمين في التصورات وتخصيص الاول بالتصديقات مع ان المادة التي
ذكرها المعترض من قبيل التصديقات وقد اجاب المجيب ايضا ادرجها المجيب في الشق الثاني على ان الاعتبارين كيف يجتمعان في
في لفظ في الدفع ان يقال ان لفظ شئ المضاف اليه اعم من ان يكون اثباتا او غيره ولفظ شئ في قوله سواء كان رفعه عن شئ
غير الاول بناء على ما قيل النكرة اذا اعيد نكرة كان غير الاول نعم اذا كان المراد من لفظ شئ المضاف اليه هو الاثبات يحتاج
الى التعميم المثبت والمثبت له فيندفع الاعتراض المذكور جزما وهذا هو السر في جعلنا الشق الثاني من التعميم بالنظر الى التصديقات
وقد سبق تعميم يرد على عبارة الشريف تنبه من هذا والامر الثالث ان قوله والاول اشهر يحتمل المراد منه تفسير النقيضين
بالمتنافيين لذاتهما وان المراد من قوله وقول المنطقيين محمول على المجاز ان قولهم قد يتقايض اطراف القضايا محمول على المجاز
ومؤول باحد التاويلين فعلى الاول يكون نقيضا بمعنى السلب وعلى الثاني يكون نقيضا بمعنى العدول على ما نقلناه عن الشريف
واما على تقدير التفسير بالمنافيين فلا تجانس في قولهم بتقايض اطراف القضايا لكن لا شك ان المعنى الاول اشهر عندهم بل
عند الكل ولذا قالوا التناقض هو اختلاف القضيتين كما ما اطنبنا الكلام ليبدو من حق المقام قوله وايضا يلزم ان عطف على
قوله يبطل كثير اه ووجه اخر لبيان ضعف قولهم بانه لا تقايض للتصورات وحاصله انه اذا لم يكن للتصورات نقايض
يدخل جميع التصورات في تعريف العلم مع ان بعض التصورات ليس بعلم لان بعضها غير مطابق وما هو غير مطابق ليس بعلم
لان ما هو جهل علم لا بد وان يكون وان يكون مطابقا فبعض التصورات ليس بعلم فلا يكون التعريف مانعا وذلك ان نقول
كون جميع التصورات علما لان نقيضها اعني كون بعض التصورات علما ليس بعلم صادق فيكون تعريف العلم مستلزما للفساد
قوله واجيب اه هذا ما اقتضاه الشريف العلامة في مواضع من تصانيفه وحاصله ان الصورة الناشئة من ذلك الشبح المرئي على
انه شئ ومطابق له لا يحتمله عن صورة الماهية المتصورة هنا غير تلك الصورة في الواقع فلا خطا فيها اصلا لمطابقتها للحكم
وانما الخطاء في الحكم المقارن لهذا التصور وهو ان تلك الصورة صورة لذلك المرئي وهو شبح في الواقع ولا شك ان هذا الحكم
خطاء قطعا فالتصورات كلها مطابقة لما هي متصورات له موجودا كان او معدوما ممكنا كان او ممتنعا والخطاء عدم المطابقة

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني

في احكام العقل المقارنة لتلك التصورات فلا اشكال كذا في شرح المواقف وغيره واوردوا هاهنا بحثا بان مدار المطابقة ههنا ان كان
الشيء الذي ينشأ منه الصورة يلزم جريان المطابقة واللامطابقة في الصورة التصورية من غير ملاحظة الحكم والالتفات اليه اذ
لا شك ان الصورة المنتزعة من الانسان مثلا قد تكون مطابقة لكونها في الواقع كذلك وقد لا تكون مطابقة كما هاهنا بدون
ملاحظة الحكم وان كان مدار المطابقة الشيء الذي كان الصورة صورة له يلزم ان لا يتصف التصديق بعدم المطابقة اذ
كل صورة تصديقية لا تكون الا مطابقة لما هو صورة له الا يرى ان الصورة التصديقية في قولنا العالم قديم مطابقة
لما هي صورة له اعني ثبوت القدم للعالم وان لم يكن العالم في الواقع قديما واجيب بانا نختار الشق الثاني ونقول ان
الصورة التصورية والتصديقية وان كانت مطابقة لمعلومها لكن معلوم كل صورة تصورية واقع في نفس الامر اذ كل متصور
فهو ماهية من الماهيات والتعقليات مع قطع النظر عن فرض العقل فلا تمانع بينها اصلا فيكون كل صورة تصورية مطابقة
للواقع فلا تتصف بعدم المطابقة اصلا بخلاف معلوم الصورة التصديقية فانه قد يكون واقعا في نفس الامر كقولنا العالم
حادث وقد لا يكون كقولنا العالم قديم ضرورة تحقق المنافاة بالذات بين المعلومين التصديقيين فالصورة التصديقية
قد تكون مطابقة كما اذا كان معلومها واقعا وقد لا تكون مطابقة كما اذا كان معلومها غير واقع كما اذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة
الحجرية وحكمنا بان هذه الصورة لذلك المرئي فكل من الصورة التصورية والتصديقية مطابق لما في نفس الامر ضرورة
ان المعلومين كليهما واقع فيه واذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة الانسانية وحكمنا بذلك الحكم فالصورة التصورية
هنا مطابق للمعلوم وهو الماهية الانسانية في نفس الامر والصورة التصديقية غير مطابقة له لعدم معلومها اعني ثبوت
تلك الصورة للحجر وبالجملة فالصورة التصديقية قد تتصف بالمطابقة لما في نفس الامر وهذا اذا كان معلومها واقعا فيه وقد
لا تتصف بها وذلك اذا لم يكن معلومها واقعا فيه واما الصورة التصورية فهي تتصف بالمطابقة دائما لكون معلومها واقعا فيه
انتهى مع بعض الزيادة منا واقول لا يخفى على من له ادنى مسكة ان قوله وبالجملة الى اخره يكفي في الجواب ولا حاجة الى طول الكلام
ثم انه لا كلام لاحد في ان معلوم الصورة التصديقية قد يكون واقعا في نفس الامر وقد لا يكون وان معلوم الصورة
التصورية واقع دائما وان الكلام في العلم المتعلق بالمعلوم ولا شك انه اذا كان المراد بمدار المطابقة الشيء الذي كان الصورة
صورة له كما اختاره المجيب كان العلم هنا مطابقا لمعلومه سواء كان المعلوم معلوم الصورة التصورية او معلوم
التصديقية ولا يلزم من كون المعلوم غير واقع في نفس الامر كون العلم غير مطابق له في مثل قولنا العالم قديم اذ لا شك ان العلم
بثبوت القدم للعالم مطابق لثبوت القدم للعالم المعلوم الحاصل في الذهن وان لم يكن هذا مطابقا لما هو الخارج عن الذهن
اعني قدم العالم في الواقع الا ان بني الكلام على ان العلم والمعلوم متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فعدم مطابقة المعلوم
في الصورة المذكورة لما في الواقع عين عدم مطابقة العلم له واما في الصورة التصورية فليس فيها واقع غير الماهية المتصورة
فالعلم فيها مطابق لها دائما هذا لكن فيه ما فيه اذ كل منا انما هو فيما اذا كان مدار المطابقة الشيء الذي كان الصورة صورة له
فلا يصح جواز بناء الكلام في الجواب على اتحاد العلم والمعلوم بالذات اذ على هذا يكون مدار المطابقة [illegible] في الصور التصديقية
~~الشيء الذي ينشأ منه الصورة لا الشيء الذي كان الصورة صورة له لما ارتضيناه على ان حمل هذا جار في الصور التصورية~~
~~فيتصف بعدم فيلزم اتصافها بعدم المطابقة واللامطابقة~~ فالصواب في الجواب ان يقال التصديق كالتصور وان كان صورة
مطابقة لما هو صورة له فان الايقاع انما هو صورة الوقوع فيطابقه دون اللاوقوع والانتزاع بالعكس الا ان فيه اشعارا
بوقوع نسبة اخرى في الواقع موافقة له في الكيف وربما لا يوافقها فيكون خطأ والتصور ليس كذلك كذا قال بعض الافاضل وفيه
ما فيه ايضا فتدبر والسادس واعلم ان المحشي بنى ايراده الاتي بقوله ويرد عليه اه على الشق الاول من الايراد المذكور كما لا يخفى على
المتأمل الصادق والمجيب اعني الشريف بنى جوابه على الشق الثاني فالايراد المذكور مركب منهما وانما نقلناه ههنا اقتفاء
للسكوت لانه وضع ههنا وكانه ما اطلع على انه مركب منهما فاغتر بما عثر فيا ليته دفع بعد ذلك قوله وتصوره اه
هذا يدل قول الشريف ههنا واورد بهذا اللفظ لا يبقى الشركة وان يقال مطابقة له لان الصورة ليست تصورا بل موجبه على
المذكور لانا نقول التصور فيه بمعنى العلم ولا شك ان الصورة المذكورة علم ايضا كموجب بكسر الجيم على ان السؤال المذكور كما يرد
على من عرف العلم بصفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض يرد ايضا على من عرفه بالتمييز فما هو جواب عن احدهما فهو جواب عن الاخر
مع ان التصور المتعلق بالمتعلق غير التصور المتعلق بالانسان ثم انه يحتمل ان يكون الضمير في له راجعا الى الصورة قبل الايقاع

فعلى هذا

فعلى هذا يكون المدرك هو الانسان دون الشبح فلا يتصور الحكم بان هذه الصورة مطابقة له ولا الحكم عليه بكونه ضاحكا
مثلا فضلا عن كونه خطأ لانا نقول تلك الصورة وان كانت ادراكا للانسان الا ان النفس انتزعها من الشبح وجعلها آلة
لملاحظته فصار الشبح هو المدرك بها انتهى فتأمل في هذا قوله وانما الخطأ في حكم العقل المقارن لذلك التصور بان الصورة
الناشئة عن الشيء صورة له فصار هذا الحكم ملكة للنفس فاذا كانت صورة لما نشأت منه في نفس الامر يكون الحكم مطابقا
لما في نفس الامر والا فلا يكون ذلك الحكم مطابقا فقد تحقق المطابقة واللامطابقة في الحكم مع مطابقة الصورة لما هو صورة له في
التصورين اورد عليه انه يلزم من تصور شيء واحد تصورات وتصديقات غير متناهية مرارا غير متناهية اذ كل تصديق
لا بد فيه من ثلاث تصورات وايضا انهم قالوا دلالة المطابقة غير معلومة الاستلزام لدلالة الالتزام وعلى هذا التقدير يكون
معلوما واجيب بان الحكم وان كان ملكة لها الا انها قد لا تحكم لا سيما في التصورات التي لا تكون مقصودة قصدا وبالجملة
فلنرجع هنا فالحكم الحاصل هنا بواسطة تلك الملكة ليس حكما صريحا ملتفتا اليه بالذات يفصل فيه جميع ما اعتبر فيه من التصورات
بشهادة الوجدان بل الحكم الاجمالي الكافي في كون مثل الصورة المذكورة خطأ هذا وبهذا اندفع ما قيل ايضا من ان الخطأ في الحكم بان
هذه الصورة لذلك المرئي فرع الحكم بالفعل ومن البين ان لا حكم فيه بالفعل بل يكفي الحكم والالتزام التنبيه هذا قوله ويرد عليه اه
حاصله ان كون تلك الصورة تصورا للانسان ومطابقا له موقوف على العلم ان يكون العلم بالوجه وهو العلم بالانسان
عين العلم بالشيء وهو العلم بالشبح من ذلك الوجه لكن الفرق بين العلمين ثابت فان المعلوم في الاول هو الوجه والحاصل
في الذهن صورته وتلك الصورة آلة لملاحظة ذلك الوجه والمعلوم في الثاني هو ذلك الشبح المنشأ للصورة بواسطة ذلك
الوجه المعلوم والحاصل في الذهن صورته لكنه آلة لملاحظة ذلك الشيء فالعلم بالوجه في المثال المذكور وان كان مطابقا لما
هو صورة له لكن العلم بالشيء من ذلك الوجه ليس مطابقا والمراد ههنا هو الثاني اذ المتصور في المثال المذكور هو الشبح
والصورة الذهنية آلة لملاحظته ولا شك انه متصور غير مطابق فلا يصح حصر الخطأ في حكم العقل كما فعله المجيب وعلى هذا
ان المجيب لما لم يفرق بين العلمين جعل اللامطابقة موجودة في الاول لا في الثاني جزم بالمطابقة فيهما وحصر الخطأ في حكم العقل مع ان
الفرق بينهما ثابت والمطابقة في الاول لا في الثاني المقصود ههنا فبعض التصورات غير مطابق وهو المطلوب نقل عنه توضيحه انا
اذا رأينا شبحا من بعيد وهو في الواقع حجر فحصل في اذهاننا صورة الانسان واعتقدنا انه انسان بما توجه الذهن الى الشبح
بوصف الانسانية وجعله عنوانا بناء على ذلك الاعتقاد وحكم على ذلك بانه قابل للعلم والفهم مثلا فالمحكوم عليه في
ذلك الحكم الوارد على الماخوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوجه بلا شبهة وصورة الانسان آلة لملاحظة المحكوم عليه اعني الشبح
ووجه لذلك الشبح والشبح معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو ههنا العلم بمفهوم الانسان
الذي هو آلة لملاحظة الشبح وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو ههنا العلم بالشبح من حيث هو مفهوم الانسان
ولا شك ان العلم بالشبح الذي هو الحجر في الواقع بوصف الانسانية علم غير مطابق وهكذا الحال في قولهم الماهية المجردة من العوارض
الذهنية والخارجية موجودة في الذهن والله معلوم لا يعقل واللاشيء كلي وامثال ذلك الذي تقدم وحاصله انه بعد حصول
صورة الانسان من الشبح المرئي المعتقد انه انسان واعتقاد انه انسان نحكم عليه بانه قابل للعلم مثلا والمحكوم عليه لا بد وان يكون
معلوما لان ثبوت الشيء للشيء الحكم على الشيء فرع تصوره وليس المتصور ههنا معلوما الا بوصف الانسانية فثبت انه
الحجر متصور بوصف الانسان وهو علم غير مطابق لمعلومه فاندفع بهذا ما اورد على قوله فالمتصور في المثال المذكور هو الشبح
والصورة الذهنية آلة لملاحظته بان ان اراد بان المتصور هو الشبح انه متصور من حيث الحجرية فهو باطل بالضرورة اذ
الصورة المذكورة آلة لملاحظة فرد من افراد الانسان دون الحجر فكيف يكون الحجر متصورا به وان اراد انه متصور بذلك الوجه
من حيث الانسان فلا خطاء في تلك الصورة اذ هو مطابق لمتصوره وانما الخطاء في ان هذه الصورة آلة لملاحظة ذلك
الشبح المرئي وان ذلك الشبح فرد من افراد الانسان انتهى لانا نختار الشق الاول ونقول المتصور في المثال المذكور هو الشبح
من حيث انه حجر لكن لا مطلقا بل بوصف الانسان وذلك علم غير مطابق لمعلومه ولا فساد فيه ظاهرا ثم صرح بانه جعل الصورة
المذكورة آلة لملاحظة فرد من افراد الانسان الذي هو الحجر في الواقع لكنه علم غير مطابق لمعلومه وبالجملة فالمعلوم هو الشبح من حيث

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني

حيث انه حجر لا من حيث انه انسان لكنه معلوم ومتصور بوصف الانسان فوقع الخطاء فيه ولو كان المتصور ههنا هو الشبح
من حيث انه انسان كما ذكره هذا المجيب في الشق الثاني وارتضاه لكان المعلوم هو الانسان فقد يوجد الفرق بين العلم بالشبح من الوجه
الذي هو الانسان وبين العلم بذلك الوجه فهذا الجواب كالجواب الذي في الاصل مبني على عدم الفرق بين العلمين وبالفرق المذكور يظهر
اندفاعه كما حققناه هنا قال المحشي المحقق وتحقيق الجواب الذي ذكره المحشي انا سلمنا انه بعد حصول صورة الانسان واعتقادنا
انه انسان لاجل الاشتباه على الحس بواسطة التناسب بين الحجر والانسان نجعل الوصف المذكور عنوانا ونحكم عليه باحكام مناسبة للوصف
لكن العبرة في اتصاف افراد الموضوع بالوصف العنواني هو الاتصاف بالفعل بحسب الاعتقاد على ما هو التحقيق من مذهب الشيخ
والحجر المذكور وان كان حجرا في الواقع لكنه انسان بحسب الاعتقاد فيجوز ان يكون الصورة الانسانية الملحوظة الانسان الذي
هو حجر في الواقع ويكون معنى الحكم عليه ان الامر الذي اعتقد انه متصف بالانسانية موصوف بكونه قابل العلم والفهم فيكون
التصور مطابقا لتصور الذي هو الانسان المفروض ومع ذلك يكون المحكوم عليه هو حجر لانه حجر في الواقع والخطا انما هو في
الاعتقاد بان ذلك حجر انسان وهو ناش من عدم الامتياز بين الامور المتناسبة انتهى وحاصله ان مراد المجيب ان هنالك تصديقا
ضمنيا وهو ان الشبح المرئي المذكور متصف بوصف الانسان ليصح جعله محكوما عليه باحكام مناسبة وهكذا الحال في جميع الاحكام
وعدم المطابقة راجع الى هذا التصديق الضمني لا الى هذا التصور فالتصورات كلها مطابقة [illegible] ما قال المحشي المدقق ان العلم
بالشيء من ذلك الوجه مسبوق بالعلم بثبوت الوجه لذلك الشيء لانه اذا لم يعلم ثبوت ذلك الوجه لذلك الشيء لا يحصل العلم
بذلك الشيء من ذلك الوجه وقد اشتهر ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار وهي بعد العلم بها تكون اوصافا والعلم بثبوت
الوجه لذلك الشيء تصديق وعدم المطابقة راجع الى هذا التصديق الضمني لا الى التصور واقول والحق منظور فيه اما اولا
فلانه لا يلزم في كون الشيء معلوما … محكوما عليه ضمنا ان يكون معلوما بحقيقته بل يكفي هنا العلم بالوجه
لما كان ذلك كافيا في كونه محكوما عليه صح كما في اللازم في الاعتقاد المذكور لما ذكر سابقا فكونه واللازم في التصديق الضمني
السابق كما ذكره المولى احمد انما هو كون الشبح المرئي معلوما بوجه ما كاف في اعتقاد اتصافه بوصف الانسانية وكاف
ايضا في التصديق السابق …
من حيث الحجرية بوصف الانسان ليصح الحكم عليه باحكام مناسبة فيوجد الخطاء في ذلك التصور وتصريح ان التصديق يكفي فيه تصور
المحكوم عليه بوجه ما ولا يلزم فيه التصور بحقيقته ولما اعتبر المحشي ذلك الشبح المرئي محكوما عليه باحكام مناسبة كما فصله
فيما نقل عنه كان تصوره بوصف الانسان كافيا في الحكم عليه باحكام وان وجد الخطاء في تصوره اي الشبح المرئي بوصف الانسان
لانه حجر في الواقع واما اذا اعتبرنا ههنا اعتقادا وتصديقا سابقا فيكون الامر ايضا مثل ما ذكره المحشي من ان الخطا راجع
الى التصور لان الحكم الضمني ح وهو الحكم بالانسان على الشبح يكفي في تصوره بوجه ما كاف في الحكم بالانسانية عليه ولا يلزم فيه
ان يكون متصورا بحقيقته فيكون الخطاء في تصور ذلك الشبح الذي هو حجر في الواقع بذلك الوجه الكافي في الحكم عليه
بالانسانية وان نقل الكلام الى اتصاف ذلك الشبح بذلك الوجه ننقل الكلام المذكور ايضا الى ذلك وهكذا فلا ينقطع
البحث والحق ان اعتبار التصديق الضمني ههنا غير حاسم لمادة الاشكال وان صدر عن الاعلام في توجيه كلام الشريف
والذي يخطر بالبال في دفع الاعتراض المذكور عن الشريف وفي تحقيق جوابه ان الشريف بنى جوابه على ما هو التحقيق من ان العلم
بالشيء حقيقة منحصر في العلم بالكنه واما العلم به بالوجه فعلم بذلك الوجه لا بذلك الشيء من ذلك الوجه فتحقيق
جوابه انا اذا رأينا شبحا وحصل منه في اذهاننا صورة الانسان فلا شك ان ذلك الشبح معلوم بوصف الانسان وان ذلك
انما هو علم بالانسان لا بالشبح من ذلك الوجه اذ الوجه لا يحصل الكنه ولا شك ان ذلك العلم علم مطابق للانسان اذ هو
الملحوظة والخطا انما هو في الحكم العقلي بان تلك الصورة لذلك الشبح ضرورة ان … تصور وذلك الحكم ليس بلازم
كما حققناه سابقا فظهر ان الخطا انما هو في التصديق لا في التصور هذا والمحشي بنى كلامه على ما هو المشهور من ان العلم
بالشيء اعم من ان يكون بالوجه او بالكنه فالعلم بالوجه علم بذلك الشيء من ذلك الوجه فعلى هذا التحقيق اراد انه فرق
بين العلمين بانه لا يجري الخطاء في الاول ويجري في الثاني والمقصود ههنا هو العلم الثاني اعني العلم بالشبح من ذلك الوجه
الذي هو الانسان …

ايما متوجه الى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجعله عنوانا بناء على الاعتقاد المذكور ونحكم على ذلك بانه قابل العلم والفهم
مثلا على ما فصل فيما نقل عنه سابقا فقد جزم بان المحكوم عليه ح متصور بوصف الانسان ولا شك انه خطا واما على ما هو التحقيق
الذي بنى الشريف جوابه فيكفي في كون الشبح محكوما عليه بالقابل للعلم والفهم كون وجهه هو الانسان معلوما ولا يلزم من
العلم بالوجه العلم بالشيء من ذلك الوجه حتى يوجد الخطاء في كون الشبح متصورا بوصف الانسانية وانما يوجد الخطا في
اذ التصديق العقلي الحكم بان هذه الصورة لذلك الشبح المرئي وذلك تصديق ليس الا هذا لكن يرد عليه ان الكفاية لكون الوجه
معلوما في كون الشبح المذكور محكوما عليه ثم بل الظاهر كونه معلوما بذلك الوجه حتى كونه محكوما عليه على ما هو المقرر عندهم
من انه يكفي في كون الشيء محكوما عليه ان يكون معلوما بوجه ولو بوجه ما ولا يكفي في ذلك كون وجهه معلوما وهذا هو
في توضيح المحشي ايراده بما نقل عنه وللشريف ان يقول …
نعتبر … تصديقا … فظهر من هذا التحقيق ان جواب الشريف شريف الجواب وان لا ايراد المحشي بعضه
محله وظهر ان التصور بحكم … مطلقا لا يجري فيه الخطا والخطا انما هو في التصديق على ما هو التحقيق وان امكن الايراد
فيه فيما هو المشهور عند الجمهور فليتدبر في هذا المقام مجتنبا عن الاعتساف حتى ينكشف هذا المرام حق الانكشاف
اي ذاته كاف في حصوله على اشار بهذا التفسير الى انه ليس معنى كون علمه تعالى لذاته ان ذاته تعالى ينكشف عليه جميع الاشياء من غير
صفة زائدة هنا تكون سببا للانكشاف على ما ذهب اليه الفلاسفة والمعتزلة حيث زعموا ان ذاته تعالى كاف في انكشاف الاشياء
عليه تعالى وليس هنا صفة زائدة وهذا المعنى مأخوذ من قوله لا بسبب من الاسباب فظهر من هذا ان الضمير في قوله لذاته راجع الى الله
لا الى العلم والا لزم ان يكون علمه واجبا وقد اتفقوا على ان صفاته تعالى ممكنة وان صدرت عنه تعالى بالايجاب … تحقيق الكلام فيه
ثم ان تقييد الكفاية بقوله بلا حاجة الى شيء يفضي الى العلم وتعلقه اشارة الى ان معنى الكفاية المأخوذة من قوله لا بسبب
من الاسباب انه لا يحتاج في العلم وتعلقه الى سبب مفض الى ذلك لا انه لا يحتاج الى شيء اصلا ضرورة ان تعلق العلم بل العلم
نفسه يحتاج الى متعلق معلوم لكونه نسبة بين العالم والمعلوم بل العلم نفسه يحتاج اليها لكن توقفه على المعلوم انما هو لكونه
متعلقا له لا انه سبب مفض اليه فيتم ان ذاته كاف في العلم وتعلقه بمعنى عدم الاحتياج الى السبب المفضي وان كان يحتاج الى
متعلق وبهذا اندفع ما قيل من ان الكفاية الذاتية وتعلق العلم محل بحث اذ التعلق نسبة تتوقف على المنتسبين على ان الاحتياج
في الصفات لا ينافي عدم الاحتياج في الذات فانه تعالى بذاته غني عن العالمين وان احتاج بصفاته الى العالم فليفهم هذا الكلام
قال الشارح فان قيل السبب المؤثر الخ حاصله انه ان اريد من السبب المؤثر الحقيقي فهو الله تعالى لا غير وان اريد منه السبب الظاهري
فهو العقل لا غير وان اريد منه السبب المفضي في العلم في الجملة فلا يصح حصر الاسباب في الثلثة فان من الاسباب المفضية
في الجملة الوجدان والحدس وغير ذلك فعلى الاول يكون الاقسام كلها مباينة للمقسم وعلى الثاني يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره
وعلى الثالث لا يكون التقسيم حاصرا حاصله اختيار الشق الاخير اعني المراد بالسبب السبب المفضي في الجملة لكن الحصر مبني
على عادة المشايخ في الاقتصار يعني لما لم يتعلق لهم غرض بتفاصيل تلك الاشياء وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا ثالثا
ما عدا السببين فانحصر الاسباب في الثلثة قوله فان ذلك تضييع اوقاتهم اه رد عليه بان غرض المتكلم الاصلي هو ضبط العقائد
الدينية وانما يبحث عن احوال الموجودات حسب ما يحتاج اليه في ذلك بخلاف الفلسفي فان مقصوده ليس الا معرفة احوال
الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر فلا يرخص له ترك النظر في شيء منها … على المتكلم في الاعراض عن تدقيقات
الفلاسفة عار وشنار ولا للفيلسوف من التعرض لها بد وخيار وجوابه انه ليس مقصود المحشي ان رأيهم هو تضييع اوقاتهم
فيما هو لا يكون غرضا لهم كما هو المستفاد من كلام الراد اذ ليس هذا فعل المجانين بل مقصوده ان رأيهم هو التضييع فيما لا يعنيهم
ولا ينفعهم والامر كذلك فان اكثر مباحث الفلسفة لا تنفع لا في الدنيا ولا في الاخرة لا سيما ما كان مخالفا لما صدر عن الانبياء
عليهم السلام ولذلك ما اعرض المشايخ عن تدقيقاتهم النافعة في الدارين مثل المسائل المبنية في الحكمة العملية التي يبتني عليها
السعادة الدنيوية والاخروية وهذا هو السبب في تفسير المحشي بقوله اي فيما لا يفتقر اليه يعني ان الحس لعموم الانسان والحيوان
وظهوره لكل احد في كونه سببا للادراك والاول مستفاد من قوله سواء كانت من ذوي العقول او غيرهم والثاني من قوله التي لا تشك فيها

This file was downloaded from QuranicThought.com

يعني ان الحواس الظاهرة لا خفاء في ثبوتها ولا في سببيتها لبعض الادراكات ولا مجال لجعل السبب في تلك الادراكات هو العقل لثبوتها دونه فلا جرم جعلوها من اسباب العلم للانسان غير السبب الذي هو العقل وان لم يوجد ما عدا ذلك السبب في البهائم ولم يوجد ذلك ثم ان عدم وجود تلك السببية في الملك والجن لا ينافي عمومه للبهائم ولا ينافي كونها سببا ههنا هذا السبب سببا للعلم للمخلوق مطلقا اذ لا يلزم في كون الشيء سببا للمطلق كونه سببا لكل ما يندرج تحته ولذا عمم الشارح سابقا قوله للمخلوق من الانسان والملك والجن وبما قررنا اندفع ما قاله المحشي المدقق من ان الكلام اما في العلم الانساني او الاعم منه ومن العلم الملكي والجني واياما كان فليس السبب في العام على ان التقييد بالانسان لا يلائم تعميم الخلق الملك والجن والانس انتهى

ووجه الاندفاع ظاهر مما قررناه لا ستر فيه قال الشارح وكان مرجع الكل اي في الاقسام الاربعة الى العقل اما رجوع البديهيات والنظريات اليه فظ واما رجوع التجربيات والحدسيات فلاحتياج كل منهما الى قياس خفي عقلي ينضم الى التجربة والحدس مع ان مدرك الامر الكلي الادراك الانساني حسيا كان او غيره هو العقل لما يجيء من انه قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات ولذا اشتهر بين الجمهور جعل العقل هو المدرك كما يقال القدرة صفة مؤثرة ثم من مثال التجربيات ان السقمونيا مسهل الصفراء ومن مثال الحدسيات نور القمر مستفاد من الشمس والفرق بينهما ان مشاهدة الحس مرة واحدة تكفي في الحدس لمقارنة القياس الخفي لا في التجربي بل لا بد فيه من المشاهدة مرارا كثيرة ويفرق ايضا بان السبب في التجربي معلوم السببية مجهول الماهية وفي الحدس معلوم كلاهما هذا قال الشارح بان لنا جوعا وعطشا هذا من الامور المدركة بالوهم وسمي وجدانيات وقضايا اعتبارية وحيث لم يثبت الوهم عندهم نسبوها الى العقل فورد عليهم ما يدرك البهائم باوهامها كادراك الشاة في الذئب معنى موجبا للنفرة وفي السخلة معنى يوجب العطف عليها فاجاب بانه لو سلم ادراكها غير ما ينال الحس الظ فلا يلزم ان يكون ذلك بالعقل بل يجوز ان يكون بمجرد خلق الله من غير آلة او يكون لها آلة اخرى تكون سببا لادراكها فلا يلزم ان يكون بالوهم قال الشارح بمعنى ان العقل حاكم بوجودها يعني ان الحصر في الخمس انما هو للمعلوم بالفروق واما المحتمل الوجود فغير منتف كقوى الدماغ وقيل المراد ان المعلوم لنا من الحواس الظاهرة خمس للان لا يمكن التحقق في نفس الامر او المتحقق فيما كذلك لجواز ان يتحقق في نفس الامر حاسة اخرى لبعض الحيوانات وان لم نعلمها كما ان الاكمه لا يعلم قوة الابصار والعنين لا يعلم لذة الجماع وفيه انه تمثيل لا يفيد الحق ثبتا ثم انه ذكر في شرح المواقف قالت الحكماء لا يمكن وجود حاسة سادسة لان الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوانية الى درجة فوقها الا وقد استكمل ما في الدرجة الاولى فلو كان في الامكان حس اخر لكان حاصلا للانسان انتهى فالصواب ما اشرنا اليه اولا فكيف تم قال الشارح العلامة فذلتم دلائلها على الاصول الاسلامية فان الحواس الباطنة بعد ثباتها على نفي القادر المختار الموجد لجميع الاشياء ابتداء بمجرد ارادته على ما في المواقف مبني على ان النفس ليست مدركة للجزئيات الجسمانية المادية وعلى ان العلم هو حصول الصورة وعلى انه لا يجوز ارتسام صورة المادي في المجرد وعلى ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والكل غير صحيح في الاسلام والظ ان المبناة الاربعة الاخيرة فرع المبنى الاول هذا قالت الفلاسفة في اثباتها ما حاصله انا ندرك صور المحسوسات ونجمعها ونحفظها وندرك معاني الجزئيات ونحفظها ونفصل تلك الصور والمعاني ونركبها وذلك يمتنع ان يكون لكل منها مصدرا غير النفس اذ النفس لا تدرك الماديات مع ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فكيف يكون الشيء الواحد مبدأ لآثار مختلفة فالمدرك لتلك الصور الحس المشترك فكأنه حوض ينصب فيه العيون الخمسة وحافظها الخيال والمدرك للمعاني الجزئية الوهم وحافظها الحافظة والتفصيل والتركيب للمتصرفة ولما لم يثبت عندهم تجرد النفس وعدم ادراكها الماديات وعدم جواز كون الواحد مبدأ لآثار مختلفة قالوا يجوز ان يكون النفس مبدأ لتلك الآثار المختلفة فلا حاجة الى اثباتها فانها مبنية على ان النفس لا تدرك اه اقول قال بعض الفضلاء اتفق المحققون على ان المدرك للكليات والجزئيات المادية والقوى الادراكية هو النفس الناطقة ونسبة الادراكات الى قواها كنسبة القطع الى السكين ثم اختلفوا في ان صور الجزئيات المادية ترتسم فيها او في آلاتها فذهب جماعة الى الاول واخرون الى الثاني وقيل هو الحق هو الاول بشهادة الوجدان ولان الثاني يستلزم ان لا يكون عالما به الادراك مدركا وهذا الوجه محل نظر وقال بعض الحكماء المدرك للجزئيات المادية هو الآلات وارتسامها فيها انتهى

انتهى

انتهى كلامه فمن ذهب الى الاول نفى الحواس الباطنة ومن ذهب الى الثاني اثبتها والذاهبون الى الثالث شرذمة قليلة لا يعبأ بهم وتحقيق الكلام يطلب من محله ولقد بسطنا بعض البسط ههنا في تعليقاتنا على الحواشي الفتحية التهذيبية وذكرنا هنالك ان الحق هو الاول فراجع تجد ما يدل على ذلك قال الشارح العلامة بطريق وصول الهواء المتكيف قيل عليه بانه لو كان كذلك لما ادرك جهة الصوت وقرب مبدائه وبعده كما في الملموس وقد قالوا وصول الهواء الى قرب الصماخ كاف في ذلك واجيب بان وصول الهواء الى الصماخ وقرعه للجلدة المفروشة في مقعرها شرط في ادراك الصوت القائم بالهواء الحاصل في داخل الصماخ وخارجه بان يدرك اولا ما في الداخل ثم يتبع ما في الخارج فيدرك جهته وقربه فبذلك يجمع بين القولين وفيه انه لو فرض بيت لا فرجة له يسمع الصوت من داخل ولا وصول هواء فيه ونقل عن بعض السلف انه كان يسمع صوت الافلاك ولا هواء فيها فلعل قوله مبني على الاعم الاغلب وربما يكون وصول الهواء الى قرب الصماخ كافيا في ذلك كما في المثال المفروض على ان البيت المفروض ان كان مسدودا جدا بحيث لا يمكن فيه وصول الهواء من الخارج الى الداخل فيلتزم عدم سماع الصوت من داخله بل لا يبقى حيوة لمن كان في داخل مثل هذا البيت كما يشهد به العقل وكما ورد في بعض التواريخ في حق هلكة اهرام مصر وفي حق طوفان ولد نوح عليه السلام المشار اليه بقوله تعالى قال ساوي الى جبل الخ واما سماع صوت الافلاك لبعض السلف فخارق للعادة والكلام ههنا فيما يجري في العادة الا انه وليت شعري كيف يتصدى الشارحون لامثال هذه الخرافات ثم انه ليس المراد بوصول الهواء الحامل للصوت الى ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصل اليها بل ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف يتموج ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فيدركه السامعة قال الشارح العلامة بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراكات في النفس يعني ان عادته سبحانه جرت على انه يخلق هذه الادراكات في النفس على ما هو المذهب عند الاشاعرة من ان جميع الممكنات مستندة اليه ابتداء وفيه اشارة الى ان المدرك للجزئيات المادية هو النفس الناطقة والحواس الظاهرة آلات وطرق في الادراك واما الحواس الباطنة فلا تثبت لها من غير تأثير من الحاسة كما يزعمه المعتزلة ولا اعداد منها وارتسام صورة فيها كما يزعمه الفلاسفة فلزمهم انكار الحواس الباطنة لان اثباتها فرع القول بارتسام صور الجزئيات فيها في الحواس الظاهرة ضرورة انه لا بد لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة بعد غيبوبتها وغير المحسوسة المنتزعة عنها من محال وهي الحواس الباطنة فلما كان ارتسام الكل في النفس عندهم لا جرم لم يكن حاجة الى اثباتها او الحواس الباطنة

اشارة الى انهما لا يتقاطعان على هيئة الصليب اه يعني ان قوله يتلاقيان ثم يفترقان يشعران بعدم التقاطع كهيئة الدالين وان كان التلاقي متحققا في صورة التقاطع ايضا لكن التلاقي مع الافتراق متبادر في صورة عدم التقاطع اللذين محدب كل منهما متصل بمحدب الآخر ولو كانا يتقاطعان فبناء على ان الى العينين لكان ظاهرا في صورة الصليب بين الكلام على ما هو المتبادر ثم اقول قد بين في محله انه قد نبت من مقدم جانبي الدماغ من تحت محل الشم عصبتان مجوفتان متقاربتان حتى اتصلتا وصار تجويفهما واحدا ثم تباعدا الى العينين والتجويف الذي في الملتقى او دع فيه القوة الباصرة ويسمى مجمع النورين ثم اختلفوا في ان اتصالهما بطريق التقاطع من غير انطباق بان يتصل العصب الايسر بالعين اليمنى والايمن باليسرى فيحدث صورة الصليب هكذا × او بطريق التلاقي والاكثرون ذهبوا اليه واختاره الشارح في شرح المقاصد او بطريق التلاقي والانطباق كهيئة الدالين اللذين محدب كل منهما متصل بمحدب الآخر فيتصل العصب الايمن بالعين اليمنى والايسر باليسرى ويختلفان وصورته هكذا × واختاره جالينوس ويوحنا انا اذا حككنا الاذن اليمنى يظهر في العين اليمنى ما يوجب حكها واذا حككنا الاذن اليسرى يظهر في العين اليسرى ما يوجب حكها ايضا فليتهم واذا عرفت هذا علمت ان المحشي حمل عبارة الشارح على الاخير مع انه اختار الاول في شرح المقاصد فالظاهر ان التلاقي مع الافتراق ليس نصا في الاول بل ليس بمتبادر فيه لان التلاقي اعم من التقاطع وغيره وكذا الافتراق اعم ايضا والعرف يستعمل في المعنى الاعم فانه يقال يتلاقي شخصان ويروح واحد الى جانب والآخر الى جانب آخر وهذا مما لا نزاع فيه لاحد ثم لو كان الامر كما زعم يكون منافيا لما اختاره في شرح المقاصد وان امكن دفع المنافاة فالحق ان عبارة الشارح تنطبق على كلا المذهبين وعبارته ابرازطية ثم يدل الواو كما لا يخفى على المتامل فالتلاقي ثم الافتراق اما بان ينعطف النابت يمينا فينفذ الى الحدقة اليمنى وينعطف النابت يسارا فينفذ الى الحدقة اليسرى على ما اختاره بعضهم واما ان يتقاطعا تقاطعا صليبيا على ما ذكره غيرهم فتدبر

لا يقال ان حاصله ان الحركة من الاعراض النسبية لانها عبارة عن حالة تحصل للشيء بسبب حصوله في المكان على ما وقع في الكتب الحكمية والمتكلمون انكروا وجود الاعراض النسبية وقالوا انها امور اعتبارية ليس لها تحقق في الخارج اصلا فكيف تدرك بالحس اذ ادراك الحس فرع الوجود الخارجي واذ لا وجود فلا ادراك وانت خبير بان هذا السؤال مبني على ان المراد بالمبصر ههنا هو المبصر اولا وبالذات وما هو الا الضوء واللون فقط اذ لو بني الكلام على ان مقصوده ههنا تعديد الامور المنكشفة بواسطة حس البصر لا يرد عليه ما ذكر اذ كون الحركة منكشفة بواسطة حس البصر مما لا يخفى على احد وبالجملة فغرضه ههنا تعديد مطلق المبصر ولا يضر فيه كون بعضها راجعا الى البعض ولا يضرنا كونها لكون بعضها عدمية فيرد عليه ان لا وجه لتخصيص الايراد بالحركة الا ان يقال خصه بالذكر لكونه موضوعا لقطع النزاع الواقع فيه من الشارحين واما ما قيل من ان فيه بحثا لان الاجتماع والافتراق والاتصال كلها من الاعراض النسبية مع انهم قد عدوها من المبصرات فلكون الشيء من الاعراض النسبية لا ينافي كونه من المبصرات ففيه انه اول كلام يرده السائل وان اراد انهم قد عدوها من المبصرات باعتبار ان الكل عائد الى اللون المشاهد وجوده فهو عين ما ذكره المحشي وان اراد ان يكون الشيء مبصرا يكفي الانكشاف بواسطة حس البصر والامر في الحركة كذلك فالامر فيه ما حققنا لانا نقول انه يعني ان المتكلمين وان انكروا وجود الاعراض النسبية لكنهم اعترفوا بوجود الحركة منها اذ قد اتفقوا على وجود الاين منها وسموه بالكون وقسموه الى اربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق قال صاحب المواقف الكون اي الحصول في الحيز وجوده ضروري وكذا انواعه الاربعة بشهادة الحس وكذا انواعه الاربعة موجودة اذ حاصلها عائد الى الكون الذي هو نوع واحد والمميزات التي تميزت تلك الانواع الاربعة بعضها عن بعض امور اعتبارية لا فصول حقيقية منوعة نحو كونه مسبوقا بكون اخر كما في الحركة او في ذلك المكان كما في السكون ونحو امكان تخلل ثالث بينهما وعدمه كما في الاجتماع والافتراق والتبهة في ان هذه الامور اعتبارية لا وجود لها في الخارج كذا في شرحه فعلى هذا فلزوم النسبة والاضافة الى المكانين والانين في الحركة لا ينافي ان يكون الحركة المتصفة بها محسوسة لجواز اتصاف الامور المحسوسة بالامور العدمية كالاعمى المحسوس متصف بالعمى الذي لا شك في كونه عدميا والحق انه لا مانع من امتياز المحسوسات بعضها عن بعض بالامور العدمية كانواع الالوان ومما ينبغي ان يعلم ان هذا الجواب انما يصلح على مذهب من يقول بمحسوسية الاكوان كما حققناه والمنكر مكابر واما على من يقول ان الاكوان ليست بمحسوسة فانا لا نشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين واما ما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فكلا فغير محسوسة فلا يتم هذا الجواب على رايه كذا افاد المحشي المحقق وانت خبير بان هذا القائل ان كان منهما فيحتاج الى البيان مع انه معترف بان المتكلمين قاطبة حكموا بوجود ~~وكونه محسوسا~~ الكون وانواعه الاربعة على ما نقلناه ~~[illegible]~~ فلعله غفول عن قول المحشي بالاتفاق هذا قاله صلاح الدين في تعليقاته في توجيه قوله والحركة لينتفع الاعتراض المذكور في الحاشية ليس معنى كون الحركة مبصرة انها مبصرة بالذات حتى يرد الاعتراض المذكور بل معناه انه يحصل بعد مشاهدة الجسم في مكانين ادراك الحركة فهو ادراك تابع للمشاهدة فكانه محسوس ثانيا وبالعرض ~~[illegible]~~ مثله بواسطة احساس الاخر كالجسم لا يسمى احساسا ولا يسمى ذلك الشيء المدرك محسوسا والا لزم ان يعد العمى من المبصرات لانه يحصل بعد مشاهدة الاعمى ادراك عماه مع انه نفي صرف فضلا عن ان يكون محسوسا هذا والجواب الموجود في حاشية صلاح الدين التي عندنا هذا لو فسر الحركة بالكونين في مكانين لما سيأتي فمعنى احساسه احساس المتحرك في مكانين او احساس اجزائه لان مجموع الكونين لا يوجد حتى يحس هذا كلامه والظاهر انه لا يرد عليه ما ذكره ولو سلم ان ما نقله المحشي غير هذا فلقائل ان يقول ايضا انما عد الحركة محسوسا لان الحس اذا شاهد الجسم في مكانين وشاهد في كل مكان كونا فالمجموع من هذين الكونين وان لم يشاهده الحس لكنه يناسب عده من المحسوسات فكان المجموع محسوس تبعا وظاهر ان ليس هو بمادة العمى لانه عدم محض على ان الحركة اذا كان عبارة عن كونين في آنين في مكانين فلا يحكم بوجوده قطعا كما حكم وعندي ان جوابه السابق على ما سيحققه من ان الحق ان الحركة كون اول في مكان ثان وعلى هذا فلا شك في وجود الحركة والقائل بني كلامه على ما هو المشهور من ان الحركة كونان في آنين في مكانين فيحتاج الى ما ذكره القائل سالما عما ذكره المحشي كما حققناه فيتم هذا الامر فانه من جملة المواهب العزيز

وبما حققنا

وبما حققناه ظهر ان الضمير في قوله وهو الحركة راجع الى المجموع الكونين ولا يجوز رجوعه الى الكونين المذكورين في ضمن الكونين كما وهم السالكوتي لانه مع مخالفته لصريح كلام القائل لا نزاع لاحد في وجود الكون فاين هو عما حققناه ثم يحتمل ان يكون ادراك العقل وهو الباعث لرد المحشي عليه بالسكوت كيف غفل عنه واما قوله واللمس لا يدرك الجسم في مكانين فمن تتمة ما يقال ودفع اعتراض يرد عليه وهو ان يقال يلزم مما ذكرتم من معنى كون الحركة مبصرة ان يكون الحركة ملموسة ايضا لانه كما انه يحصل بعد مشاهدة الجسم ادراك الحركة كذلك يحصل بعد ملامسة الجسم ادراك الحركة فان من لمس شيئا مغمضا عينيه ادرك حركته ولذا ذهب الجبائي الى ان الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس كذا في المواقف وذهب الجبائي الى ان الحركة والسكون مدركان بحاستي البصر واللمس فان من قطع الجوهر ولمسه مغمضا عينيه وهو ساكن او متحرك ادرك بالحاستين التفرقة بين الحالتين اي حالتي الحركة والسكون وعلم انه اما ساكن او متحرك كذا في شرحه فعلم من هذا ان الايراد بقول الجبائي لا يختص بقول القائل بل يرد على كل من جعل الحركة عبارة عن كونين نعم لا يرد على ما هو التحقيق عند المحشي من انه عبارة عن كون اول في مكان ثان فهذا يؤيد ما قررناه في توجيه كلام القائل على ما لا يخفى على المتأمل ~~[illegible]~~ المحشي المحقق وحاصل الدفع ان اللمس لا يدرك الجسم في مكان بل انما يدرك من الجسم المتحرك كونه حارا او كونه باردا او غير ذلك مما يناسب اللمس لا كونه في مكان ثم والا فيقدر على بيان كيفية تمكنه الا ترى ان من نقل في النوم الى غير حيز نبه عليه كونه بكون اخر فاذا استيقظ لم يدركه ولم يجد اختلافا في حالته مع القطع باختلاف الكونين المخصوصين له بالحيز كذا في المواقف نقلا عن الاشاعرة ولا يخفى انه ليس بشيء لان النوم كما يبطل البصر يبطل اللمس الذي في ~~[illegible]~~ مثل هذه الحالة ثم ان مثل هذا في مشاهدة البصر كما اذا ركب احد السفينة وكانت سليمة الجري على الماء غير مضطربة عليه فانه لا يدرك بها حركة السفينة ولا سكون الشط كما استدل به ابو هاشم في رد الجبائي لكن هذا غير وارد ههنا لان الكلام فيما اذا شاهد الحس الجسم في مكانين وفي هذه الصورة لم يشاهد علة والحاصل ان الجبائي زعم ان الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس وابو هاشم منعهما واستند بهذين السندين ولزمهما ~~[illegible]~~ فالحق في توجيه الدفع ان يقال ان لكل حاسة خاصة يتوقف بها على ما وضعت هي له فاللمس انما يدرك من الجسم المتحرك ما يناسب حاله من الحرارة والرطوبة وغير ذلك ولا يدرك كونه في مكان وان ادرك فذلك انما يحصل من العلم الحاصل بالمشاهدة السابقة بحس البصر السابق على ذلك فكانه حصل عنده بسبب مشاهدته الجسم في مكانين ان ما هو كائن في مكانين فهو متحرك وان الحركة هو مجموع الكونين فبهذا السبب حصل عنده حين لمسه مغمضا عينيه انه متحرك وان الحركة مجموع كونيه فلو فرضنا ان احدا لم يشاهد الجسم في مكانين اصلا لم يحصل عنده العلم بالحركة ولا يحصل ايضا بلمسه ادراك حركته جدا وهذا تحقيق كلام المحشي وبهذا اندفع ما توهمه السالكوتي في رده من ان ادراك الحركة بعد ملامسة الجسم المتحرك امر ظاهر سواء قلنا بادراك اللمس للجسم في مكان اولا انتهى لان ذلك الامر الظاهر انما نشأ من مشاهدة الجسم في مكانين والمشاهدة ولا كلام فيه بل الكلام انما هو في استقلال الملامسة في ادراك الحركة وان يكون هذا على انه سيجيء عن قريب ان لكل حاسة مدركات لا يدرك بواحدة ما يدرك بالاخرى وان جاز ذلك لكن لا وجود له فكيف يدعي البداهة فيما لم يقل به احد الا الجبائي فتدبر في هذا المقام فانه من مواهب العليم العلام وقوله لا تدركه العقل الظاهر ان يكون على صيغة المعلوم والضمير للمس اي لا يكون سببا لادراك الحركة او للعقل على ما هو المناسب اي لا تدركه العقل بسببه الحركة كما ادركه بسبب المشاهدة ويحتمل ان يكون على صيغة المجهول اي لا يحصل ادراك الحركة بسببه بل السبب فيه المشاهدة وفي بعض النسخ والحس لا يدركه في مكان فلا تدرك الحركة ثم يكون من عطف العلة على المعلول وهو قوله ادراك العقل الحركة يعني انما كان المدرك للحركة ههنا هو العقل اذ الحس لا يدرك كون الجسم في مكان فلا يدرك الحركة التي هي الكون المخصوص فقوله لا يدركه يحتاج على حذف المضاف اي لا يدرك كونه في مكان على النسخة الاولى على تقدير مضاف كما اشرنا اليه في اثناء التقرير وان زعم السالكوتي بحذفه اذ النزاع انما هو في ادراك اللمس كون الجسم في مكان حتى يحصل له ادراك الحركة على انه لا يدرك الجسم في مكان الا ادراك كونه في مكان على ما لا يخفى اعلم ان قوله واللمس الخ او والحس الخ الظاهر انه من تذييل المحشي اورده لدفع الاعتراض على القائل لا من كلام القائل هذا وقوله وسئل اي مثل الشيء المدرك بواسطة احساس الاخر لا يعد محسوسا وكذا لا يعد من الادراك احساسا اشار الى ان تقديم ما حقق في علم المعاني من ان تقديم ما حقه التأخير يفيد الاختصاص لكن المعنى المستفاد من التقديم المذكور هو انه ~~[illegible]~~ بل ~~[illegible]~~ منها لا يدرك ما وضع له

This file was downloaded from QuranicThought.com

من تلك الحواس لديها لا بغيرها لا ما ذكره وهو انها لا تدرك بها ما تدرك بالحاسة الاخرى والفرق بينهما ظاهر لكنهما
متلازمان كما قال المحشي المدقق وارتضاه السلكوتي وفيه تامل لان الحصر المستفاد من التقديم انما هو بالنسبة الى واحد من
الحواس فيحفظ حالا بالنسبة الحواس وغيرها على ما يستفاد من عموم قوله لا بغيرها فيه هناك حصر كل واحد بالنسبة
الى الاربعة الباقية ويفهم ان هذه الامور الكثيرة اشار اليه بعبارته الوجيزة فعبارته جليلة
او دل على ما هو المقصود هيهنا قال الشارح العلامة بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة بسبب المجاورة
هذا على قاعدة الاسلام ظاهر واما على اصول الفلاسفة فذلك الهواء لا يخلو عن امتزاج من العناصر وتفاعل
فيما بينها ما يفعل به مزاجا ما يستعد بذلك لقبول تلك الكيفية وبالجملة فالهواء المتوسط بين الخيشوم وذي الرائحة
يتكيف بالرائحة الاقرب فالاقرب الى ان يصل الى ما يلي الشامة فتدركها هذا عند اكثرهم وتوجيه بعضهم تصريح في
المواقف وقال بعضهم بسبب تبخر وانفصال اجزاء من ذي الرائحة يخالط الاجزاء الهوائية فتصل الى الشامة وقد رد
وقد يقال انه يفعل ذو الرائحة في الشامة من غير استحالة في الهواء ولا تبخر وانفصال قال الشارح العلامة بسبب ادراك
ابعاد الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية اما بان يخالطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم ثم تغوص هذه الرطوبة معها
في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس هو كيفية ذي الطعم وتكون الرطوبة واسطة لتسهيل وصول الجوهر الحامل
للكيفية الى الحاسة او بان تتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فتغوص وحدها فيكون المحسوس
كيفيتها والظاهر هو الاول وأورد على الاحتمال الثاني بان اجزاء المطعوم قد اختلطت بالرطوبة على العصب المفروش
فكون الرطوبة محسوسة دون الاجزاء غير معقول بل الحق انهما محسوسان معا وقد يحس الرطوبة بدونها كلعاب الصفراوي
يحس مرارته بلا مزج وأجيب بان وصول الرطوبة الى العمق اسهل من وصول اجزاء المطعوم لكثافتها فلعلها
لم يصل الى فوق الذائقة فلم يدركها وكفى ان الكلام لو بني على ما هو المدرك اولا وبالذات فهو كلام في حقيقة الاحتمال الثاني
وان على ما هو اعم من ذلك فالظاهر هو الاحتمال الاول ولعل لهذا اورد الشريف هذين الاحتمالين في شرح المواقف
مراد مركب تام يعني ليس المراد بالكلام هيهنا ما هو بالمعنى اللغوي اعني ما يتكلم به قليلا او كثيرا بل بمعناه الاصطلاحي
النحوي اعني ما تضمن كلمتين بالاسناد والا لزم ان يكون المركب التقييدي خبرا اذ يصدق عليه انه كلام لنسبته
خارج تطابقه تلك النسبة او لا تطابقه فان قولنا زيد الفاضل مشتمل على نسبة اعني نسبة الفاضلية ولها خارج
وهو اتصاف زيد بالفضيلة في نفس الامر وعدمه يجري فيها المطابقة واللامطابقة فما قيل من انه ليس للكلام معنى
يشمل المركب التقييدي وغيره ليس بشيء اذ الكتب مشحونة بذلك وقد صرح به المولى الجامي قدس سره الان يكون مراده
ان المراد بالكلام هيهنا ما هو المصطلح فلا حاجة الى التفسير واما النسبة بين هذه الارادة والتفسير فمشترك فعليهم
وبما قررنا ظهر ان مراد المحشي من التفسير انما هو بيان ان المراد منه ما هو المصطلح كما اشرنا اليه فما قيل من ان هذا التفسير
مبني على كون الكلام بالمعنى اللغوي لا المصطلح والا لم يرد عليه شيء حتى يحتاج الى التفسير ليس بشيء اذ ليس هذا منافيا
لما اراده المحشي هيهنا قيل المراد من الكلام ما هو مصطلح الادباء ولا شك ان الكلام الخبري يدل على نسبة تامة بين الشيئين
معينين اعني تصديقا متعلقا بوقوع النسبة الغير مرة اولا وقوعها والتصديق ظل لمتعلقه وحكاية عنه وبهذا الاعتبار
يدل الكلام على وقوع النسبة تلك النسبة اولا وقوعها في نفس الامر وذلك هو المراد بالخارج والواقع ونحوهما فان اريد بالنسبة
في قوله ذلك التصديق الذي يدل عليه الكلام اولا وبالذات على ما هو مختار بعض الافاضل فمعنى مطابقته ومعنى عدم مطابقته
للواقع ظاهر وان اريد بها ما يدل عليه ثانيا وبالعرض من الوقوع واللاوقوع على ما يصرح به الشارح كثيرا في الحاشية فعدم المطابقة
ايضا ظاهر لان التصديق اذا لم يكن مطابقا كان ما يشاهد به من حال النسبة غير حالها في الواقع وغير مطابق له ايضا
واما اذا كان مطابقا فلا يلاحظ به نفس الواقع والمطابقة لا تتصور الا بين الشيئين الا ان يقال ان تلك الحالة من حيث انها
مشاهد بالتصديق ومدلول للفظ الخبر غيرها من حيث انها واقعة في نفس الامر فيعرض المطابقة بينهما بهذا الاعتبار
ولما اول الشارح بالنسبة هيهنا الوقوع او اللاوقوع الجزم في تصانيفه المتخلف الذي اشار اليه القائل ثم لا يخفى عليك
مقصود القائل ليس الا توجيه قوله لنسبة خارج اه بانه اذا كان المراد منه التصديق يكون المطابقة وعدم المطابقة في غاية الوضوح
على ما فصله وليس مراده انه اذا كان المراد منه التصديق اعني الايقاع والانتزاع يخرج المركب التقييدي فلا حاجة الى تقييد الكلام
بالتام كما زعمه السالكوتي لانه صرح بان المراد من الكلام ما هو المصطلح وهو عين ما اراده المحشي من التقييد كما حققناه ثم
مصنف

التصديق من النسبة بحث مبني على ان المعاني هي الصور الذهنية بل توجيه المطابقة واللامطابقة بل تحقيق على ما قرره
وان ان المعاني هي الصور الذهنية من حيث انها وضع بازائها الالفاظ فلا نزاع فيه لاحد وقد صرح به المحقق الرازي والفاضل
الشريف قلت ما المراد الساكوتي هيهنا فان قلت فاي داع لك في عدم ارادة التصديق من النسبة هيهنا حتى يحلو المطابقة
واللامطابقة عن التكلف الذي ارتكبه قلت لا شك ان التصديق قائم بالعالم والمصدق فلا معنى لجعله مدلول الكلام
بحمله في النسبة بمعنى الوقوع واللاوقوع الا يرى انهم صرحوا بان قصد المخبر بخبره افادة المخاطب اما الحكم او كونه عالما به ثم
سموا الاول فائدة الخبر والثاني لازمها ولا شك ان اللازم خارج عن الملزوم والقائل معترف بذلك في قوله ان
الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع اه حيث قال فيه اراد بالنسبة التامة الوقوع او اللاوقوع اذ هو المقصود بالاعلام
واما التصديق فانه وان كان معلما حقيقة لكن لا يلتفت اليه ولا يعتد به ولا يبعد ان المخبر اعلم هذا وانما
اطنبنا الكلام في هذا المقام اذ قد خفي الحال على كثير من الانام على وجه ذلك الشيء بذلك الوجه اشار بهذا الى ان ما موصولة
والضمير راجع الى الشيء المخبر عنه وضميره راجع الى ما والمعنى اعلم بها علما هو عليه في نفس الامر مع قطع النظر عن
اعتبار المعتبر وقد اشرنا الى انه اذا كان عبارة عن النسبة الوقوع او اللاوقوع كما اراده الشارح يحتاج في صورة المطابقة الى التحلل
اذ الواقع في الخارج هو الوقوع او اللاوقوع ولا معنى لمطابقة الشيء نفسه وقد تصدى له في شرح التلخيص حيث قال ان
ان الكلام الذي دل على التصديق وقوع النسبة بين الشيئين اما بالثبوت بان هذا ذاك او بالنفي بان هذا ليس ذاك
ومع قطع النظر عما في الذهن من النسبة لا بد من ان يكون بينهما نسبة ثبوتية او سلبية في الواقع لانه اما ان يكون هذا
ذاك او لم يكن فالاخبار عما في الذهن من النسبة على وجه يتصف به النسبة حذاءها من الثبوت او الانتفاء صدق
والاخبار على خلافه كذب واما لو كان التصديق عبارة عن النسبة عبارة عن التصديق لم يحتج الى هذا لكن قد عرفت ما فيه
ايضا فالاول ما ذكره الشارح اما النسبة اي النسبة التامة الخبرية اعني الوقوع واللاوقوع وهو الاوفق للمعنى اذ الـ
المقصود من الاخبار ليس الا النسبة التامة والاعلام لا يتعلق الا بها فلذا فسر بها عن الاثبات والنفي اي الايقاع وا
والانتزاع والمعنى ح اي الاخبار عن نسبة تامة على وجه الايقاع او الانتزاع تلك النسبة التامة متصفة بذلك الوجه
اي بوقوعها او لا وقوعها في نفس الامر اذ لا معنى للاتصاف بالايقاع في نفس الامر الا وقوعها فيها ولذا جوز بعضهم
ان يكون لفظ ما عبارة عن الوقوع واللاوقوع وانما حمل المحشي على ذلك حذرا عن اتحاد المخبر عنه والمخبر عليه لو حمل
لفظ ما على الوقوع واللاوقوع وان امكن دفعه على ما حققناه بلى في المطابقة بان كون النسبة مخبرا عنه بالنظر الى ما في الذهن
وكونه مخبرا عليه بالنظر الى الخارج هذا وقيل ان تحمل الاثبات والنفي هيهنا على المعنى اللغوي اعني اثبات احد الطرفين
للاخر ونفيه والمعنى ح هو الاخبار عن نسبة تامة على وجه اثبات احد الطرفين للاخر ونفيه عنه تلك النسبة متصفة
بذلك الوجه يعني بذلك الاثبات والنفي بثبوتها ونفيها في نفس الامر اذ لا معنى للاتصاف بالاثبات والنفي
في نفس الامر الا الاتصاف بالثبوت والنفي فيها هذا هو الاوجه واما ما قاله المحشي المحقق في تفسيرها اي كونها
مثبتة او منفية بمعنى المصدر المبني للمفعول اذ هو الذي يتصف به النسبة فبعد صحته وتسليم ما عن القوم
من هذا التفسير في هذه العبارة هيهنا يرد عليه ان ما يتصف به النسبة هو الثبوت مثلا لا كونها مثبتة على ما زعم فما
في ذكره ما اغنى عنه شيئا فلا بد من ان يصار الى ما قررنا فيه اشارة الى ان منشأ التفسير قوله لا يتصور اه القطع
لكون عدم التصور التجويز بالنظر الى العقل اشارة بعنوان في اشتراط تواطؤ القوم الغير المحصور على ذلك الخبر
بمعنى انهم لما اخذوا في التواتر عدم تصور تواطؤ القوم الغير المحصور على الكذب حصل فيه الاشتراط الى ان مشاهدتهم
عدم تجويز العقل المشار بقوله لا يتصور كثرتهم من غير عدد معين المشار اليه بضمير الجمع الراجع الى القوم الغير المعين
من غير مدخلية القرينة الخارجية في ذلك العدم فلا ينتقض التعريف بخبر الاثنين او الثلثة اذ لم يجوز العقل كذبهم
بسبب القرينة الخارجية لا بسبب الكثرة فانه غير متواتر اتفاقا كما اذا اخبر اثنان بقدوم زيد مع عند تسارع القوم
الى داره فان العقل لا يجوز كذبهم لكن لا بمجرد الاخبار بل من انضمام القرينة وهو تسارع القوم الى داره ويصرح بذلك
وبا يثاله التي تفيد القطع بقرينة خارجية مثل خبر الله او خبر الملك او خبر اهل الاجماع فانظر يعني لا يشترط
في عدد معين مثل خمسة او اثني عشر اه قال الشريف العلامة من يقول باشتراط الخمسة هو القاضي الباقلاني وهو يقول

ينبغي ان يحصل التواتر بما فوق الاربعة لان التزكية واجبة في شهود الزنا لعدم حصول اليقين بشهادتهم ويوجد هو
الخمسة واعترض عليه بان التزكية في الخمسة ايضا واجبة فعلم انه ليس كما زعمه انتهى وقال الفنارى في فصول البدائع جزم القاضي
بعدم حصوله بالاربعة والا لحصل بشهود الزنا فلم يحتج الى التزكية وتردد في الخمسة واعترض على الاول بمنع اللزوم اذ لا يلزم
من عدم كفايتها في الشهادة عدم كفايتها في الرواية لان احتمال الاجتماع في الشهادة على التجاذب والتباغض مظنة التواطئ
وفيه ان هذا جار بعينه في الرواية كما لا يخفى هذا كلام وقع منا ثم قال وبالنقض بالخمسة فان وجوب التزكية مشترك الا ان يقول
الا بمعنى التردد ان الخمسة قد يفيد العلم بسبب الخامس فلا يجب التزكية وقد لا يفيد لكذبه فيجب انتهى فكانه زاد على انه
الشريف اعتراضا على القاضي وقد اجبنا عنه انفا واجاب عن اعتراض الشريف عليه ثم قال الشريف في اشتراط اثنى عشر
بعدد النقباء المبعوثين من بني اسرائيل على ما قال المدعي وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا وبعثهم لتبليغ احكام دين موسى
عليه السلام وانتهاء وتواترها نعلم ان التواتر يحصل بهذا العدد وفي اشتراط العشرين لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون
صابرون يغلبوا مائتين وهو بعيد جدا اذ لا دلالة فيه على ما ادعاه وفي اشتراط اربعين لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك
الله ومن اتبعك من المؤمنين روى ان المؤمنين كانوا اربعين والنبي عليه السلام مأمور بنشر الاحكام وتشهير الاسلام
فعلم ان الاربعين يكفي في التواتر وهذا قريب لما قدم واما الشارطون لسبعين فتمسكهم قوله تعالى واختار موسى قومه
سبعين رجلا لميقاتنا وفي الكثير من نسخ التلويح وقع خمسين بدل سبعين قيل هذا قول لم يقل به احد وقال المولى حسن جلبي يمكن
ان يقال اشتراط الخمسين وان قيل به اعتبار بالقسامة واقول مع انما خمسين محمل على ما جاء في الاحاديث الصحيحة في
لكن لا يخفى انه غير دافع للاعتراض وهنا قول اختاره السيوطي وهو اشتراط العشرة حيث قال في الفية
فالمتواتر وقوم حددوا بعشرة وهو لدى اجود والقول باثنى عشر او عشرينا يحكى واربعين او سبعينا والتفصيل
في كتب اصول الحديث واكتفينا هاهنا بما وقع في كتب اصول الفقه بل ضابطه وقوع العلم اى العلم الحاصل عقيب التواتر من غير شبهة بحيث
لا يحتمل النقيض عادة لا حالا ولا مآلا وان احتمله عقلا لان اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مخترع لا ثبوت له في نفس
الامر مع تباين آرائهم واخلاقهم واوطانهم مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطئوا على الكذب وان
ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب بل
العقل يحكم بحسب العادة انه غير محتمل كذا في التلويح فلذا قيدنا بقولنا عادة لما وقع عن بعضهم ايضا وبهذا اندفع ما قيل من
ان الاطلاع على ان العلم الحاصل عقيب التواتر لا يحتمل النقيض لا حالا ولا مآلا امر دونه خرط القتاد لان هذا انما نشأ
من توهم اخذ عدم الاحتمال بمعنى سلب الامكان العقلي وقد نفاه التفتازاني كما عرفت انفا فالامر هاهنا كالعلوم العادية
القطعية حيث انها لا تحتمل النقيض لا حالا ولا مآلا كذا هاهنا وان امكن في نظر العقل نقيضه لكن لا يضر قطعيته
بالنظر الى العادة لكن فيه ما فيه لان العلم الحاصل هاهنا ليس كالعلوم العادية المستندة الى الحس كالعلم بان جبل احد لم ينقلب
ذهبا الآن ذهبا فالعقل هاهنا وان جوز الانقلاب في نفسه لكن لا يجوزه بموجب حسه ومشاهدته بخلاف ما نحن فيه
فان العقل فيه يجوز النقيض عادة كما يجوزه في نفسه اذ يجوز في العادة ان يجتمع الناس المختلفة على امر غير ثابت وان
وان لم يقع فالاولى ان يقال انا نجد من انفسنا علما ضروريا بوجود مكة وبغداد والامم الخالية ... يحتمل
النقيض اصلا وما ذلك الا بالاخبار كذا في التلويح بل في هذا الكتاب ايضا وبهذا اندفع الاعتراض الذي ... المذكور
قطعا هكذا ينبغي ان يفهم العلم مستفاد من التواتر اى تواتر الخبر المتواتر اذ لا معنى لافادة الخبر المتواتر العلم الا
انه حصل من الخبر المتواتر بسبب تواتره لان الخبر مع قطع النظر عن تواتره لا يفيد العلم القطعي والا لوجد في خبر الواحد
ايضا فلو قلنا الخبر المتواتر يفيد العلم كان السبب للافادة المذكورة التواتر قطعا وقد بين في محله ان تعليق الحكم على المشتق
وما يوصف به يدل على علية مأخذ الاشتقاق فاندفع ما قاله المحشي المدقق من ان الاستفادة من الخبر المتواتر لا
من التواتر انتهى هذا وحاصل كلامه ان التواتر مدخل في افادة العلم فالعلم موقوف على التواتر فلو كان العلم دليلا على
على التواتر على ما هو مقتضى قوله ومصداقه وقوع العلم لزم كون العلم وهو الحاصل من التواتر موقوفا على العلم وهو
التواتر وانه دور التواتر موقوفا على العلم على ما هو مقتضى قوله ومصداقه وقوع العلم لزم كون العلم وهو الحاصل من التواتر

موقوفا

موقوفا على العلم وهو الذي يحصل منه التواتر لان العلم موقوف على التواتر والتواتر موقوف على العلم والموقوف على الموقوف
على الشيء موقوف على ذلك الشيء قطعا فالعلم موقوف على العلم وانه دور صريح وحاصل جوابه ان العلم موقوف على نفس التواتر
والعلم بالتواتر موقوف على وقوع العلم من غير شبهة بمعنى ان وقوع العلم من غير شبهة يكون دليلا على التواتر فيلزم من العلم
بوقوع العلم من غير شبهة العلم بالتواتر على ما هو شأن الدليل من انه ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر فيكون الموقوف نفس
العلم الحاصل من التواتر والموقوف عليه هو العلم بالعلم بمعنى العلم الذي يكون دليلا على التواتر فيلزم من العلم بذلك العلم
العلم بالتواتر فالموقوف غير الموقوف عليه فلا دور فمراده من العلم بالعلم هو كون العلم من غير شبهة دليلا على التواتر فلا يرد
يلزم من العلم بذلك العلم العلم بالتواتر وليس مراده منه بعد التوجه والالتفات الى العلم حتى يرد عليه انه يلزم على هذا ان يكون
ان يكون العلم بالتواتر موقوفا على ملاحظة العلم ثانيا والتصديق بانه علم وليس كذلك فانه بمجرد حصول هذا العلم يحكم
العقل بتواتره على ما زعمه المحشي المحقق ثم تكلم في الجواب بما لا يرتضيه اولو الالباب على انه اذا كان ذلك العلم دليلا على
التواتر يحتاج الى ملاحظة قطعا تحقيقا للاستدلال فيتوقف العلم بالتواتر على ملاحظة ذلك العلم الذي كان دليلا مما لا
لا شك فيه مع ان العلم بالعلم بعد التوجه والالتفات قطعي الحصول على ما قالوا والذي يلوح من الايراد المذكور ان وقوع
العلم من غير شبهة يفيد العلم الضروري بالتواتر وليس كذلك ... اذ لا معنى للاستدلال بوقوع العلم على
تواتره على ما هو صريح كلامهم واما العلم الحاصل من التواتر فضروري عندنا ... صرح بذلك ايضا ... وجه اخر لدفعه
المذكور ايضا وهو ان العلم المستفاد من التواتر ضروري وهو الموقوف في تقرير المذكور والعلم بالتواتر الحاصل من ذلك العلم
نظري فحاصله ان التواتر الموقوف على العلم نظري فاذا عرفت هذا فلو قال في تقرير السؤال العلم موقوف على التواتر فكلما
العلم والعلم موقوف على التواتر فيلزم الدور في طرف الموقوف على العلم انما هو العلم بالتواتر والموقوف عليه انما هو نفس التواتر
في الموقوف غير الموقوف عليه لكان واضحا جدا لكن لاجل افادة الفائدة الزائدة وهي قوله وهكذا حال ... فقرر ما قرره
واما ما قيل من انه لو استفيد العلم القطعي حكم بتواتر الاخبار لزم هنالك دور انتهى ففيه ضعف من قولنا والذي يلوح
وهكذا حال كل معلول ظاهر ... فان نفس
ان القطعية المستفادة من التواتر ضرورية لا نظرية والعلم بتلك ...
العلة يفيد المعلول والعلم بالمعلول يفيد العلم بالعلة الخفية بمعنى انه اذا تحقق العلة تحقق المعلول واذا تحقق العلم بالمعلول تحقق
العلم بالعلة كما في الصانع مع العالم وحاصله ان وجود العلم بالمعلول الظاهر سبب للعلم بوجود العلة الخفية كما ان وجود
العلة سبب لوجود المعلول بلا لزوم دور هنالك فالاول برهان اني والثاني برهان لمي فلا دور هنالك وانما قيد العلة بالخفية
اذ لو كانت العلة ظاهرة يستفاد العلم بها بدون العلم بالمعلول كالنار المحسوس للدخان فلو استفيد العلم بها من العلم بالمعلول
ايضا لزم كون المعلوم معلوما فالحق ان العلم بالعلة الظاهرة لا يستفاد من العلم بالمعلول اذ المستفاد من العلم بالمعلول انما هو
العلم بكون الشيء علة له وقد فرضناه علة له ظاهرة فافاد المحشي المحقق من ان الاولى ترك قيد الظهور لان العلم بالمعلول يوجب العلم
بالعلة سواء كانت ظاهرة او خفية واستفادته من وجه آخر لا ينافيه ومنشؤه حمل ظهور العلة وخفائها على الظهور والخفاء في
وليس كذلك بل المراد هو الظهور والخفاء في علتيها فلا بد من التقييد اذ لو كانت العلة ظاهرة في عليتها لا يستفاد علمها
العلم بالمعلول والا لزم تحصيل الحاصل فان قلت حاصل هذا السؤال منع قوله بل ضابطه وقوع العلم من غير شبهة بدل على
بلوغه حد التواتر ومنعه منع قوله فاثبات التواتر به دور يعني لا يثبت بذلك العلم التواتر حتى يوجد هنا دور فيقال له ثبت ان
العرش ثم انقش وانما قلنا ذلك لان صرف هذا السؤال الى ما هو خارج عن جادة النقا الباحثة مما لا يرتضيه ذو الفطانة وسند
المنع ان العلم من غير شبهة تارة يحصل بالخبر المتواتر وتارة يحصل بخبر الرسول وتارة يحصل بالعقل فيكون معلولا اعم فلا
على العلة الى صحة ... التواتر اذ لا دلالة للعام على الخاص بخصوصه فيجوز ان يكون وقوع العلم بسبب آخر لا بسبب التواتر فلا يكون
دليلا عليه هذا حاصل ما نقل عنه عدم الدلالة اى عدم دلالة العام على الخاص عنده ما لم يعلم انتفاء سائر العلل وهاهنا
انتفاء سائر العلل معلوم الانتفاء لان العلم بوجود مكة مثلا لا يحتمل غير التواتر كذا نقل عنه فتأمل لعل وجهه ان العلم
بانتفاء سائر العلل ثم اذ يجوز ان يكون العلة الموجبة للعلم متحققة من غير ان يكون وجوده وانتفاؤه معلوما لنا وعدم العلم لا يدل
على عدم تحققه وقيل وجهه ان الايراد هاهنا عام فتخصيص الجواب بالامثلة المذكورة في المتن كما خصصه فيما نقل عنه لا يفيد

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT
This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

والحق ان الكلام ههنا انما هو في كون العلم من غير شبهة الحاصل من التواتر يدل عليه قول المصنف وهو الخبر الثابت على السنة
قوم الى آخر قوله ومصداقه وقوع العلم به من غير شبهة فلا كلام في دلالته على العلم الحاصل ههنا وفي انتفاء سائر العقلا
بالنظر الا هذا المقام قال الشارح العلامة الثاني ان العلم الحاصل به لا يقال له التعريف كيف وهو موقوف على ال
استحضار ان الخبر الدال عليه آحاد على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكل خبر هذا شأنه ذلك فهو
صادق وحكمه مطابق للواقع ولذا ذهب الكعبي وابو الحسين البصري من المعتزلة وامام الحرمين والغزالي الى انه نظري
لانا نقول الخبر اذا بلغ حد التواتر يعلم مضمونه قطعا من غير ملاحظة لصدق الخبر ولا معرفة بلوغه حد التواتر
بالفعل فضلا عن استحضار ذلك العلم منهما نعم يحصل عند العالم دليل يمكن ان يتوصل بالنظر فيه الى معرفتها
وهو حصول العلم القطعي فبذلك يتوسل الى القطعية الحكم المستفاد من التواتر ولا يمانع في ذلك بل الكلام في حصول العلم
الضروري من التواتر وذلك ضروري لا نظري كما اشرنا اليه ثم اقول كما ان العلم الحاصل به ضروري كذلك ايجابه
لما ظهر من هذين الوجهين ان العلم الحاصل به ضروري لكون ايجابه للعلم ضروريا وقد يكون كل من العلم والايجاب ح
نظريا كنتائج الشكل الرابع وقد يكون العلم نظريا والايجاب ضروريا كنتائج الشكل الاول ولا عكس واما ما قيل ا
من انه قد يكون بالعكس كما ان برهن الاشعري على ان موجد العلم الضروري فينا هو الحق كعلم الحرارة الذي هو ضروري
فان الايجاب هنا نظري والعلم ضروري فقد رد بان هذا غلط نشأ من عدم التفرقة بين الايجاد والايجاب ههنا
فان الايجاب ههنا اعني ايجاب علم الحرارة ضروري لكون موجبه هو الحس والايجاد اعني ايجاد علم الحرارة نظري ال
بمعنى ان العلم بان موجده هو الحق نظري فقوله في مقام الاستدلال فان الايجاب ههنا اه لبيان دعواه وهو
ان موجد العلم الضروري فينا هو الحق مبني على زعم اتحاد الايجاد والايجاب وقد عرفت الفرق ثم ان ما يشبه مثل
ب القائل من البرهان للاشعري جار في نتائج الشكل الاول فان ايجابها بالشكل ضروري والعلم بان موجدها هو ال
الحق نظري فيختلف الامر عند القائل فافهم وفي التلويح اه يعني وقع في التلويح ههنا واما خبر اليهود بقتل عيسى
وصلبه وتأبيد دين موسى صلى الله عليه وسلم فلا نسلم تواتره فوقع المنافاة بين الكلامين فوجه بعضهم في دفع المنافاة ان الكلام
ههنا بان الخبر بمعنى الاخبار واضافته الى النصارى اضافة المصدر الى مفعوله والفاعل محذوف وهو
اليهود واما في التلويح فالاضافة من اضافة المصدر الى الفاعل فيدفع المنافاة ثم هذا التوجيه بناء على عطف
اليهود ههنا على النصارى اذ يلزم ح اخبار اليهود اليهود وهو لغو فاحتيج الى التمحل في العطف وهو ان يقدر
في المعطوف لفظ الخبر بمعنى الاخبار مضافا الى لفظ اليهود ويكون الاضافة من اضافة المصدر الى الفاعل ويكون معطوفا
على خبر النصارى اذ لا يصح ح عطفه على النصارى كما لا يصح عطفه عليه بدون التقدير وانما لم يجعل عبارة التلويح
من اضافة المصدر الى المفعول حتى لا يحتاج الى التكلف في هذه العبارة لان لفظ اليهود ثابتا ما وقع في عبارة التلويح
كما نقلناه ثم لو جعل عبارة التلويح من اضافة المصدر الى المفعول لزم ان يكون النصارى مخبرين لليهود بتأبيد دين
موسى وهو غير واقع عقلا ثم لو وقع لفظ اليهود في التلويح ثانيا لا يمكن الارتكاب المذكور ههنا فيه مثل ما قررنا ههنا
وبهذا عرفت اختلال ما ذكره البعض ههنا من انه انما لم يجعل عبارة التلويح من اضافة المصدر الى المفعول من غير
تكلف في العبارة المذكورة ههنا لانه مخالف للقصة على زعم الموجه [illegible] على انه مخالف للقصة في نفس الامر لا على زعم
الموجه ان المتصدون لقتله عليه السلام هم اليهود على ما بين في الكتب والخبر [illegible] ايضا فلا معنى لاخبار النصارى لليهود
بقتله عليه السلام ثم لا يخفى عليك ان كون هذا التوجيه توهما انما هو بالنسبة الى جعل الاضافة في قوله خبر النصارى من اضافة
المصدر الى مفعوله حيث احتاج الى التمحل في المعطوف مع انه لا حاجة الى الجعل المذكور ولا الى التمحل لان النصارى واليهود مشتركان
في الاخبار بقتله فكلام الشيخ في كتابيه مما لا تدافع فيه واما كون الخبر ههنا بمعنى الاخبار فهو ثابت على كل حال سواء حمل الاضافة
على اضافة المصدر الى الفاعل او الى المفعول فقوله فتوهم منه انما هو بالنسبة الى قوله فاضافة الى المفعول لا بالنسبة الى
والقرينة على هذه الارادة تفريع قوله فاحتيج الى التمحل لانه انما يتفرع على قوله فاضافة الى آخره لا الى كون الخبر بمعنى الاخبار مع
الاضافة المذكورة اذ لو لم يكن الاضافة من اضافة المصدر الى مفعوله لم يحتج الى التمحل غايته ثبوت المنافاة بين الكلامين
ويمكن دفعه بطريق آخر غير الجعل والتمحل المذكورين وبما حررنا اندفع ما قاله المحشي المدقق من انه يفهم منه ان التوهم والتمحل

المذكوران

صلى الله عليه وسلم

مولانا صلاح الدين الرومي

٦٥

المذكورة بالنسبة الى كون الخبر بمعنى الاخبار والاضافة المذكورة فلمن الحق ان الخبر بمعنى الاخبار جزما لان الخبر بمعنى
المركب التام المحتمل للصدق والكذب لا يتعدى الى مفعول لا بنفسه ولا بحرف جر فههنا قد عدي اليه في الموضع
الوضعين والتمحل انما هو بالنسبة الى الاضافة الى الفاعل والمفعول هذا لكون النصارى اه هو اشارة الى دفع ا
المنافاة بين الكتابين بحيث لا يحتاج الى الجعل المذكور ولا الى التمحل بل الجعل المذكور توهم بحت بان النصارى مع اليهود
في اعتقاد القتل اي كونه مقتولا فالاخبار بقتله عليه السلام انما واقع منهما من اليهود والنصارى اما من اليهود فظا
وقد قال الله تعالى حكاية عنهم وقولهم انا قتلنا المسيح عيسى بن مريم رسول الله واما من النصارى فلان اعتقادهم المذكور
لا يظهر الا باخبارهم ضرورة انهم لو لم يخبروا عن قتله لما علم اعتقادهم المذكور فثبت ان الاشتراك في اعتقاد القتل
يستلزم الاتحاد الاشتراك في الاخبار من غير عكس اذ الاخبار بشيء لا يستلزم اعتقاده ولهذا السبب اشار صاحب الكشاف
الى انهم مشتركون في اعتقاد القتل واكتفى به ولم يصرح بالاخبار كما صرح به الامام في تفسيره وكذلك حيث قال وكذلك خبر ال
النصارى بقتله لم يثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم يسند الى اربعة منهم فنظر صاحب الكشاف ادق ومما قررنا اندفع ما قاله
المحشي المحقق من ان اشتراك النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل لا يستلزم الاشتراك في الاخبار عنه لجواز ان يكون
الاخبار مختصا باليهود والمشار اليه في الكشاف هو الاول نعم اذا ثبت ان بعض النصارى مع اليهود في اخبار القتل تم
المؤكدة في الكشف الكبير انتهى وقد نقلنا كلام الكشف وكشفنا الغطاء فلا حاجة الى التمحل بمعنى على تقدير
الاشتراك المذكور يكون كلام الشيخ في الكتابين من اضافة المصدر الى الفاعل ولا يكون عطف اليهود على
النصارى ههنا محتاجا الى التمحل في التقدير واما ما قيل من ان صاحب كتاب الملل والنحل قال كبار فرق النصارى
ثلثة الملكانية والنسطورية واليعقوبية والكل اجمعوا على ان عيسى قتل وصلب فمن غفل عنه زعم ان اضافة الخبر الى
النصارى اضافة الى السامع لا الى المخبر مع ان عطف اليهود يأباه فقد غفل عن مقصود الموجه او مقصوده من هذا
التوجيه ليس الا دفع المنافاة بين الكتابين فلذلك احتاج الى التمحل المذكور ولا يتم الامر الا بما حققه المحشي بل لم يبلغ
اصل المخبرين اه يعني اي تواترهم بل عدم تواتره ثابت اذ لم يبلغ اصل المخبرين بقتله حد التواتر [illegible] لان عدد المخبرين
بذلك اولا لم يتجاوز سبعة نفر والغالب انه لم يوجد العلم اليقيني باخبار السبعة وقد قيل انه ان المخبرين في الطبقة
الاولى كانوا تسعة نفر دخلوا على عيسى ففعلوا ما فعلوا ثم اختلفوا في قتله فقال بعضهم انه اله لا يصح قتله وقال بعضهم
قد قتل وصلب وقال بعضهم ان كان هذا عيسى فاين صاحبنا وان كان صاحبنا فاين عيسى وقال بعضهم الوجه وجه عيسى
والبدن بدن صاحبنا كذا في الكشاف في تفسير قوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم فعدم تحقق شرط التواتر
فظهر من هذا ان اخبارهم به انما هو عن شبهة كما اخبر عنه عز وجل وما قتلوه يقينا وبقوله وما قتلوه وما صلبوه ولكن ا
شبه لهم فثبت عدم شرط التواتر فثبت عدم التواتر قطعا واما ما قاله المحشي المحقق من ان اخبارهم لم يكن عن شبهة لهم بل
باعتقادهم حتى ينافي وقوع العلم بل عن امر محسوس لا شبهة لهم فيه على ما يدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم انا قتلنا المسيح نعم
مشاهدتهم ما كانت مطابقة لنفس الامر ولم يشترط في الخبر ان يكون عن امر ثابت في نفس الامر بل كونه في نفس الامر مستفادا منه
فكيف يشتبه لان قوله تعالى بعد قوله انا قتلنا المسيح وما قتلوه يقينا دليل على ان جزمهم في ذلك انما
هو على العناد لا في نفس الامر ولو في زعمهم لان الله تعالى اصدق القائلين اخبر عنهم بانهم ما قتلوه يقينا ولا معنى له الا انه لم
يحصل لهم اليقين بقتله للاختلاف الذي ذكرناه فالجزم المذكور لهم بقولهم انا قتلنا اه انما هو عنادي لا واقعي وحمل
قوله تعالى وما قتلوه يقينا على انهم ما قتلوه يقينا بل قتلوه ظنا لفساد المعنى فكلام لا يتصور فيه ذلك اذ القتل فعل
لا يجري فيه التفاوت فالحق ان قوله تعالى حكاية انا قتلنا المسيح لا يدل على ان اخبارهم عن امر محسوس لا شبهة لهم فيه
الله تعالى بعد هذه الآية وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم الا اتباع الظن هذا وايضا يمكن ان
ان يقال ان قوله تعالى انا قتلنا المسيح اه مقول قولهم على ما قال تعالى وقولهم انا قتلنا اه فيحتمل ان يكون معنى الآية والله اعلم
انهم يقولون انا قتلنا المسيح مع انه لا اعتقاد لهم في ذلك اذ لم يحصل العلم به عندهم حتى يعتقدوه بل قولهم قول عار عن
الاعتقاد وعلى كل تقدير يثبت الشبهة في اخبارهم فلا يشتبه الامر عليك وعرق اليهود تأبيد ما قيل قد انقطع في زمن
بخت نصر عامل لهراسف على بابل وجنوده قيل ان بخت نصر قتل اليهود في مشارق الارض ومغاربها

مولانا صلاح الدين الرومي

قيل قد ثبت بالنقل الصحيح

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

الامر بحرق وخرابه فتوفوا وخرب ايام

بناء على انهم حرفوا التورية وفقصوا فيها وزادوا وحرق التورية وخرب المسجد فالمخبرون بقتل عيسى ومن بعده دين بل قتل كبارهم وسبي صغارهم على ما نقله البيضاوي فالمخبرون منهم بقتل عيسى وتأبيد دين موسى لم يبلغوا حد التواتر في هذه الطبقة وان وصلوا في الطبقة الاولى لكنه غير مفيد اذ لا يظهر كونه متواتر الآحاد او وصل المخبرون حد التواتر في كل طبقة هذا وبالجملة اي بجمل كلام الشارح اعني قوله فتواتره ومجمل قولنا بل لم يبلغ اصل المخبرين بقتله حد التواتر ان تخلف وقوع العلم يدل على عدم تحقق اي التواتر فهذا الكلام في ذلك لان انتفاء اللازم وان كان اعم يستلزم انتفاء الملزوم فهذا الكلام في ذلك حقول لمجموع قولك وقول المحشي بل لم يبلغ اصل المخبرين بقتله حد التواتر فقط مع قطع النظر عن قوله وعرف اليهود اذ هو كلام وقع في البين لانه في ذلك لكلام انك فقط على ما وهم الساكتون ولانه في ذلك لقوله وعرف اليهود او فقط او مع قوله بل لم يبلغ اصلا على ما فهم المحشي المدقق واعترض عليه بانه لا يصلح في ذلك لما قبله وقد جعله في ذلك لم يبلغوا حد في اشارة اي في اثباته كله وربما المستعمل للتقليل او للتكثير اشارة الى ان مخالفة حالة الاجتماع لحالة الانفراد ليس كليا جاريا في جميع المواد بل قد تكون موافقة وقد تكون مخالفة فكون هذا القدر كاف في الجواب عن الايراد المذكور لانه معارضة والاستدلال على ان الخبر المتواتر لا يفيد العلم والجواب المذكور منع لمقدمة دليله اعني قوله وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين وقوله كذب كل واحد يوجب كذب المجموع وحاصله انا لا نسلم ذلك لانه موقوف على ان يكون حالة الاجتماع كحالة الانفراد وذا غير مسلم فيما يكون للهيئة الاجتماعية مدخل في حصول الشيء والظاهر ان ما نحن فيه من هذا القبيل والتحقيق اي تحقيق الجواب وحاصله ان اجتماع الاسباب الناقصة لان اجتماع الاسباب التامة على مسبب واحد ممتنع لتوارد الممتنع يقتضي قوة المسبب والخبر ههنا سبب للاعتقاد فاذا تعدد الخبر باعتبار تعدد المخبرين قوي الاعتقاد الى ان وصل الى درجة اليقين ضرورة ان كل خبر يفيد نوعا في الاعتقاد فكلما ازداد الخبر باعتبار تعدد المخبرين يزداد نوع في الاعتقاد الى ان يصل الى درجة اليقين فكل خبر في نفسه سبب ناقص والمجموع سبب تام للعلم لا يقال ان كان نوع الاعتقاد الحاصل من الخبر الثاني عين الاعتقاد الحاصل من الخبر الاول لزم اجتماع المثلين وهو محال بداهة بتحقق مرام وان كان غيره فلا دليل على ذلك بداهة لا فرق بين خبر وخبر والظاهر ان كل واحد يفيد الظن لانا نقول الاعتقاد الحاصل من الخبر الثاني غير الحاصل من الاول لانه يفيد ما لا يفيده الاول فكلما ازداد الخبر قوي الاعتقاد لا يقال ان كان الاعتقاد الحاصل من الخبر الاول زائلا عند حصول الثاني فلا دليل على ذلك وان لم يكن زائلا يلزم اجتماع الظن مع اليقين لانا نقول نختار الاول والبداهة المذكورة بداهة وهمية لا عقلية كما قالوا في حصول الشيء العديم في بيت واحد بان ضياء الشمع الاول يزول عند ظهور الشمع الثاني وهكذا والبداهة المقتضية لعدم زوالها بداهة وهمية لا عقلية فان قلت فعلى ما حققت كان حصول اليقين من الخبر الاخير الذي حصل عنده اليقين فلا حاجة الى سائر الخبر بالعدد الذي تعدد باعتبار المخبرين قلت حصول اليقين من الخبر الاخير انما هو بسبب الاخبار السابقة عليه ضرورة انه لو لم يكن ههنا الا هذا الخبر لا يحصل اليقين وبهذا انقطعت تشترك كل منهما سبب ناقصا والمجموع سببا تاما وهكذا الامر في نظائره والتحقيق ان الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بها فيه هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث هو مجموع وانها غير معتبرة في كل موضع لا يحصل بها فيه تلك الهيئة ويكون الحكم منوطا بكل واحد شيئا فشيئا لا بالمجموع وكثرة المخبرين من الاول لانها دليل قوة تاثير الخبر فهي راجعة الى القوة فصح ان المجموع يفيد القوة قطعا هكذا حقق المقام وقد غفل عنه اقوام بعد اقوام ولنا نبذ بهذا البحث في تعليقاتنا على الحواشي الفتحية التهذيبية وامام هم الكذب جواب سؤال مقدر كانه قيل كيف يكون الخبر المتواتر سببا للعلم مع ابهام كل خبر للكذب بناء على ان كل خبر يحتمل الصدق والكذب فلكل خبر طريقان فيكون ان الطريق الخبر السابق فكما ان كل خبر يحتمل الكذب كذلك الاخبار بهذا الخبر يحتمل الكذب فلا يحصل قوة المسبب المقتضية الى العلم اصلا فاجاب بانه لا مدخل للخبر في ابهام الكذب بل هو احتمال عقلي بل الخبر موجب الصدق لان قولنا زيد قائم يدل على ثبوت القيام لزيد ضرورة انه موضوع له لكن لما جاز تخلف المدلولات الوضعية عن دوالها لعدم العلاقة العقلية احتمل عند العقل ان لا يكون مدلوله محققا فلا يكون صادقا فكما كان الكذب في مدلول الخبر احتمالا عقليا كما قررناه كذلك الكذب في الخبر

بمعنى

بمعنى الاخبار احتمال عقلي اذ الظاهر من حال المخبر صدقه لا كذبه وحينئذ فاحتمال الكذب بهذا المعنى في خبر كل واحد لا يوجب كذب المجموع وبهذا التحقيق اندفع ما قاله المحشي المدقق على قوله ولذا قيل مدلول الخبر هو الصدق من ان هذا لا يلائم جعل الخبر بمعنى الاخبار على ما لا يخفى وان غفل عن هذا التقرير والاندفاع المذكور الفاضل السالكوتي على ان ما قيل من ان الكذب احتمال في مدلول الخبر احتمال عقلي بل الصدق مدلوله هو الصدق وكذا ما قيل من ان الخبر يحتمل الصدق والكذب انما هو بالنظر الى حال قائله لا الى مدلوله فان الالفاظ وان كانت دلالتها على معانيها وضعية لا عقلية لكن الكلام بالنظر الى العالم بالوضع فقولنا زيد قائم بالنظر الى العالم بالوضع يدل على ثبوت القيام لزيد قطعيا قطعا وقد برهن في الكتب الكلامية على ان الالفاظ قد تفيد اليقين بمدلولاتها لكن حال القائل لا يخلو عن شوب كذب فلذا قيل ان الخبر ما يحتمل الصدق والكذب وان كان الثاني احتمالا عقليا بناء على ان الظن بالقائل هو الصدق ليس الا قال الشارح العلامة كالشمنية بضم السين وفتح الميم قوم من عبدة الاوثان يقولون بالتناسخ وينكرون حصول العلم بغير الحواس نسبوا الى سومنات اسم صنم معروف وقصته معروفة والبراهمة جمع من الهند ينكرون البعثة اصحاب برهام الهندي وقد يوجد في بعض الكتب نسبة السمنية والبراهمة الى برهم وهما اسمان لاكبر اصنامهما كذا قيل قال الشارح العلامة والرسول انسان بعثه الله الى الخلق لتبليغ الاحكام اقول في قوله والرسول انسان اشارة الى ان الرسول لا يكون الا انسانا كما ان النبي لا يكون الا انسانا اتفاقا والظاهر ان مراده ان الرسول المراد ههنا لا يكون الا من الانسان والا فاطلاق الرسول على الملك مما لا شك فيه قال الله تعالى جاعل الملائكة رسلا اولي اجنحة مثنى وقد صرح القوم بان رسل البشر افضل من رسل الملائكة فاطلقوا الرسل على الملائكة لكن الظاهر ان اطلاق الرسول على الملك بالمعنى اللغوي لا بالمعنى الشرعي وقد جوز ابو منصور الماتريدي في قوله تعالى جاعل الملائكة رسلا اولي اجنحة كون الملك المبلغ الى قومه رسولا بالمعنى الشرعي لا بالمعنى اللغوي على ان ذلك ان يقول المتبادر من الآية كونه بالمعنى اللغوي لا المعنى الاصطلاحي فالرسول في الاصطلاح لا يكون الا من الانسان كما ان النبي لا يكون الا منه اتفاقا وبالجملة فسواء جوزنا كون الرسول اعم من النبي كما جوزه الشيخ ابو منصور او لم يجوز يراد منه ههنا الانسان لانه هو المؤيد بالمعجزة فانه نعم ههنا ان يكون بينهما عموم من وجه بل الظاهر انه نفاه مطلقا كما هو المستفاد من نصابه ثم البعث في الحقيقة ارسال من موضع الى آخر ولا يوجد في جميع المواد كما في بعثه نبينا عليه السلام وان وجد في البعض كبعث موسى عليه السلام من طور الى مصر والخلق بمعنى المخلوق الشامل للواحد والكثير بطانفة او العام للثقلين واللام للعهد الذهني وهو لام الجر في قوله لتبليغ الاحكام متعلق بالبعث الذي هو فعل الله تعالى حقيقة فلا يكون لام الغرض عند الاشاعرة النافين لتعليل افعال الله تعالى بالاغراض ومنهم الشارح بل لام العاقبة على سبيل الاستعارة التبعية حيث شبه ترتب فائدة التبليغ على البعث بترتب الغرض على فعل فذكر اللام الموضوعة للثاني في الاول كما اشار اليه البيضاوي في قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون هذا فجعل الشارح التبليغ في شرح المقاصد النبي مرادفا للرسول وفسرهما بانسان بعثه الله تعالى لتبليغ ما اوحي اليه لكن لما دل لفظ الكتاب على الفرق بينهما حيث قال عز من قائل وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي وتشهد به الحديث على ما روي انه سئل عن عدد الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا فقيل فكم الرسول منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر جما غفيرا اشار ههنا الى الفرق بينهما بما ذكره البيضاوي من ان الرسول من بعثه الله تعالى بشريعة مجددة يدعو الناس اليها والنبي يعمه ومن بعثه لتقرير شرع سابق كانبياء بني اسرائيل لكنه لما كان مخالفا لما ذكره في قوله تعالى في حق اسمعيل وكان رسولا نبيا فانه يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب شريعة فان اولاد ابراهيم كانوا على شريعته اشار الى فرق آخر ذكره صاحب الكشاف من ان الرسول من الانبياء من جمع الى المعجزة الكتاب المنزل عليه والنبي غير الرسول من لم ينزل عليه كتاب وانما امر ان يدعو الى شريعة من قبله وقد اشار اليه ههنا بقوله ايضا بقوله وقد يشترط فيه الكتاب ثم رمز الى ضعفه لما قال فانه يخالف ما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب لما روي عن ابي ذر رضي الله عنه انه سأل رسول الله كم انزل الله من كتاب قال مائة واربعة كتب منها على آدم عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى اخنوخ وهو ادريس ثلاثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف والتورية والانجيل والزبور والفرقان انتهى فقد اشار بهذا الى ان قوله تعالى فان كل نبي ... اعم مرتبط بكلا الوضعين اعني قوله انسان بعثه الله الى الخلق لتبليغ الاحكام وقوله وقد يشترط فيه الكتاب والمراد ان كان

[illegible marginal notes]

وهو المعنى بالمجموع وهو الرسول في اللغة واما الرسول في النبي فلا حاجة الى التأييد بالمعجزة

مولانا عصام

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

ههنا باعتبار النبي من الرسول لكنه متردد في انه هل يشترط في الرسول الكتاب كما اشار اليه صاحب الكشاف فسواء يشترط في الكتاب
اولا فهو اخص مطلقا من النبي ومقصوده بهذا هو التعريض للمولى الخيالي حيث حمل قول الشارح اولا اعني قوله بعثه الله لتبليغ
الاحكام على المساواة بين الرسول والنبي وحمل قوله وقد يشترط الى بيان اخصية النبي من الرسول وقصر قوله بخلاف النبي فانه
اعم على قوله وقد يشترط بكتابه ثم نقل اشتراط الشرع الجديد عن الشرط المشار اليه ومبنى النزاع هو انه قوله لتبليغ الاحكام
هل هو مساو لقوله في شرح المقاصد ههنا لتبليغ ما اوحي اليه كما هو مذاق الفاضل المحشي او هو اعم منه اشار الى الشرع
الجديد على ما هو مذاق القائل حيث قال فيما نقل عنه فان قوله بعثه الله لتبليغ الاحكام ظاهر في اشتراط الشريعة المتجددة و
لا اضطرار في العدول عنه ولهذا المراد انتهى قال في شرح المقاصد لتبليغ ما اوحي اليه والحق مع الفاضل المحشي لانه لا فرق بين
تبليغ ما اوحي اليه وبين تبليغ الاحكام اذ الظاهر ان كلمة ما عبارة عن الاوامر والنواهي فان كان احدهما ظاهرا في اشتراط الشرع
الجديد كان الاخر ظاهرا فيه ايضا [illegible] على انه كثير من افراد الاسماعيل صرح به المحشي وكانبياء بني اسرائيل
حيث لم يكن لهم شرع جديد مع انه فيهم رسل كثيرة فالحق ان الشارح اشار الى المساواة اولا ثم اشار الى التعميم هذا ثم اقول
اعترض المحقق الدواني على قوله لتبليغ الاحكام بان هذا لا يشمل من اوحي اليه لكمالية نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره
كما قيل في حق زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا ان يتكلف انتهى وجه التكلف كما نقل عنه هنالك حيث قال بان يجعل التعريف على
معنى حد ذلك الغير عن الثلاث او بالاعتبار فزيد من حيث انه اوحي اليه مغاير له من حيث انه عمل به فيقال الاولى في التقرير
ان يقول فزيد من حيث نفسه المطمئنة مبعوث ومبلغ ومن حيث نفسه الامارة مبعوث ومبلغ اليه وعلى هذا يتصور
تبليغ شخص الى نفسه بلا مرية وقد اجيب عنه بمنع كون زيد نبيا ولو سلم فلا نسلم عدم صدق التعريف عليه وقد روي عنه
عليه السلام انه قال هلموا ايها الناس الي فانه لم يبق على دين خليل ابراهيم عليه السلام غيري فكان مبلغا الى غيره والكل منظور فيه
اما الاول والثاني فلان الكل مامور باصلاح النفس وتكميلها علما وعملا فيلزم ان يكون الكل انبياء وهو صحيح على انه يلزم
مرسل بعينه مع انه لم ينقل عن احد انه رسول واما الثالث فلان قوله هلموا الي ان لا يدل على انه مبعوث الى غيره اذ قد روي
في صحيح البخاري وخرج الى اطراف البلاد وتفحص من اليهود والنصارى ليتهود او يتنصر فاجابوا بان الشخص لا يكون يهوديا
او نصرانيا الا بان ياخذ حصته من غضب الله لكون كتبهم محرفة فاوصوا بانه لا يفارق عن دين العرب الخليل ابراهيم عليه السلام
فلما رجع قال هذا الكلام فلو كان مبعوثا الى غيره لما طلب التهود والتنصر على ان مثل هذا الكلام متبادر في النصح تقتضيه
الجبلة والحق ان السكوت عن هذه المناقشة في هذا المقام اولى من ايرادها وان صدرت عن الاعلام   ولو بالنسبة الى قوم اخرين
دفع لما قيل من انه يخرج عن التعريف انبياء بني اسرائيل لان التبليغ حصل بموسى عليه السلام وما عداه انما بعثوا لتقرير
دين موسى عليه السلام وكيوشع عليه السلام لا لتبليغ الاحكام وحاصل الدفع انهم وان لم يكونوا مبلغين بالنسبة الى القوم الذين
بلغ اليهم الاول لكنهم مبلغون بالنسبة الى غيرهم ممن خوطبوا من اقوامهم الخاصة بهم وهذا حاصل ما نقل عنه منها ما
اورد على ظاهر التعريف النقض ببعض الانبياء كيوشع عليه السلام امر بتقرير شرع من قبله فهو لم يبعث للتبليغ لانه حصل
ممن قبله فاجاب بقوله ولو بالنسبة الى قوم اخرين انتهى وبالجملة فالتبليغ في هذه الصورة وان لم يوجد بالنسبة الى من هو
معاصر ممن بلغ اليهم الاول لكنه يوجد بالنسبة الى المعاصرين ممن لم يبلغ اليهم الاول وان كان التبليغ متساويا في افادة
ما لم يعلم من الحقائق الالهية وبهذا اندفع ما قاله المحشي المدقق من ان المبعوث اليهم الثاني ان كانوا لم يبلغهم
الاحكام قبل البعثة فلا يتوجه ذلك الايراد وان كانوا قد بلغتهم فلا فائدة في البعثة اليهم للتبليغ الى اخرين وان كانوا
[illegible] فينبغي ان يقال في التعريف من بعثه الله الى الخلق لتبليغ الاحكام الى من لم تبلغ اليهم انتهى ووجه الاندفاع ظاهر مما
قررناه بقولنا وبالجملة الى اخره فافهم   وبهذا المعنى يساوي النبي وقد اختاره في شرح المقاصد حيث قال فيه النبي انسان
بعثه الله لتبليغ ما اوحي اليه وكذا الرسول انتهى وقد بينا انه لا فرق بين قوله لتبليغ الاحكام ههنا وبين قوله هناك
لتبليغ ما اوحي اليه وان نازع فيه بعض الافاضل   لكن الجمهور على انه اعم او التفصيل انهم اختلفوا في الفرق بين الرسول
والنبي فقال بعضهم انهما متساويان وانه كل نبي رسول وبالعكس كل رسول نبي ولا فرق بينهما الا بحسب المفهوم فانه من حيث
كونه مرسلا من طرف الله الى الخلق يسمى بالرسول ومن حيث كونه منبئا للخلق الاحكام يسمى بالنبي وهذا مذهب جمهور

المعتزلة

المعتزلة واليه ذهب [illegible] وقال بعضهم ان النبي اعم لان الرسول اما صاحب كتاب او شريعة متجددة بخلاف النبي كما
بينه المحشي وهذا مذهب اهل السنة والجماعة وقد ذكره صاحب الكشاف ولا يخفى ان اشتراط نزول الكتاب يستلزم
اشتراط الشريعة المتجددة وان لم ينعكس وان قيل بان الزبور عبارة عن امثال وضروب وحكم وقد قال في شرح المقاصد
في قوم بعض المعتزلة ان الرسول صاحب الوحي بواسطة الملك والنبي هو المخبر عن الله تعالى بكتاب او الهام او تنبيه في
منامه ولا يخفى انه وجه اخر لاخصية الرسول من النبي وقال بعضهم ان الرسول اعم وفسره بانه انسان او ملك مبعوث
بخلاف النبي فانه مختص بالانسان والظاهر ان مراده ان الرسول اعم مطلقا من النبي وقال بعضهم بالعموم والخصوص من وجه
بينهما وقد جوز الشيخ ابو منصور الماتريدي في قوله تعالى جاعل الملائكة رسلا [illegible]   ويؤيده قوله تعالى وما ارسلناه
وجه التاييد ان العطف يدل على المغايرة فاما ان يكون الرسول مباينا للنبي او مساويا او اخص او اعم لا جائز ان
ان يكون مباينا لاجتماعهما في بعض المواد كما قال الله تعالى في حق كل من موسى واسماعيل عليهما السلام وكان رسولا نبيا
ولا ان يكون مساويا او اعم لان نفي احد المتساويين وكذا الاعم يستلزم نفي المساوي الاخر او الاخص فلم يحتج الى ذكر النبي
بعد نفيه فتعين ان يكون اخص قال المحشي المحقق وفيه بحث اذ يجوز ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ولم يلزم بطلانه
مما سبق وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون ذكره للاهتمام بنفي الامرين الا تحقق الخاص يستلزم تحقق العام مع انه ذكر اسم
النبي بعد الرسول في قوله تعالى واذكر في الكتاب موسى انه كان مخلصا وكان رسولا نبيا ولهذا قال ويؤيد دون ويدل عليه
انتهى واقول من جوز ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه انما جوزه لتحقق الرسول في الملك دون النبي اذ هو مختص
بالانسان وان كان النبي في الانسان اعم من الرسول فلا احتمال في الاية لان يكون بينهما هذا العموم لان سوق الاية يدل قطعا
على انهما في حق اشخاص الانبياء من الانسان ثم ان قياس صورة النفي على صورة الاثبات قياس مع الفارق والسر فيه
ان في الاثبات [illegible] تصريح الوصف الزائد ولا يخفى منفعته بخلاف النفي على انه يحتمل ان يكون ذكر النبي بعد الرسول
في الاية المذكورة لكون النبي اخص من الرسول ولا يخفى ذكر منفعة الخاص بعد العام واما ذكر العام المنفي بعد العام المنفي
فلا فائدة له ولك ان تعبر التاييد انما هو لكون الاية قاصرة في الدلالة على المدعى لان الاية انما هي في حق البشر والظاهر
ان المدعى عام   وقد دل الحديث اه تاييد [illegible] ايضا على كون النبي اعم من الرسول وهو ما روي ان النبي عليه السلام
سئل عن عدد الانبياء فقال مائة واربعة وعشرون الفا وقيل فكم الرسل منهم فقال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا كذا
في تفسير البيضاوي وهذا لا يدل على المدعى وما كان افراده اكثر فهو اعم مطلقا وهذا ايضا لا يدل على المدعى لجواز
ان يكون السؤال والجواب عن عدد الرسل منهم لا عن عدد مطلق الرسل بل ذلك صريح في الحديث   فاشترط
اي اذا كان النبي اعم فاختلفوا في بيان الاعمية فقال بعضهم الكتاب شرط في الرسول بخلاف النبي فانه يجوز ان
ان يكون بالوحي وبالالهام وبالتنبيه في المنام   واعترض عليه بان الرسل ثلثمائة وثلثة عشر وقد ثبت بانه اتفقوا
والكتب اربعة اه نقل عنه [illegible] قطب الدين الحنفي [illegible] اعلم ان الكتب المنزلة
من السماء على الرسل مائة واربعة عشر منها على شيث عليه السلام وثلثون منها على ادريس عليه السلام وعشرة منها
منها على ابراهيم عليه السلام والزبور منها على داود والتورية على موسى عليه السلام والانجيل على عيسى عليه السلام
والقران منها على محمد صلى الله عليه وسلم وقد روينا حديثا مصرحا بذلك عن ابي ذر رضي الله عنه على ما نقلناه في تحقيق كلام
الشـ   اللهم الا ان يقال اه قال الفاضل السالكوتي هذا هو المشهور وقد ذكره الشريف في شرح المواقف حيث قال فيه
ويشترط في الرسول ان يكون معه كتاب سواء انزل عليه او على من قبله لكي يكون عاملا بالكتاب وفيه ضعف اذ لا
اذ لا يساعده النقل ومجرد الاحتمال لا يكفي ولذا ذكره بالتمريض انتهى ومن وجوه ضعفه ان يزيد عدد الرسل على ثلثمائة وثلثة
عشر لان اكثر بني اسرائيل عاملون بتورية موسى ثم ان هذا الكلام الشريف مناف لما صرح به في شرح ديباجة
المواقف حيث قال فيه والرسول نبي معه كتاب والنبي غير الرسول من لا كتاب معه بل امر بمتابعة
شرع من قبله كيوشع مثلا مع انه لا شك ان مع يوشع كتاب التورية الذي نزل على موسى الا ان يقال هذا الكلام لتحقيق الفرق
بين الرسول وبين النبي واما الفرق الاول فمذكور احتمالا لا تحقيقا فيرد عليه الاعتراض المذكور للمحشي ويحتاج الى الجواب
فلذا اجاب ثانيا وان كان بعيدا ايضا   ويمكن ان يقال اه اي يمكن ان يجاب عن الاعتراض المذكور مع اشتراط
النزول بانه يجوز ان يتكرر النزول كما تكرر نزول الفاتحة فانه نزل مرة بمكة ومرة بالمدينة ولذا تسمى بالسبع المثاني

This file was downloaded from QuranicThought.com

قوله فيه ايضا ما سبق من ان مجرد الاحتمال غير كاف في باب الرواية وفيه انه لا يبعد في امثال هذه الاحتمالات لاجل
الجمع بين الروايات فافهم وتخصيص بعض الصحف او جواب عن سؤال مقدر وهو انه يقال لو لم يشترط النزول
عليه كما في الجواب الاول او تكرر نزول الكتب كما في الثاني لما خصص بعض الكتب ببعض الانبياء مع ان الروايات ناطقة
بهذا التخصيص وحاصل الجواب ان صحة هذه الروايات غير معلومة وعلى تقدير صحتها فالتخصيص لنزولها عليه
اولا واشترط بعضهم الشرع الجديد عطف على قوله فاشترط بعضهم او يعني ان بعضهم في الرسول الشرع الجديد
وقالوا انه صاحب شريعة متجددة بخلاف النبي فانه قد يكون مقررا لشريعة من قبله والحظ ان من كان له شرع جديد
لا يلزم ان يكون له كتاب وان كان اشتراط نزول الكتاب يستلزم تجدد الشريعة فظهر ان الاشتراط الاول اجمع من
الثاني وان قيل بان الزبور ليس فيه الاحكام وامثال ومواعظ وان صح هذا فبين الشرطين يكون عموما وخصوصا من
وجه ورد على الاشتراط والظاهر انه مولانا حضر بيك رحمه الله بان اسمعيل كان من الرسل كما قال الله تعالى في حقه
وكان رسولا نبيا مع انه لا شرع له جديدا لان اولاد ابراهيم عليهم السلام كانوا على شريعته كما صرح به القاضي في تفسير قوله تعالى وكان رسولا
نبيا حيث قال فيه يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب شريعة جديدة لان اولاد ابراهيم كانوا على شريعته
هذا لكن فيه ان كلام القاضي يحتمل فان انبياء بني اسرائيل كانوا من اولاد ابراهيم ايضا الا ان يقال مراده فان اولاد
ابراهيم من هاجر رضي الله ولا يخفى انه خلاف الظاهر جدا او يقال اولاده من غير واسطة والا لانتقض بنبينا صلى الله عليه
وسلم ايضا فينحصر الخبر الصادق في نوعيه اذ لو خص الرسول يكون خبر النبي خارجا اذ ليس بمتواتر ولا خبر الرسول
ولعل الرد ما قال بعض الافاضل في قوله وقد يشترط اشار بكلمة قد الى ان المراد بالرسول هنا النبي مطلقا وهو المؤيد
بالمعجزة كما يدل عليه اطلاق المتن اذ لو اريد به من له كتاب لخرج خبر من لا كتاب له عن اسباب العلم وهو بعيد وقد نقل
فيما نقل عنه هنا واقول بل اختار المساواة هنا كما في شرح المقاصد لان الفرق بالاخصية والاعمية كما حققه المحقق
فالاولى ما اختاره في شرح المقاصد من المساواة فالمناسب هو التطبيق بين الكلامين في الكتابين فليتأمل
ويمكن ان اي على تقدير اخصية الرسول من النبي يمكن ان يعتبر الحصر في النوعين بالنسبة الى هذه الامة اعني المتواتر
وخبر الرسول وان كان الخبر الصادق بالنسبة الى ما عدا هذه الامة منحصرا في تلك اقسام ثالثها خبر النبي غير الرسول
فعلى هذا ينبغي ان يخصص الخلق في قوله واسباب العلم للخلق لهذه الامة مع ان الظاهر خلافه الا ان يقال
… لا يقتضي تخصيص الاقسام … بمعونة المقام لا ينافي عموم القسم في حد ذاته
لكنه ضعيف قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبي وهو الذي يدعي النبوة وليس بنبي وحاصله ان تعريف المعجزة
غير مانع لدخول هذا السحر فيه اذ يصدق عليه انه امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من يدعي النبوة
وليس بمعجزة قطعا بل مكر من الله وهذا الايراد على تقدير كون السحر من الخوارق والا فلو بني الكلام على انه ليس من
الخوارق لا يرد الايراد قطعا فلم يدخل يكون قوله سحر المتنبي عاما لما كان بمباشرة الاسباب اولا على تقدير وجود
وجودهما فاندفع ما قال المحشي المحقق من ان الاولى ان يقول يدخل فيه خارق المتنبي ليدخل فيه الخارق الذي يظهر
على يد الكاذب على وفق ما ادعاه بدون مباشرة الاسباب بخلاف السحر فانه بمباشرة الاسباب انتهى فعلى هذا
في اصل قوله والجواب ان السحر ليس من الخوارق لانه بمباشرة الاسباب او ان ما صدر عن المتنبي من غير مباشرة الاسباب
غير محقق قطعا فلا نقض به وان ما صدر عنه بمباشرة الاسباب ليس من الخوارق وان زعموا انها منها فعلى هذا
يحصل كمال الامتزاج بين الاجوبة وبهذا التحقيق اندفع ما اورده السيالكوتي ايضا على قوله والجواب ان السحر فان
هذا الجواب لا يدفع النقض بالخارق الذي يظهر على يد المتنبي بدون مباشرة الاسباب فلا بد من الالتجاء الى الجواب
الاول من انه لا يظهر على يده حين ادعى النبوة ولذا اهمل القوم هذا الجواب لانهم لم يتفطنوا لعدم كون السحر من الخوارق
بل الاظهر ان مرادهم من سحر المتنبي مطلق الخارق الذي يظهر على يده ولو مجازا انتهى فانظر كيف اعترف الحق
اخرا ولو اعترف به اولا لما اورد عليه قوله سابقا والاولى لكن هذه الارادة لا تتم ههنا الا بما اشرنا اليه فخلاصته وجوه
جحد وقد غفل عنه ثم ان قوله لانهم لم يتفطنوا لعدم كون السحر عجيب بل عدم التفطن منهم واقع بل كثير من الناظرين منهم
مولانا … تابع المحشي في تحقيقه المذكور كما سيظهر فاتقن هذا التقرير فانه نفيس واجيب بانه تعالى لا يخلق اه حاصله

منع صدق

منع صدق التعريف عليه بان يقال ان خلق الامر الخارق على وفق ما على طريق قصد اظهار صدقه في دعواه بان يكون موا
موافقا لدعواه على يد الكاذب في دعوى الرسالة ممتنع من الله بل الله تعالى … لا يخلق مثل هذا الخارق لانه فعل
خلقه لاظهار صدق النبي فلو اظهره على يد الكاذب يكون تصديقا له وهو محال على الله تعالى واليه اشار صاحب المواقف
حيث قال وان بلغ السحر حد الاعجاز فانما يكون دون دعوى النبوة والتحدي فظاهر انه لا التباس له بالمعجزة
او يكون معه فلا بد من احد امور ان لا يخلقه الله على يده او لا يخلق فينا العلم بصدقه او يقدر غيره على معارضته
والا كان تصديقا للكاذب وانه محال على الله سبحانه لكونه كاذبا انتهى وبالجملة فظهور الخارق فعل الله تعالى بلا واسطة
سواء قلنا باشتراط عدم كونه مقدورا للنبي كما شرطه قوم او قلنا بعدم الاشتراط المذكور لان التصديق فيه لا يحصل
بما هو ليس من قبله فيخلقه على يد الصادق اظهارا لصدقه ولا يخلقه على يد الكاذب لاستحالة تصديقه على الله تعالى ثم ان
خلقه تعالى ذلك الفعل بلا واسطة مبني على ان لا مؤثر في الوجود الا الله فالمعجزة لا يكون الا فعلا له لا للمدعي كذا في المواقف
لكنه لا يضر في كون سائر الممكنات ايضا مستندة اليه اولا وبالذات على ما هو عند الاشاعرة اذ الاشاعرة وان قالوا
بذلك لكنهم ما انكروا الكسب من العباد بخلاف ما نحن فيه اذ ليس فيه للعبد مدخل اصلا والا لامكن ظهوره من ال
الكاذب وهو محال وبهذا ظهر فساد ما قيل من ان هذا مبني على ان جميع الممكنات صادرة بارادة الواجب من غير واسطة
فان تم تم والا فلا وانما قيد الكاذب بكونه في دعوى الرسالة لانه … يجوز ظهور الخارق الموافق على يد مدعي الالوهية
لانه لا يوجب تصديق الكاذب لان حاله مكذب لمقاله فلا التباس له بالمعجزة قطعا وههنا اما ما قاله المحشي المحقق في
الرد انه يرد عليه الاهانة وهو ان يظهر امر خارق للعادة على يد المتنبي على خلاف ما ادعاه لانه خارق للعادة قصد به
اظهار صدقه وليس بممتنع ظهوره بل واقع على ما قيل في حق مسيلمة الكذاب انه دعا لاعور فصار اعمى الصحيح عوراء
فلا بد من قيد على وفق ما ادعاه فليس بشيء لانه ما قصد ههنا اظهار صدقه اذ الصورة المذكورة لا تدل على صدقه قطعا
فالحق ان الموافقة للدعوى ملحوظة في قوله قصد به اظهار صدقه كما اشرنا اليه وهو المستفاد من المواقف ايضا على
ان خلق الخارق في يد الكاذب على طريق انها قصد اظهار صدقه في حيز المنع ولا نقض بالفرضيات وبهذا نقضت خلل
ما قاله في الجواب عنه حيث قال الا ان يقال المراد بالقصد ارادة الفاعل وهو الله تعالى اما لانه لا فاعل غيره تعالى او لانه يشترط
في المعجزة ان يكون فعله تعالى انتهى اذ لا احتمال للقصد في التعريف غير ما ذكرنا كما معنى التضعيف مع ان جوابه يوهم ان يكون
الفعل المذكور في المادة الاعورية فعل الله تعالى ولا يشك عاقل في انه فعل الله تعالى ولا نقض بالفرضيات من تتمة ال
الجواب بمعنى ان مجرد جواز ظهور الخارق على يد المتنبي لا يصير نقضا لتعريف المعجزة اذ لا بد في النقض من تحقق مادة
النقض وخلق الخارق على يد الكاذب … وان كان ممكنا عقلا لكنه معلوم انتفاؤه عادة
لاستلزامه المحال على الله لا يقال انهم جعلوا تعريفات الدلالات الثلاث منقوضة بالمادة المفروضة وهي لفظ الشمس الموضوع
للجرم والضوء وللمجموع منهما لانا نقول تلك المادة وان كانت مفروضة لكن لا يلزم من فرض وقوعها محال وههنا ليس كذلك
لما اشرنا اليه فالمراد من … بالفرضيات ههنا الفرضيات التي يلزم من وقوعها محال هذا وايضا اه
جواب ثان انتهى الى الاخراج بهذا القول يعني لو فرض صدور الخارق على يد الكاذب المتنبي فهو خارج عن التعريف بقوله
قصد به اظهار صدقه لان اظهار الصدق فرع وجوده ولا صدق في مادة المتنبي … فلا يوجد اظهاره
فلا يكون الخارق الظاهر على يد المتنبي معجزة فان قلت فعلى هذا يقع الالتباس بين المعجزة وسحر المتنبي لان كلا منهما
امر خارق للعادة ظهر على يد مدعي النبوة والاطلاع على انه قصد باحدهما الصدق دون الاخر مشكل فيفوت ما هو
الحكمة في اظهار المعجزة اعني امتياز النبي عن غيره قلت قد نقلنا عن صاحب المواقف ان الله تعالى لا يخلق فينا العلم بصدق
او انه يقدر غيره على معارضته والا لكان تصديقا منه للكاذب وهو محال فالمعجزة اذ لا يقدر غيره على معارضته
ثم يخلق الله فينا العلم بصدقه بطريق جري العادة بسبب عجز الغير عن معارضته عند التحدي فظهر فساد ما قيل من ان هذا
الفرق صحيح لكن لا يفيد غرضنا لان الغرض بيان طرق معرفة النبوة وهو لا يحصل فان من ادعى النبوة واظهر على يده ال
الخارق لا يعلم هنا ان هذا الخارق معجزة ما لم يعلم ان تلك الدعوى صادقة على التقدير والحال ان صدقها انما يعلم

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
The Prince Ghazi Trust for Quranic Thought

من المعجز فيلزم الدور انتهى لان العلم بان هذا الخارق معجزة انما يتوقف على العلم بالعجز عن اتيان مثله عند التحدي كما
كما اشار اليه في المواقف لا على العلم بان تلك الدعوى صادقة على التقدير المذكور حتى يلزم الدور اذا توقف صدق
تلك الدعوى على العلم بالمعجزة هكذا ينبغي ان يقرر هذا المقام فجعل المرجع في معرفة اي المعجزة الدفوع العلم الضروري
بصدق المدعي للمشاهدات للمسترشد ولا دور في ذلك اذ ذلك العلم مستفاد من نفس المعجزة والعلم باعجازها مستفاد
من افادتها العلم وذلك العلم بذاتها على ما مر في بحث افادة التواتر العلم فافهم والحق اي في الجواب عن الاعتراض
المذكور ان السحر ليس امرا خارقا للعادة كما ان الطلسم وما يترتب على خصايص بعض الاشيا كالمقناطيس والجاذب
للحديد وكالكهربا التي تجذب التبن وكالحجر الباغض للخل وكالحجر الجالب للمطر وهو مشهور فيما بين الاتراك
ليس امرا خارقا للعادة فلا يدخل في المعجزة لان معنى ظهور الخارق هو ان يظهر امر لم يعهد ظهور مثله عن مثله وههنا
ليس كذلك لان كل من باشر الاسباب المخصصة يترتب عليها ذلك بطريق جري العادة واما التباس السحر بالمعجزة
على ذلك التقدير فقد عرفت دفعه اندفاعه من المصنف انه لا يمكن معارضة المعجزة لانه فعل الله تعالى لا مدخل لمباشرة
الاسباب فيه يخلقه على يد الصادق فقط للتصديق بخلاف السحر فان فيه مدخلا لمباشرة الاسباب يخلقه على يد
كل من باشرها عادة فيقدر الغير على معارضته وبالجملة فالقوم وان اطبقوا على ان السحر من الخوارق لكنه غير صحيح اذ
هو مما يترتب على الاسباب كلما باشرها احد يخلقه الله تعالى عقيبه بطريق جري العادة لكنه لكونه مترتبا على الاسباب
الغريبة النادرة ظنوا انه من الخوارق واما ما قيل من انه يترتب ضرر شخص على عقد يعقدها ساحر خبيث في
خيوط وينفث عليها وان تخلف عن العمل المذكور في الاكثر فلعل ذلك لكن ربما يترتب عليه اذا صدر عن بعض العملة في بعض
الامكنة في بعض الازمنة على شرائط مخصوصة اما بمجرد ارادة الفاعل المختار على ما هو قواعد الملة او لتاثير من نفسه
الخبيثة مع الشرائط المعينة على ما هو قانون الفلسفة فقول الخيالي من ان السحر لكونه مترتبا على اسبابه ليس بخارق للعادة
وان اطبق القوم عليه فرية بلا مرية ولا متمسك له في جريان التعلم والتلمذ اذ لا يتم به عمله انتهى وكذا ما قيل من ان الحق
ان السحر قد يكون من الخوارق فانه ربما يحتاج الى شرائط لا تكون مقدورة للبشر كالوقت والمكان ونحوهما انتهى فليس
بشيء لان هذا انما نشأ من كون السحر مترتبا على اسباب غريبة فظن انه خارق للعادة والحق ان الله تعالى اجرى عادته
على خلق الاشيا عند وجود اسبابها ولا ينافي لكون الشيء من العاديات كون اسبابها غريبة بل حقيقة المعجزة هو ان
لا يفعله فعل على يدي مدعي النبوة من غير سبب هنا حتى يظهر انه فعل الله تعالى خلقه لتصديقه ثم انه لو كان السحر من
الخوارق لا انتهى لما امكن معارضته ولما امتاز السحار عن النبي عليه السلام واما ترتب السحر على اسباب وشرائط لا
لا تكون مقدورة للخلق فلا يقتضي كونه من الخوارق الا يرى ان افعالنا ايضا تحتاج الى اسباب وشرائط لا تكون مقدورة
لنا كالقدرة والارادة الكلية وسلامة الاعضاء والجوارح في الحركات الصادرة منا وكل ذلك ليس بمقدور للبشر
فكيف لا ينافي كون الافعال الصادرة منا اختيارية عادية ثم اقول ان المحقق ... والحق ان قوله تعالى فلما سحروا اعين الناس
واسترهبوهم الآية يدل قطعا على ان السحر مما يخيل للناظرين ما ليس هو عليه في نفس الامر وذلك لا يكون الا بمباشرة الا
اسباب يخلق الله تعالى تلك التخيل عندها فذلك امر عادي بخلاف المعجزة فانه امر يظهر على يد مدعي النبوة على ما هو عليه
في نفس الامر خلقه هو نوع من غير سبب تصديقا للنبي فبذلك يظهر حقيقة ما ذكره المحشي والفرق بين السحر والمعجزة وا
واما ما قاله المحشي المحقق من ان هذا الجواب لا يدفع النقض بالخارق الذي يظهر على يد المتنبي بدون مباشرة الاسباب
فلا يدفع الا الالتجاء الى الجواب الاول من انه لا يظهر على يد من ادعاء النبوة ولهذا اهمل القوم هذا الجواب لانهم لم يتفطنوا
لعدم كون السحر من الخوارق انتهى فليس بشيء من وجوه اما اولا فلان ... لا يخلق فلما حققناه سابقا من ان خلاصة الجواب
ههنا ان السحر اما ان يترتب على مباشرة الاسباب اولا فان لم يترتب على مباشرة الاسباب بل ظهر على يد بدونها
فهو غير محقق فلا نقض به وقد اشار اليه اولا وان ترتب على مباشرة الاسباب فهو ليس بخارق وقد اشار اليه ثانيا و
ثالثا فاين الالتجاء الى الجواب الاول واما ثانيا فلان عدم تفطنهم لعدم كون السحر من الخوارق محقق وقد صرح صاحب المواقف
والشريف بانه من الخوارق ثم راجع الا يرى انه نازع هنا كثير من المناظرين بانه من الخوارق واما ثالثا فلان ما ذكره من الارادة
لا يرد بعد ما اجاب بالجواب الاول بان الله تعالى لا يخلق الخارق على يد الكاذب حتى يلتجئ اليه ثانيا وهذا كله على تقدير
كون مراده من سحر المتنبي مطلق الخارق الذي يظهر على يده ولو مجازا على ما اشرنا اليه سابقا وانما ارتكبته لاجل ارخاء العنان
للفاضل السلكوتي لكن الحق ان مراده من سحر المتنبي ما هو المترتب على الاسباب الغريبة زعموا انه من الخوارق فالمحشي رد عليهم اولا

بانه ليس بخارق

بانه ليس بخارق
اولا يخلق الله تعالى الخارق على يد الكاذب سواء ترتب على الاسباب اولا فاندرج في عموم المادة المذكورة وثانيا بانه مترتب على ا
اسباب كلما باشرها احد يخلقه الله تعالى عقيبه فذلك من العاديات فالجواب الثاني الاول والثاني الزام لهم والثالث
تحقيق في هذا المقام فخذ هذا ودع عنك خرافات الاوهام فان قيل اه اشارة الى الانتقاض تعريف المعجزة جامعا
كما ان الاول اشارة الى الانتقاض منعا وحاصله ان تجربة منه كرامة الولي لعدم قصد اظهار صدق النبي منه مع انهم قد عدوها
من المعجزات لان المقصود من خرق العادة على يد الولي اظهار كرامته وشرافته بين الخلايق مع انهم قد عدوها من المعجزات لانه
دال على صدق النبي ايضا باعتبار انه حصل للولي هذه الكرامة بمتابعته وما قيل في الجواب من انه ليس المراد بقصد اظهار
الصدق ان يكون الغرض منه اظهار الصدق لان افعال الله تعالى ليست بمعللة بل المراد ان يكون ذلك الفعل الاولات
ان كرامات الولي يدل على صدقه وينكشف به صدقه فيصدق التعريف عليها فلا يعرف تغفول عن معنى القصد ههنا ا
وهو الارادة والمريد هو الله تعالى اما لانه لا فاعل غيره واما لان المعجزة شرطها ان تكون فعله تعالى فالله تعالى اراد تصديق
مصلحة الارسال وذا غير متحقق في الولي وان اراد انه مع هذا اظهر كرامته وشرافته بين الخلايق ثم انه لابد في النبي من ادعا
النبوة ولو ادعى الولي الولاية لسقط عن درجته فضلا عن كرامته كذا قالوا واما ما قال المحشي المحقق في دفعه من انه لو كان
الخارق على يد غير مدعي النبوة والا على صدق المدعي كما زعموا لما اشترطوا في المعجزة ان يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة لمعنى
ليعلم انه تصديق له ففيه ان الشرط الخارج عن التعريف لا يدفع الامر الوارد على التعريف فلا بد في ذلك من التغيير وتحرير
الفاظه كما حررناه قلت اه وحاصله ان المقصود ههنا تعريف الافراد الحقيقية للمعجزة والكرامات من الافراد
المجازية للمعجزة فكما هي خارجة عن التعريف خارجة عن المعرف ايضا هذا قد عدوا الارهاصات جمع الارهاص وهو الخارق
الذي يظهر على يد النبي قبل بعثته سمي ارهاصا لكونه تأسيسا لقاعدة النبوة من ارهصت الحائط اذا اسسته
على سبيل التشبيه متعلق بالكرامات اي تشبيها ما ظهر على يد الولي بما ظهر على يد النبي باعتبار ان صدوره عن الولي انما هو بسبب
متابعته للنبي فكانه صدر من النبي اذ لا شك انه حسنة من حسناته وقوله والتغليب متعلق بالارهاصات اي تغليب
ما صدر بعد البعثة على ما صدر قبلها هذا الامكان هو الامكان الخاص بمعنى ان الظاهر ان يكون الامكان ههنا ا
مقصورا على الامكان الخاص بالنظر الى ما وقع وفيه صحيح النظر اي ما لا يكون التوصل فيه بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب
خبري ولا عدمه ضروريا له بخلاف الدليل المنطقي فانه لاشتماله على الهيئة يستلزم التوصل اليه فيكون التوصل اليه ضروريا
كذا قاله ابو الفتح فالامكان الخاص انما هو بالنظر الى ذات الدليل الذي وقع فيه صحيح النظر فذات الدليل يمكن ان يتوصل
بان ينظر فيه بنظر صحيح سواء كان ذلك التوصل على سبيل الايجاب توليديا او اعداديا لزوميا او عاديا فيشمل المذاهب
كلها ويمكن ان لا يتوصل بان لا ينظر فيه بنظر صحيح او لا ينظر فيه اصلا فيشمل التعريف الدليل المفرد والمركب من المقدمات
المتفرقة والمقدمات المرتبة المعروضة للهيئة وهذا هو الموافق لما اشار اليه الشريف في الحواشي المختصرة الحاجبية حيث قال
وانما قيل ما يمكن التوصل دون ما يتوصل تنبيها على ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفي امكانه
فلا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه اصلا ولو اعتبر وجوده لخرج عن التعريف ما لم ينظر فيه احد ابدا واريد من النظر فيه
ما يتناول النظر فيه نفسه وفي صفاته واحواله فيشمل المقدمات التي هي بحيث اذا رتبت ادت الى المطلوب الخبري والمفرد
الذي من شأنه اذا نظر في احواله اوصل اليه كالعالم هذا وهو مصرح فيما قررناه في بيان الامكان الخاص واما ما قاله
المحشي المحقق من ان المعنى في صورة الامكان الخاص ان التوصل بالنظر الصحيح في الدليل الى العلم ليس بضروري ولا عدم التوصل
به اليه ضروري اي يجوز ان يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم وان لا يتوصل لان اصحاب هذا التعريف اهل السنة القائلون بان
فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق جري العادة وليس بضروري ففيه ما فيه اما اولا فلان هذا التعريف تعريف
للدليل عند الاصوليين والدليل عندهم على ما هو المشهور مفرد وقد اشار اليه ههنا وعلى ما هو التحقيق ثلثة اقسام على
ما اشرنا اليه وعلى ما ذكره لا ينطبق الا على واحد بل لا ينطبق عليه ايضا لان فيضان النتيجة بطريق جري العادة انما هو فيما اذا كان
الهيئة جزءا من الدليل على ان الاشاعرة لا ينكرون اللزوم العقلي بين بعض الاشيا وان قالوا باستناد جميع الاشيا الى الله تعالى
اولا وبالذات على ما حققه الدواني في شرح العقايد العضدية فكيف يكون التوصل بالنظر الصحيح غير ضروري عندهم واما ثانيا

This file was downloaded from QuranicThought.com

فلانه مخالف لما حققه الشريف وابو الفتح لما اشرنا اليه ويأبى عنه قوله فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم
واما ثانيا فلانه لا فائدة في ترجيح الامكان الخاص على الامكان العام الشامل للمذاهب كلها على انه على هذا يكون المعنى الذي
اعتبر في الامكان الخاص جزء من المعنى الذي اعتبر في الامكان العام او الامكان على هذا الخاص على هذا انما يشتمل على واحد من المذاهب
بخلاف الامكان العام المشتمل فيكون ما زعمه خاصا عاما وما زعمه عاما خاصا والحق في توجيه مرامه ما اشرنا اليه اولا
وللك ان تأخذ امكانه اه اي لك ان تأخذ الامكان الامكان العام المقيد بجانب الوجود فالمعنى ان عدم التوصل بالنظر
الصحيح الى العلم ليس بضروري سواء كان التوصل به اليه ضروريا اما بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكما او بطريق التوليد
كما هو مذهب المعتزلة او لا يكون التوصل به اليه بل بطريق جري العادة كما هو عند اهل السنة فيصح على المذاهب كلها وانما
المخرج مع كونه اجمع واشمل للمذاهب ايضا وهذا الوجه هو الذي اختاره الشريف في حاشية المختصر حيث قال وحيث
اريد بالامكان المعنى العام المجامع للفعل والوجوب اندرج في الحد المرتبة وحدها اي مع قطع النظر عن الترتيب واما اذا اخذت
مع الترتيب فيستحيل النظر فيها وقارفها انفك عنه هنالك وانما حمل على الامكان العام التي تجامعه مع الفعل والوجوب فلو فرض
هنالك شيء يجب التوصل به لكان داخلا في الحد بخلاف الامكان الخاص فانه يجامع الفعل دون الوجوب انتهى وهذا
مبني على ان التوصل ههنا مقيد بصحيح النظر وهو يقتضي كون التوصل بواسطة ترتيب مقدمتين عند تعلقه
بنفس الدليل في المركب وباحواله في المفرد فيعتبر في مفهوم التوصل بصحيح النظر ضرورة الوجود بالضرورة ولا نزاع فيه
بل النزاع في كونه عاديا او اعداديا او توليديا او لزوميا فيصح التعريف على المذاهب كلها فاذا اعتبر في مفهوم التوصل
بصحيح النظر ضرورة الوجود ما لم يكن عدم التوصل بصحيح النظر ضروريا قطعا فهذا هو معنى الامكان العام المراد ههنا
فقد ظهر من كلام الشريف انه انما لم يحمله على الامكان الخاص لانه يخرج منه الوجوب لانه يجامع الفعل دون الوجوب فلو يطلق
التعريف على مذهب الحكما والمعتزلة بل لا ينطبق على مذهب الاشاعرة ايضا اذ هم قائلون باللزوم على ما حققه الدواني
لا يقال يجوز ان يراد بالامكان الخاص ههنا سلب الضرورة الاعدادية والتوليدية عن الطرفين لانا نقول ان كل قوم ياخذون
في مفهوم الامكان ههنا ما هو عندهم من الضرورة ولا شك ان الاشاعرة قائلون بالضرورة العادية بل اللزومية فاذا حمل
على الامكان الخاص فلا بد ان يكون الضرورة المسلوبة عندهم ضرورة عادية او لزومية وهذا غير صحيح عندهم ايضا وبهذا
ايضا ظهر بطلان ما ذكره السالكوتي ههنا من حمل مراد المحشي من الامكان الخاص على مذهب الاشاعرة هذا واما حمل الامكان
على الامكان الخاص بالنظر الى نفس التوصل مع قطع النظر عن قيد بصحيح النظر على ما حررنا مراد المحشي فلا شك في صحته
وشموله على المذاهب ولجميع افراد الدليل نظر فيه او لا فلا شك في صحته وقد حققناه وانما حمل السيد على الامكان العام
لان المتبادر ان الامكان انما هو بالنظر الى التوصل المقيد بصحيح النظر فلا بد من حمل الامكان على الامكان العام كما سبق
ولما كان من افراد الدليل ما لا ينظر فيه اصلا مع انه لو نظر فيه لتوصل الى المطلوب ولهذا انه لا وجه لاخراجه عن التعريف جعل
الامكان بالنظر الى التوصل فقط فلا بد من حمله على الامكان الخاص لما حققناه فلهذا اختاره المحشي ورجحه بتقديمه و
وقد اشار اليه الشريف ورجحه ابو الفتح كما حققناه هكذا ينبغي ان يحقق هذا المقام اذ قد زلت فيه اقدام بعد اقدام قال السيد
في حاشية المختصر قال الشارح العلامة بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري قال السيد قيد النظر بالصحيح وهو المشتمل
على شرائطه مادة وصورة لان الفاسد لا يمكن ان يتوصل به الى العلم بمطلوب اذ هو في حد نفسه ليس سببا للتوصل ولانه
لو كان قد يفضي اليه فذلك افضاء اتفاقي ليس من حيث انه وسيلة فلو لم يقيد واريد العموم خرج الدلائل كلها او لا
التوصل بكل نظر فيها وان اقتصر على الاطلاق لم يكن هناك تنبيه على افتراق الصحيح والفاسد في ذلك ثم قال والحكم بكون الا
الافضاء في الفاسد اتفاقيا انما يصح اذا لم يكن بين الكواذب ارتباط عقلي يصير به بعضها وسيلة الى بعض او تخص بفساد
الصورة او بوضع ما ليس بدليل مكانه هذا وههنا كلام لا يحتمل المقام ثم قال وقيد المطلوب بالخبري لاخراج القول الشارح
ولو قيد بالتصوري كان حدا له وان جرد عنهما فلعله مشترك بينهما اعني الموصل الى المجهول وهذا التعريف يختص بالبرهان لان
التوصل الى العلم بمطلوب اي اليقين انما هو بالبرهان وحمل العلم على ما يعم اليقين والظن بل الجهل المركب والتقليد خلاف
المصطلح عندهم كما ان التعريف الثاني اعني قوله قول مؤلف من اقوال اه مختص به اذ لا استلزام في الظنيات في نفس الامر
اذ لا علاقة بين الظن وبين شيء يستفاد هو منه لانتفائه مع بقاء سببه الذي يتوصل منه اليه وههنا كذا افاده السيد الشريف

ومكابه

في حاشية المختصر ثم يرد عليه ان جمهور المنطقيين اطبقوا على اعتبار قيد الاستلزام في تعريف القياس وجعلوه مع ذلك
شاملا للصناعات الخمس واجيب عنه بانهم ارادوا ايجابا اخر وهو تقدير تسليم مقدماته فالاستلزام في الكل انما هو
على ذلك التقدير واما بدونه فلا استلزام الا في البرهاني وهو المراد ههنا فلا منافاة بينهما ورده الشريف بان
التسليم لا مدخل له في الاستلزام فان تحقق اللزوم لا يتوقف على تحقق الملزوم ولا اللازم كما لا يخفى الا ترى ان قولنا
العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر يستلزم قولنا العالم مستغن عن المؤثر اذ لو تحقق الاول في نفس الامر تحقق الثاني
قطعا وهو معنى الاستلزام ولا تحقق لشيء منهما وانما صرح بتقدير التسليم اشارة الى ان القياس من حيث هو قياس
لا يجب ان يكون مقدماته مسلمة صادقة ولو اكتفى بما عداه لتوهم ان تلك القضايا متحققة في الواقع وان اللازم يتحقق
فيه ايضا كما ذكره في موضعه فالحكم بعدم الاستلزام في غير البرهان انما يتم بان يتبين تخلفه او جواز تخلفه بدون النتيجة
كما في انتفاء الظن مع بقاء سببه لا بان يتبين جواز عدم تحققه في نفسه كما فهم من كلام المجيب اذ جواز عدم تحقق لا ينافي
الاستلزام بمعنى انه لو تحقق الاول تحقق الثاني المجامع لكذبهما معا فتدبر   انتهى لم يقل لما نهج ان الظاهر ذلك
الشارح الا وخلاه بمعنى في ايراد الضمير الواحد المذكر الراجع الى المؤلف الواحد باعتبار الهيئة العارضة من التأليف اسم
اشارة الى الصورة الوحدانية الحاصلة بعد ترتيب المقدمتين وخلوه في استلزام النتيجة وهو كذلك لان المقدمات ما
لم يحصل معها هيئة وحدانية لا تستلزم النتيجة عندهم قال العلامة العضد وفيه بحث مذكور في الكلام وقال الشريف
هنالك وهو ان فيضان النتيجة بطريق العادة عند الاشاعرة ولا استلزام هنالك وانما هنالك اذ لا مؤثر الا الله
ولا وجوب عنه ولا عليه فان اريد بالاستلزام الذاتي امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا كما هو المتبادر من العبارة
صح التوقيف على رأي الحكما به دون الواقع وان حمل على الدوام والامتناع العادي صح في الواقع ولكنه عدل عن ظاهره
هذا وفيه بحث للامام الرازي وهو ان الاشاعرة وان انكروا التوقف بين الاشياء لكنهم لا ينكرون اللزوم بين بعض
الاشياء من غير توقف كالعلم باحد المتضايفين يستلزم العلم بالاخر بدون التوقف وكاللزوم بين طلوع الشمس ووجود
النهار فعلى هذا لو حمل الاستلزام على هذا المعنى ولا بعد فيه صح التعريف ولم يعدل به عن ظاهره صح هذا التعريف على
رأي الاشاعرة ايضا والمراد بقوله لذاته ان لا يكون بواسطة مقدمة غريبة او اجنبية كما في قياس المساواة او لازمة
لاحدى المقدمتين بطريق عكس النقيض وباقي القيود ظاهرة قيل الدليل بهذا المعنى لا يتناول الكتاب والسنة او لا
والاجماع ومثل وجود العالم بالنسبة الى وجود الصانع فلا وجه لذكره في هذا المقام ورد بان شيئا منها لا يفيد العلم
الا اذا اخذ منه مقدمتان ترتب ترتيبا خاصا فيحصل شيئان نفس الشيء المنظور فيه احواله والمقدمات التي
المرتبة وهذا القدر لا نزاع فيه بين الفريقين بل النزاع في ان لفظ الدليل هل وضع بازاء ذلك الشيء ام بازاء المقدمات
المرتبة وقد صرح السيوطي بان نوعا من القران يستنبط النتائج القطعية الا ان السلف لجودة قرائحهم ما احتاجوا
عن تفاصيل الادلة   فان قلت التعريف يعم المعقول اه لا يخفى ان قوله التعريف يعم اه بناء قوله مع ان تلفظ
الدليل لا يستلزم المدلول لان المستفاد من اول الكلام عمومه للمعقول والملفوظ والمستفاد من اخره خصوصه بالمعقول
اخلد فيه اول بعضهم قوله التعريف يعم اه بان المراد ان التعريف يجب ان يعمهما لكون الكل من افراد المعرف ولا يخفى
ما فيه لان التعميم منهم ههنا محقق ثم انه لا يدفع المنافاة ايضا لانه اذا لم يكن هنا استلزام في الملفوظ فما معنى وجوب
التعميم والظاهر ان معناه ان التعريف يعم الملفوظ والمعقول على ما صرح به من ان القول المؤلف اعم من ان يكون
معقولا او ملفوظا قال الشريف ههنا فان الدليل كالقول والقضية يطلق على المعقول والمسموع اشتراكا او حقيقة
ومجازا انتهى مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول فكيف يصح التعميم المذكور منهم وحاصل اعتراض اما باستلزام
خصوص الفساد او بعدم الجامعية بان الملفوظ من افراد المعرف مع انه خارج عن التعريف فاندفع ما قيل الاولى ان يقول
المعرف بدل التعريف بالفاء بدل التعريف وما قيل ايضا من ان النظر انما يقع في الدليل العقلي دون اللفظي فحمل
التعريف على ما يعم الدليل اللفظي لا يناسب المقام انتهى اذ ليس مقصوده ان التعريف يجب ان يعم بل انهم عمموا
وكيف يصح ذلك منهم   قلت ان حاصله ان تلفظ الدليل يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع بمعنى انه

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

ان التلفظ انه الملاحظة ذلك التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع والمقصود من التلفظ احضار ذلك التعقل
في الذهن فالملحوظ المستلزم بحيث للمدلول ههنا هو المعاني المعقولة وان كان في قوالب الالفاظ فيصدق عليه
انه قول مؤلف يستلزم لذاته قولا بمعنى انه كلما تلفظ به العالم بالوضع لزمه العلم بمطلوب خبري غاية انه ان يكون
الاستلزام بالنسبة الى العالم بالوضع وذلك لا يقتضي ان يكون الالفاظ واسطة المعاني واسطة في استلزام
الالفاظ للمدلول اذ لا تتصور الاستلزام بين الالفاظ والمدلول المراد من المعنى حتى يكون المعاني واسطة في الا
الاستلزام المذكور وان ادعى ذلك الاستلزام بواسطة مقدمة اجنبية حتى لا ينافي الاستلزام الذاتي هنا
اذ ليس المعاني اجنبية بالنسبة الى الالفاظ على ما زعمه المحشي المدقق واما ما قاله السالكوتي بعد تحرير المقام كما حررناه
من انه ليس المراد ان الملفوظ يستلزم المعقول وهو يستلزم المدلول لا ولازم اللازم لازم حتى لا يكون الاستلزام لذاته
بل بمقدمة اجنبية اذ ليس هو تعقل الملفوظ الا تعقل معانيه فليس هناك قياس ملفوظ مستلزم للمعقول المستلزم
للمدلول حتى يلزم ما ذكرانتهى فاساسه الظن بمن يثبت الواسطة ههنا اذ مراده ان الالفاظ انما تستلزم المدلول بواسطة
المعاني وتعقلها وذلك وان كان واسطة لكونه ليست اجنبية فلا ينافي الاستلزام الذاتي وليس مقصوده ان الالفاظ في
حد ذاتها مستلزمة للمدلول بواسطة المعاني حتى يكون الاستلزام بواسطة مقدمة اجنبية اذ لا يقول به عاقل مع انه
النجاة الى ما قررته المحشي فعليك بحسن الظن   هذا اى هذا التعميم والشمول للملفوظ والمعقول
انما هو في لفظ القول المذكور في اول التعريف الذي وصف بالمؤلف وهو الدليل واما لفظ القول المذكور في اخر الـ
الذي هو مدلول فهو مختص بالمعقول اذ لا يجب تلفظ المدلول في حد ذاته فلا يلزم تلفظه لازم تلفظ الدليل ولا
وان التزم ابو الفتح في شرحه على التهذيب ان النتيجة يمكن ان يكون هذا اللفظ باعتبار دلالته على المعنى لكنه بعيد
قال المحشي المحقق والاظهر ان يقال هذا في المؤلف واما القول فيختص بالمعقول واقول بل الاظهر ان يقال هذا في القول
المؤلف واما القول الغير المؤلف فيختص بالمعقول كما لا يخفى دقته ولطفه ثم قال والحق ان اطلاق الدليل على الملفوظ
مجاز باعتبار دلالته على ما هو الدليل في الحقيقة اعني المعقول واقول بل الحق ان اسقاط الدليل عن حيز الملفوظ
عن درجة الاعتبار في كتب الاصوليين الشرعيين غير معتبر جدا وكذا قدم الشريف العلامة ههنا صورة الاثر
على صورة المجاز   هذا الحصر اى الحصر المستفاد من تعريف المبتدا بلام الجنس وهو ان الدليل لا يطلق الا على الفرد
كالعالم حيث قال الشريف ههنا وظاهره ان الدليل عندنا لا يطلق الا على المفردات واما الحصر المستفاد من
ضمير الفصل وهو ان المفرد كالعالم مقصور على الدليل فليس بمقصود ههنا وعلى تقدير القصد فلا يفيد المعنى المراد
ههنا هذا وبالجملة فالحصر المذكور مبني على ان يكون المراد بالنظر فيه في قوله ما يمكن التوصل بصحيح النظر
النظر في احواله وصفاته بان يطلب في احواله ما هو وسط مستلزم للحكم المطلوب اثباته حاصل للمحكوم عليه فيترتب
مقدمتان احدهما من الوسط والمحكوم عليه والثانية من الوسط والحكم المطلوب اثباته فيحصل منهما المطلوب الخبري
واما اذا كان المراد بالنظر فيه ما يعم النظر في احواله وفي نفسه فلا يصح الحصر اذ يلزم ح ان يكون المقدمات الغير المرتبة
والمرتبة الغير المأخوذة مع الترتيب دليلا لانه يمكن ان يتوصل بالنظر في نفس تلك المقدمات بان ترتب ترتيبا
صحيحا مستجمعا شرائط الانتاج الى المطلوب الخبري واما المقدمات المأخوذة مع الترتيب فلا يصدق التعريف عليها
اصلا اذ لا معنى للنظر فيه كذا حققه السيد في تصانيفه   فعلى هذا فالمراد من قوله حتى يلزم كون المقدمات دليلا
حتى يلزم كون المقدمات الغير المرتبة والمرتبة الغير المأخوذة مع الترتيب لان هذا غاية للعموم ومخالفتها انما تظهر بكون
مخالفا لما يقتضيه تخصيص قوله بالنظر فيه الى بالنظر في احواله من كون الدليل مقصورا على المفردات وذلك لا يكون
الا بكون المقدمات دليلا واما تعميم المقدمات بحيث تشمل المقدمات المرتبة فمع انه لا داعي له في هذا المقام
تاب عنه ما ذكره السيد في تصانيفه من انه لو عمم النظر فيه من النظر في نفسه وفي احواله يشمل الاقسام الثلثة كما
واما المقدمات المأخوذة مع الترتيب فيستحيل النظر فيها فلا يصدق التوقف عليه قطعا فليس هذه الصورة دليلا بالمعنى
الاصولي قطعا فلا يرتاب العاقل فضلا عن المحشي الفاضل وبهذا تفطنت فساد ما قاله بعضهم ههنا من ان معنى هذا القول

حتى يلزم

محشي صاحب الافكار

حتى يلزم كون المقدمات المتفرقة ومرتبتها دليلا هذا وتفطنت ايضا ان هذا القول متعلق بالمنع لا بالنفي وهو ان
يكون لا يخفى انه خلاف الظاهر اذ يعني ان كون المراد من النظر فيه النظر في احواله فقط هو خلاف الظاهر اذ الظاهر
العموم بل ان يكون في نفسه كما هو المتبادر وخلاف الاصطلاح ايضا لانهم يقسمون الدليل الى المفرد والمركب
فعلى تقدير ان يكون المراد من النظر فيه النظر في احواله ينافي مقتضى الحصر اياه بكون الدليل مختصا بالمفرد فلا يصح
الحصر الذي اعتبره الشارح وآجيب بان الحصر في قوله الدليل هو العالم ليس حقيقيا حتى يلزم ما هو منافي على خلاف
الظاهر والاصطلاح بل بالاضافة الى مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع فمعنى قوله فعلى الاول الدليل على
وجود الصانع هو العالم ان الدليل على وجود الصانع لا يكون مثل القول المذكور اى المقدمات المأخوذة مع الترتيب
سواء كان مفردا او غيره فلا ينافي تقسيم الدليل على التعريف الاول الى المفرد وغيره من المركبات الغير المأخوذة مع الترتيب
بل يتناول هذا العموم في الاقسام الثلثة صرح بهذا التناول السيد السند في حاشية المختصر واما ما قيل من
ان صحة التقسيم المذكور مبني على ان يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه فلا يصح الحصر الاضافي اذ يلزم ح ان يكون
مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع دليلا على وجود الصانع ايضا على الاول فليس بشيء لان الحصر
الذي اعتبره المجيب انما هو بالنسبة الى المقدمات المأخوذة مع الترتيب كالمثال المذكور كما حققه المجيب فلا يلزم ان
المثال المذكور دليلا على وجود الصانع ايضا على الاول اذا اعتبر الحصر الاضافي فليت شعري ما اراده هذا فلا يلتفت
الى ما طوله المحشي المحقق في رده من الترديد اذ المثال المذكور لا يحتمل الا يكون دليلا مع قطع النظر عن الترتيب
وكذا ما قاله المحشي المدقق من ان المراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه وفي احواله والنظر في نفسه فيكون مثل قولنا
العالم حادث وكل حادث فله صانع دليلا على وجود الصانع على الاول ايضا فلا يصح هذا الحصر الاضافي ولعل
المحشي لهذا قال في الحاشية والصواب تعميم الاول انتهى لذلك قد عرفت صحة هذا الحصر بالنسبة الى المثال المذكور
وان مراد المحشي من تعميم الاول هو التعميم بحيث يشمل المفرد وغيره مما لم تؤخذ مع الترتيب
بان الرهينة خارجة عن الدليل عند الاصوليين فكيف تعريف تعميم بل تعميم تعريفهم المذكور بحيث يشمل المقدمات
المأخوذة مع الترتيب فالحق ان الحصر الاضافي انما هو بالنظر الى مثل المثال وان المراد من قوله والصواب تعميم الاول
تعميمه لما عدا المقدمات المأخوذة مع الترتيب ولله در حيث اشار الى اعتبار هذا الحصر الاضافي ولاجل ما
ما حققناه قال الفاضل المحشي لحصر ههنا اضافي بالنسبة الى المقدمات المأخوذة مع الترتيب لانا اعتبرنا في التعريف
امكان التوصل ولا امكان في المقدمات المأخوذة مع الترتيب اذ لا يتصور فيه عدم التوصل انتهى يعني انه لا امكان
في المقدمات المأخوذة مع الترتيب لا خاصا ولا عاما اذ امكان التوصل انما هو بتصور ~~ولا هو يتصور التوصل~~
~~المقدمات~~ بصحيح النظر فيه انما هو بعد تصور ذلك التوصل ولا يتصور التوصل بالنظر الصحيح في المقدمات
المأخوذة مع الترتيب فلا امكان هنا لا عاما ولا خاصا وبما حررنا اندفع ما اعترض عليه المحشي المحقق
من انه انما يتم على تقدير ان يكون المراد بالامكان الامكان الخاص ولو سلم فعدم تصور عدم التوصل انما هو على
مذهب من جعل النتيجة لازمة للدليل عقلا والاشاعرة ينكرونه على ما مر انتهى وجه الاندفاع ظاهر مما حررنا ثم
ان قوله هذا مبني على ما زعمه من ان مراد المحشي من الامكان الخاص في التعريف عليهما اختيارا ولا عدا انما هو بالنظر
الى من جعل النتيجة عاديا اذ لا ضرورة في طرفي التوصل عنده وما فهم ان الامكان من جعل النتيجة عاديا انما هو
بالنظر الى المقدمات المأخوذة مع الترتيب وهذا التعريف انما هو بالنظر الى ما عدا المقدمات المأخوذة مع الترتيب
فلذا حكم الفاضل المذكور بانه لا يتصور فيه عدم التوصل فالحق ان الامكان الخاص الذي اعتبره المحشي هنالك
انما هو بالنظر الى ما وقع فيه صحيح النظر من ذات الدليل مفردا كان او غيره غير مأخوذ مع الترتيب فيجوز ان يتوصل او
بان ينظر فيه وان لا يتوصل بان لا ينظر فيه صحيحا وقد حققنا المقام في تحقيق قوله وهو الامكان الخاص فراجع اليه بالتامل
الثاقب   المراد العلم بقرينة اه يعني ان لفظ العلم وان كان مشتركا بين المعاني المتعددة مثل الادراك وا
والتصديق والملكة كما صرحوا به لكن المراد ههنا بمعونة المقام وهو ان الكلام انما هو في تعريف الدليل الذي هو من
من قبيل التصديق اذ لا يطلق هو الا على الموصل الى التصديق هو التصديق ولفظ العلم وان جاز استعماله في التعريف
بكل من معانيه وليس كثير من المشترك على ما صرح به بعض الافاضل لكن القرينة خصته بالتصديق وكذا ان نقلا

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني

ان قوله موجب العلم الاستدلالي تخصيص العلم ههنا على التصديق لان العلم الاستدلالي لا يكون الا علما تصديقيا والواقع في تعريف الدليل انما هو ذلك العلم وعلى كل تقدير يخرج من التعريف الموقوفات بالنسبة الى موقوفاتها وكذا الملزومات التصورية بالنسبة الى لوازمها البينة فانها انما تستلزم تصوراتها لا التصديق بها فاندفع بهذا التحرير ما قيل من انا مثل هذه القرينة مما لا يلتفت اليه في التعريفات والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص كل تعريف بالاعم ليحصل المساواة وبعض الفضلاء ما لا يخفى اذ ليس هذا تخصيصا للاعم بل تعيين احد محتملات المشترك بمعونة المقام على ان هذا ليس تخصيصا للاعم الواقع في التعريف بقرينة المعرف حتى يرد ذلك بل بمعونة المقام الا يرى ان المحشي قال بقرينة ان التعريف للدليل ولم يقل بقرينة المعرف الذي هو الدليل ولا يخفى التفاوت بين العبارتين ولذا قال المحشي ابو الفتح ههنا ان المقام قرينة واضحة على هذا التخصيص ثم الظاهر ان هذا التعريف شامل للبرهان والامارة فالعلم فيه اعم من اليقين والظن هذا   ويلزمه عطف على قوله بالعلم اي المراد بلزوم العلم من العلم الاول ان يكون ذلك العلم الآخر حاصلا منه بان يكون العلم الاول علة له عادة او اعدادا او توليدا فخرج على ما يقتضيه كلمة من اذ فرق بين اللازم للشيء وبين اللازم من الشيء حيث ان الثاني اخص من الاول اذ الاول يوجد ايضا فيما لا يكون علة له فخرج القضية الواضحة المستلزمة علمها علم قضية اخرى كالعلم بالنتيجة يستلزم العلم بالمقدمات المنتجة هي منها وان كان علم النتيجة حاصلا من العلم بالمقدمات لكنه لا ينعكس الامر ههنا فلم اذكر سواء كانت بديهية او كسبية اتباعا الى ان العلم بهذه القضية الاخرى ليس حاصلا من العلم بالقضية الاولى بل هي اي القضية الاخرى اما بديهية فلا حاجة الى حصول علمها من العلم بالقضية الاولى او كسبية حاصلة من قضايا اخر ولا يمكن حصول علمها من القضية الاولى الواضحة ومما حققنا حررنا ظهر لك وجه توصيف قوله القضية بالواضحة وان لم يظهر فائدة التوصيف لما لكونه حيث لم يظهر له فائدة توصيف الاولى بالواضحة فان كل قضيتين فرضنا يستلزم العلم بهما العلم باحديهما من غير ان يكون علم فيهما ايضا خارجان بهذا القيد الثاني على ان العلم بالجزء ان كان حاصلا قبل حصول العلم بالكل كما هو الظاهر فحينئذ ليس حاصلا من العلم بالكل وان لم يكن كذلك الكل وعلته يستلزم الجزء وعليه تفتر زعم انهم اخرجوا الثالثة المذكورة عن تعريف لكون المراد هنا تلك ذات القضية المفروضتين مع ان المادة المذكورة كان العلم فيها العلم بكليهما يستلزم العلم كذلك العلم باحديهما يستلزم العلم بكليهما فالتبس على خروج الثاني اولى من التنبيه على خروج الاول وبعد يمكن ادراج الاول ايضا في الكلام لكن هذه النسخة واما القضية لعكسها مستويا كان او نقيضا فهي خارجة عن التعريف بقيد اعتبار اللزوم بين العلمين اذ اللزوم ههنا انما يكون بين المعلومين بحسب الصدق لا بين العلمين لانا نعقل القضية مع الغفلة عن عكسها على ان اللزوم ههنا من قبيل اللازم للشيء لا من قبيل اللازم من الشيء هذا واما ما قيل من ان الفرق المذكور لا يجدي نفعا لانا اذا رأينا شيئا اسود ذا شكل مخصوص فانا نحكم اولا بوجود سواده وشكله ثم نحكم ثانيا بوجوده وكذا اذا رأينا انسانا يقاوم الاسد فانا نحكم اولا بمقاومة الاسد ثم نحكم بشجاعته وامثال ذلك لا تعد ولا تحصى ولا شك ان العلم بالقضية الثانية في الصورة المذكورة كان حاصلا من العلم بالقضية الاولى فلا تخرج امثال ذلك عن التعريف الا ان يعتبر قيد النظر فيه على ما يذكر في قوله الشارح فقد اجيب عنه بان العلم في الصورة المذكورة ليس حاصلا من العلم بالقضية الاولى فقط بل هو حاصل بانضمام قضية اخرى وهي كل اسود موجود وكل من يقاوم الاسد فهو شجاع حتى انه لو فرض عدم العلم بتلك المقدمة لم يحصل له العلم بتلك القضية اصلا فحينئذ ان كان بطريق الحدس فهو داخل في قوله وايضا وان كان بطريق النظر فعدم خروجها مطلوب واقول الظاهر ان من رأى شيئا اسود ذا شكل مخصوص وحكم بوجود سواده يلزمه ان يحكم عليه بوجوده لزوما منتقدا لان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له فما لم يحصل عنده وجوده لم يحكم عليه بسواده وشكله ولو سلم تأخر الحكم ههنا فليس المراد من العلم من الشيء الحصول واللازم من الشيء ههنا هو مطلق الحصول واللزوم على ما هو المستفاد من كلام القائل والمجيب بل اللزوم والحصول بطريق النظر والعلية وقد قال ابو الفتح ان كلمة من تدل على العلية فان كان الحصول في حصول العلم بالقضية الثانية في المثال المذكور حاصلا من الاولى بطريق النظر فلا شك في خروجه عن التعريف وان كان بطريق النظر فهو من افراد التعريف ولا يحتاج الى ما يذكر في قوله اللهم الا كما ذكره القائل اذ يفهم من الاحالة المذكورة كون الحصول واللزوم من الشيء مطلقا

وليس كذلك

وليس كذلك وكذا الحال في المثال الثاني فانقض هذا فان ما ذكره المجيب لا يخفى ما فيه على اللبيب   لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول اه يعني وان اندفع النقض المذكور بالتحرير المزبور لكن النقض جمعا بما عدا الشكل الاول غير مندفع بعد وكذا القياس الاستثنائي بناء على ما ذكره العضد بل الدليل الفاسد الصورة سواء كان على زعم الصحة او على قصد التغليط على ما ذكره ابو الفتح اذ لا لزوم بين العلم بالمقدمتين على هيئة غير الشكل الاول وبين علم النتيجة وان كان بين المعلومين تلازم بحسب الصدق في نفس الامر لا بينا وهو غير بين لان معناه خفاء اللزوم وان لا يكون تصور الطرفين كافيا في الجزم باللزوم بل يحتاج الى غيره وهو فرع تحقق اللزوم ولا لزوم كما لا يخفى لا يمتنع تحقق العلم بهما بدون العلم بنتيجتهما وان يكون ههنا ونحن نقول كما ان اللزوم قسمان بين وغير بين يحتاج الى الواسطة في العلم بذلك اللزوم كذلك اللزوم العلمي بين كما في الشكل الاول وغير بين كما في غيره يحتاج الى الواسطة في العلم بذلك اللزوم العلمي ولذا اشتغلوا في بيان اللزوم العلمي في الاشكال الثلثة الى اثباته خلفا وافتراضا وعكسا وكل ذلك لبيان ذلك اللزوم العلمي فان اراد بقوله والخفاء بعد الوجود ولا لزوم هنا حتى يكون خفيا انه لا لزوم هنا خارجيا فبين الفساد اذ التلازم بين المعلومين مما لا يخفى على احد وان اراد انه لا لزوم هنا علميا فمع مخالفته لما صرحوا به يأبى عنه الوجدان لان من راجع الى وجدانه يجد اللزوم العلمي هنا محققا عند بيان الانتاج بالطرق الثلثة خلفا وعكسا وافتراضا هذا لا يقال انهم قالوا العلم بالعلم بعد التوجه والالتفات قطعي الحصول فلو وجد اللزوم العلمي هنا لكان العلم به قطعيا لا يحتاج الى بيانه فبيانهم اللزوم العلمي يدل على انه لا لزوم علميا هنا لانا نقول بعد تسليم ما نبهم هذا فاللزوم العلمي ههنا انما يظهر بعد بيانه فبعد بيانه يكون العلم بذلك العلم قطعيا وهذا هو سر خفاء المقام على المحشي فالحق ان اللزوم العلمي هنا ثابت لكنه نظري يحتاج في العلم به الى الواسطة كما اشاروا اليه وبهذا التحقيق ظهر فساد ما قيل من ان معنى غير البين هو الاحتياج الى الوسط دون خفاء اللزوم وان الخفاء بمعنى الاحتياج الى الوسط لا يستدعي الوجود انتهى لان الاحتياج غير البين قسم من اللزوم فلو لم يوجد اللزوم هنا لما صح جعل قسما منه ثم ان اللزوم ههنا ثابت بالادلة القطعية فمثل هذا الكلام لا يصدر عمن له ادنى مسكة واما ما قاله المحشي المحقق في الجواب من ان نقطع كيفية الاندراج شرط الانتاج في كل شكل فالمراد ما يلزم من العلم بعد نقطع كيفية الاندراج ولا شك ح في تحقق اللزوم في جميع الاشكال فان اراد به ما حققناه فمرحبا بالوفاق وان اراد غير ذلك فمنظور فيه على انه بعد اعتبار هذا القيد يكون اللزوم في الكل ظاهرا اه ثم لا تفاوت بين انتاج الشكل الاول وبين انتاج ما عداه في هذا القيد فالحق ان اعتبار هذا القيد وان كان تاما في حد ذاته لكن لا داعي الى اعتباره ويمكن ان يقال الكلام ههنا مبني على ارجاع غير الشكل الاول من الادلة اليه على ما بينه المص في شرح مختصر الاصول وح يندفع النقض بالادلة الكبيبة الانتاج او المراد باللزوم اعم من ان يكون بحسب نفس الامر او بزعم المستدل ظاهرا وح يندفع النقض بالدليل الفاسد الصورة لكن الكل تعسف   ويرد عليه اي على هذا التعريف وكذا على المبنى قوله مؤلف من قضايا اه انها غير مانعين لصدقهما على المقدمات التي يلزم منها النتيجة بطريق الحدس وهو ان تجد المبادي المرتبة في الذهن فينتقل منه الى المطلوب بسرعة ح انها ليست بدليل اذ لا بد فيه من حركتين من المطالب الى المبادي الغير المرتبة ثم منها مرتبة الى المطلوب قيل الاعتراض عليه وعلى ما قبله بمبادي الحدس ان كان المقصود ابطال طردهما بان من له القوة الحدسية يستحصل مطالبه من الادلة بطريق الحدس فتلك الادلة ليست بادلة بالنظر اليه مع صدق التعريفين عليها فالجواب ان الادلة في الواقع فلا فساد في صدق التعريفين عليها او بان المبادي يمكن ان تستحصل من المطالب بطريق الحدس لا بطريق النظر اذ هي ليست بادلة ويصدق عليها التعريفان فالجواب بالمنع فانها لا تستلزم المطالب ولا يلزم من معرفتها معرفتها ما لم ينضم اليها حدس قوي وقياس خفي وان كان المقصود ابطال عكسها وعدم صدقها على المبادي بالمعنى الثاني وصدق الدليل عليها فالجواب منع صدق الدليل عليها انتهى والظاهر ان المقصود ههنا هو الشق الثاني من هذه الاحتمالات الثلثة واما قوله فانها لا تستلزم المطالب ولا يلزم من معرفتها معرفتها اه فجوابه ان انضمام الحدس القوي والقياس الخفي ملحوظ في المقدمات الحدسية وان الاستلزام واللزوم فيها لا يحتاج الى اعتبار ذلك الانضمام مستقلا حتى لا يشمل التعريفان عليها فافهم

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني

اللهم الا ان يراد اه فح يندفع الانتقاض بهما لفقدان النظر فيهما لان عمدتهما عن مجموع الحركتين المذكورتين او عن الترتيب
اللازم للحركة الثانية على اختلاف القولين فيه والحركة الثانية مفقودة في الحدس وانما قال الظهر اه اشارة الى ضعفه
اذ الاستلزام وكذا اللزوم بظاهرهما عام ولا قرينة تخصصهما وجعل العرف قرينة على تخصيص العرف غير معقول
ثم يمكن جعل المقام قرينة على هذا التخصيص لكنه بعيد ايضا اذ التعريف هذا لكن يبقى شيء وهو ان هذا التجريد لا حاجة
اليه في التعريف الثالث لان اللزوم من شيء انما يكون بطريق العلية على ما اشرنا اليه سابقا فان كلمة من تدل على العلية
فبعد هذا لا يرد عليه المقدمات التي يحدس بها النتيجة حتى يحتاج الى هذا التوجيه الان يقال فعله هكذا لاجل
التشارك مع التعريف الثاني وورودا ودفعا فافهم وانما قال المحشي المحقق من ان فيه شيء وهو ان الا يليق بالبيان ان يذكر
المحشي اولا ان المراد باللزوم ما اخر كونه ناشيا منه اه ثم يذكر ان المراد بالعلم التصديق لان اللزوم مقدم في الذكر على
العلم ويجري المفهوم النصورية والتصديقية بالنسبة الى اللوازم بقيد واحد ففيه ان اللزوم متاخر اه وان كان مقدما
في الذكر الا ان العلم مقدم في الرتبة والمعنى لانه فاعل يلزم فلا عبرة على ترتيب البحث اصلا ولهذا اتفق القوم في كتبهم
هيهنا على هذا الترتيب كما لا يخفى على اللبيب قوله فالثاني اوفق لان لزوم العلم بشيء اخر من غير ان يتوقف على امر
انما هو من المقدمات الماخوذة مع الترتيب دون المفرد والمقدمات الغير الماخوذة مع الترتيب والتعريف الثاني مختص
لكن يمكن تطبيقه اه يعني يمكن تطبيق هذا التعريف على التعريف الاول على ما يقتضيه ايراد كلمة افعل التفضيل
بان يقال المراد باللزوم اللزوم بطريق النظر في احوال على ما سبق والدليل المفرد بطريق النظر في احواله يستلزم المط
الخبري فان العلم بالعالم من حيث الحدوث بان يتوسط بين طرفي المطلوب الخبري فيقال العالم حادث وكل
حادث فله صانع يستلزم بان العالم له صانع وبما قررنا اندفع ما قاله المحشي المحقق من ان العلم بالعالم من حيث حدوثه
غير كاف في حصول العلم بالصانع بل لا بد من العلم بان كل حادث له صانع ايضا وحينئذ مبناه الغفلة عن كون اللزوم
هيهنا بطريق النظر فافهم ولا يذهب عليك اي لا يذهب هذا خفيا عليك اذ لا معنى لعدم الذهاب
ان هذا اي التعريف الثالث شامل للمقدمات اي الغير الماخوذة مع الترتيب سواء كانت متفرقة او مرتبة بخلاف
الاول اي التعريف الاول حيث انه خاص بالمفرد على ما اختاره الشارح على ما يستفاد من ظاهر كلامه والتعريف العام لا يوافق
لا يوافق التعريف الخاص اي لا يساويه في الصدق مع ان كلا منهما تعريف للدليل ولا بد من مساواته للمعرف فلا بد من
المساواة بين التعريفين في الصدق فكيف يصح دعوى الموافقة بينهما على ما هو المستفاد من ايراد افعل التفضيل في
قوله فالثاني اوفق وانما فسرنا المقدمات بقولنا اي الغير الماخوذة مع الترتيب لانه اذ لا شك في شمول هذا التعريف
للمقدمات الماخوذة مع الترتيب على ما هو صريح قوله فالثاني اوفق والمقصود هيهنا بيان التفاوت بين هذا التعريف
وبين التعريف الاول حيث انه خاص بالمفرد على ما هو ظاهر كلام الشارح وذلك انما يظهر بشمول هذا للمقدمات الغير
الماخوذة مع الترتيب دون الاول واما شموله للمقدمات الماخوذة مع الترتيب فظاهر جدا في كلام الشارح فلا معنى لاخذه
هيهنا ومن غفل عن هذا قرر ما قال ولعل لهذا قال والصواب تعميم التعريف الاول بان يكون النظر فيه اعم من النظر في
احواله او في نفسه فيشمل المقدمات الغير الماخوذة مع الترتيب كشموله للمفرد فيحصل التوافق بينهما بان يكون كل
منهما شاملا للمفرد والمقدمات الغير الماخوذة مع الترتيب وان لم يحصل الا موافقة بينهما حيث ان الاول غير شامل
للمقدمات الماخوذة مع الترتيب والتعريف الثالث ظاهر متبادر فيها واما الا موافقة بين الثاني والثالث فظاهر
على ما حققناه هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام وانما فسرنا الموافقة هيهنا بالمساواة في الصدق لان كلام الموافقة هيهنا
توصيف للدليل ولا معنى للتوافق بينهما الا بان يكون كل منهما مساويا للمعرف فيكون كل منهما مساويا للاخر في الصدق
على ما هو الشرط في التعاريف مطلقا عند المتاخرين فلا بد انه اذا كان كل تعريف مساويا للمعرف يكون كل منهما مساويا
للاخر في الصدق وان صرح به المحشي المدقق وغفل عن هذا التقرير الفاضل القسطلاني وتخصيصه اه جواب عن
سؤال مقدر كانه قيل الموافقة المذكورة بينهما تحصل بان يراد من اللزوم في التعريف الثالث اللزوم بطريق النظر في
احواله فح يكون الثالث مختصا بالمفرد كالاول فيحصل التطبيق وحاصل الجواب ان تخصيص الثالث مثل الاول
بالمفرد

بالمفرد خروج عن مذاق الكلام اذ لا قرينة ظاهرة تدل على ارادة اللزوم بطريق النظر فضلا عن ان يكون ذلك
بالنظر في احواله فهو تكلف على تكلف خارج عن مذاق الكلام جدا فالصواب تعميمه بحيث يحصل التوافق بينه وبين
الثالث على ما حققناه يريد ان الخارق اه يعني ان قصد اظهار الصدق مع كونه داخلا في مفهوم المعجزة اعتبر فيه
التصديق هيهنا اي تصديق الناس اياه لاجل ان ذلك الخارق الدال على صدقه انما خلقه الله تعالى على يديه لاجل تصديق
الناس اياه في دعوى الرسالة فلا يرد عليه ما قيل من ان قيد قصد تصديقه اه بيان للواقع والا فلا حاجة الى ذكره لعدم
لا مدخل في مفهوم المعجزة وبالجملة فالخارق الدال على الصدق هو الذي قصد به تصديق الناس اياه وليس المصلحة
في خلق الخارق على يد النبي الصادق الا قصد تصديق الناس اياه هذا على مذاق بعضهم وما في عنه تخليص قوله فليس
بتصديق له لان الظاهر ان ذلك التصديق من الله تعالى والظاهر انه اراد ان الشارح يريد ان الخارق الدال على الصدق
هو الذي قصد به تصديقه عند الخلق وكانه من قبيل اظهار ما لزم القصد المذكور في تعريف المعجزة لان الذي قصد منه
اظهار صدق لا يقصد منه الا تصديقه عند الخلق واما الذي يظهر على يد المتألهة من الخوارق كالخوارق الظاهرة
على يد فرعون مثله فليس المقصود منها تصديقه عند الخلق لان كذبه معلوم بالادلة القطعية لان حاله من الاحتياج
والحدوث مكذب لمقاله من دعوى الالوهية فما يظهر على يديه من الخوارق انما هو استدراج له ومكر من الله تعالى وابتلاء
هل يتبعونه الله تعالى او اياه فان قلت من اين يعلم ان خلقه للتصديق قلت بالقرائن الحالية فان من ظهر على يديه ما هو
الخارق للعادة مقارنا في ذلك دعوى النبوة يفهم من حاله قطعا ان الله تعالى انما خلق ذلك الخارق على يديه فيما يوافق
دعواه لاجل تصديق الله تعالى اياه عند الخلق واما اذا لم يكن ذلك الصادر منه خارقا للعادة او كان ولا يكون موافقا
لدعواه او لا يكون على يد مدعي النبوة يعلم منه انه لم يقصد به التصديق وعلى هذا التفصيل اشار الشارح بقوله فلان
من اظهر الله تعالى المعجزة على يديه تصديقا له في دعوى الرسالة فليفهم اذ لو جاز كذبه عقلا هكذا ذكره الشريف العلامة
في شرح المواقف حيث قال هو والمصنف في تقرير كلام المواقف اجمع اهل الملل والشرائع على وجوب عصمة الانبياء عن
الكذب فيما دل المعجزة القاطعة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلائق اذ لو جاز عليهم
التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال انتهى كلامه واعترض عليه المحشي المحقق بوجهين
اما اولا فلان المعجزة انما يدل على صدقهم في دعوى الرسالة لا على صدقهم في الاحكام الاتية والا لزم عليهم اظهار
المعجزة بعد تبليغ كل حكم فعلى هذا تجويز كذبهم في الاحكام الاتية لا يلزم ابطال دلالة المعجزة فالوجه انه اذا دل المعجزة على
صدقهم في دعوى الرسالة وقد ثبت بالادلة القطعية ان الانبياء عليهم السلام معصومون عن الذنوب يلزم صدقهم
في الاحكام التبليغية وغيرها وجوابه ان المعجزة اذا دل على صدقه في دعوى الرسالة دل قطعا على صدقه في الاحكام
التي يخبر بها عن الله تعالى ضرورة انه لو كان كاذبا فيها لكان كاذبا ايضا في دعوى الرسالة وقد فرضنا دلالة المعجزة على
صدقهما فيهما والحق ان من قال انا رسول واظهر المعجزة على يديه فهو كانه قال كل ما جئت به من عند الله ثم صدق بهذه
المعجزة فلو جاز كذبه في الاحكام الاتية لزم ابطال دلالة المعجزة قال واما ثانيا فلان دلالة المعجزة على صدقهم دلالة
عادية وتجويز العقل لا ينافي الدلالة العادية فجواز الكذب عقلا لا يستلزم ابطال دلالة المعجزة عادة كما في العلوم العادية فانا نجزم ان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه عقلا ثم اجاب اولا بان المراد بقوله اذ لو جاز
كذبه عقلا انه لو جاز وقوع كذبه عقلا ولا نسلم ان امكان نقيض العلوم في نفسه وان لم يكن منافيا لها لكن
جواز وقوعه مناف لها على ما بين في محله وثانيا بان هذا مذهب الشيخ ومتابعيه من ان دلالة المعجزة على الصدق
دلالة قطعية واظهارها على يد الكاذب ممتنع عن مقدور الله تعالى وان لم نطلع على وجه استحالته والحق ان شاء
المقام عليه فانهم قالوا في بحث وجه كيفية دلالة المعجزة على صدق مدعي النبوة ان الدلالة المذكورة عند الاشاعرة
باجراء الله تعالى عادته بخلق العلم بالصدق عقيبه فان اظهار المعجز على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا فمعلوم انتفاؤه
عادة كسائر العاديات ثم ذكروا ان مذهب الشيخ ومتابعيه على ما اشار اليه المجيب وقالوا في بحث عصمة الانبياء اجمع اهل
الملل والشرائع كلهم على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب وساقوا ما ذكره الشريف وحينئذ فيبني ما ذكروه في الاول وبين

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الامير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

وبين ما ذكروه في الثاني تناقض ظاهر حيث عزي الاول الى الاشاعرة والثاني الى جميع اهل الملل وان الاول يبني على العادة
والثاني يبني على الجواز العقلي والتحقيق ههنا ان المقام الاول انما هو في دلالة المعجزة على صدق النبي وذلك بجريان
عادة الله تعالى كذلك فانه وان كان خلق الخارق على يد الكاذب ممكنا عقلا لكنه ممتنع عادة وان المقام الثاني انما
انما هو في عصمة من ثبت نبوته بالمعجزات القطعية فعلى هذا لو جاز الكذب عليه اي على الذي ثبت نبوته بالمعجزات
القطعية بجعل عقلا لبطل دلالة تلك المعجزات على نبوته وقد فرضنا دلالة تلك المعجزات على نبوته عقلا وان كان
دلالة المعجزة على الصدق دلالة عادية لجواز خلق الخارق على يد الكاذب عقلا والحاصل ان من ثبت نبوته بالادلة
القاطعة يستحيل الكذب عليه والا لم يكن تلك الادلة ادلة على نبوته وان كانت دلالة تلك الادلة حين الادعاء
دلالة عادية فبهذا التحقيق يحصل التوفيق بين المقامين ويندفع الايراد الثاني مع الجوابين كما لا يخفى على ذي العينين
هذا في الامور التبليغية يعني ان هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على ان الخبر يوجب العلم في الامور التبليغية
والمدعى عام وهو ان خبر الرسول سواء كان في الامور التبليغية او غيرها من القصص والاخبارات يوجب العلم
فالوجه في ايجاب خبر الرسول للعلم فيما عداها هو انه ثبت بالادلة القاطعة عصمة النبي عليه السلام من الذنوب
فلا يكون كاذبا لان الكذب من الذنوب فالمعصوم منها معصوم منه ايضا واقول قد اشرنا الى ان المعجزة لما دلت على صدق
النبي دل ايضا على صدقه في كل ما جاء به عن الحق تع سواء كان احكاما او غيرها لان الحق ان المعجزة يدل على صدقه في
دعوى الرسالة وعلى صدقه في كل ما جاء به عن الحق تع على ما حققناه على ان صدقه اي النبي عليه السلام في الاحكام الغير
التبليغية يثبت بقوله واما انه استدلالي فلتوقفه اه فلحاجة الى التوجيه الذي ذكره   قيل اذا تصور مخبره عار
قائله مولانا صلاح الدين الرومي وحاصل كلامه ان خبر الرسول من حيث انه خبر ان لوحظ معه حال المخبر بالرسالة
لا يحتاج في افادته الى الاستدلال بل انه يكون من قبيل قضايا قياساتها معها فلا يحتاج الى ترتيب المقدمات وان لم يلاحظ معه
حال المخبر بالرسالة يحتاج في افادته الى الاستدلال بانه خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق اما على الثاني فظاهر
واما على الاول فلان ايجابه للعلم بديهيا غير محتاج الى ترتيب المقدمات فان من سمع قوله عليه السلام البينة للمدعي
واليمين على من انكر وعلم انه خبر الرسول يحصل له العلم بمضمونه بدون ان يحتاج الى استحضار تينك المقدمتين بل
يجدهما حاضرتين هنا للشارح بحذف ما اذا سمعه ولم يعلم بانه خبر الرسول او لم يلاحظه بهذا الوجه فانه يحتاج في الا الاستدلال
الافادة واذا عرفت هذا فقوله فلتوقفه على الاستدلال غير صحيح على اطلاقه بل انما يكون ذلك فيما اذا لم يتصور مخبر
الخبر بالرسالة   واجيب اه وحاصله ان تصور المخبر بالرسالة فرع العلم بثبوت الرسالة له وهو موقوف على الاستدلال
بان هذا المخبر ادعى الرسالة واظهر المعجزة على يده وكل من شانه كذا فهو رسول فيتوقف خبره ايضا في كونه صادقا على
الاستدلال بواسطة توقفه على تصور المخبر بالرسالة المتوقف على الاستدلال لان الخبر في كونه صادقا موقوف على تصور
مخبره بانه رسول وتصور المخبر بهذا الوجه موقوف على الاستدلال كما عرفت والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على
ذلك الشيء فالخبر في كونه صادقا يتوقف على الاستدلال فيكون افادته العلم استدلاليا وفيه ما فيه اما اولا فلان
معنى كون الخبر استدلاليا انه ثابت بالاستدلال صدقه بالاستدلال كما قرره الشارح وعلى ما وجهه به يكون الثابت
بالاستدلال رسالته لا الخبر نفسه والكلام فيه واما ثانيا فلما قال المناظرون ههنا من ان الاستدلالي ما حصل بالاستدلال
لا ما يتوقف عليه والا لزم ان يكون تصور وجه الرسالة استدلاليا لتوقفه على الاستدلال مع ان القائل لا يرتضيه اه
واما ما قاله الفاضل المحشي في رد الجواب المذكور من ان تصور المخبر بالرسالة ليس استدلاليا بل هو حاصل بالقرائن
العادية لمن شاهد المعجزة على ما ذكره في شرح المواقف فليس بشيء لان المذكور فيه انا ندعي ان ظهور المعجزة يفيد علما
بالصدق وان كونه مفيدا له معلوم لنا بالقرائن العادية فهذا الكلام انما يدل على ان العلم بافادته ضروري عادي وكون
افادة الدليل معلوما بالقرائن لا يقتضي العلم بالمدلول ضروريا والحق ان المذكور في شرح المواقف انما هو النزاع في
كيفية دلالة المعجزة هل هي عقلية او عادية على ما هو عند الاشاعرة فهو يؤكد الاستفادة من الدليل فكيف يفهم منه الدلالة
على كونه حاصلا بالقرائن ومثل هذا معلوم للمبتدي   والكل غلط اي كل من السؤال والجواب غلط لان تصور المخبر بالرسالة

لايجعل

لا يجعل صدق الخبر بديهيا فلا يصح السؤال وهو ظاهر ولا الجواب بتوقف صدق الخبر على الاستدلال بالواسطة لكونه
اي الاستدلال موقوفا عليه وذلك لانه اذا لم يجعل تصور المخبر بالرسالة صدق الخبر بديهيا يحتاج في افادة الخبر العلم
الى استحضار تينك المقدمتين بانه خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق فيتوقف الخبر على الاستدلال بالواسطة
كما ذكره لا يغني من الحق شيئا نعم تصور ان مخبر هذا الخبر رسول وان هذا الخبر خبر الرسول لا يحصل له العلم بصدق الخبر
ما لم يلاحظ هنا انه خبر رسول وكل ما هو خبر رسول فهو صادق لجواز ان يكون مخبر الخبر رسولا صادقا في دعواه الرسالة
ولا يكون ذلك الخبر صادقا لانه مع قطع النظر عن كونه خبر رسول والخبر في نفسه يحتمل الصدق والكذب فثبت ان العلم
بهذا الخبر صادق استدلالي موقوف على استحضار تينك المقدمتين فهذا التقرير هو المطابق لسوق كلام المحشي وبهذا
تفطنت ما في تقرير السالكوتي   نعم تصور الخبر بعنوان ما بلغه اه بيان لمنشأ غلط السائل والمجيب اما الاول فلانه
اشتبه بين تصور المخبر بالرسالة وبين تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول مع ان تصور مخبره بالرسالة لا يستلزم
تصور خبره بعنوان ما بلغه الرسول فبعد تصور مخبره بالرسالة يكون ذلك الخبر في حد ذاته محتملا للصدق والكذب
فيحتاج في افادته العلم الى استحضار تينك المقدمتين وان كان تصوره بعنوان ما بلغه الرسول غير محتاج الى الا
استحضار تينك المقدمتين بل يجعل صدق الخبر بديهيا من قبيل قضايا قياساتها معها لانه اذا تصور الخبر بعنوان
ما بلغه الرسول يترتب في الذهن هناك قياس خفي بمجرد التصور المذكور ولا يحتاج في الافادة الى الترتيب المذكور
واما الثاني اي غلط المجيب فلانه لم يتفطن الفرق بين الامرين [مع ظهور الفرق] بينهما واثبت احتياج الخبر الى الاستدلال
بواسطة توقفه على تصور مخبره بالرسالة المتوقف على الاستدلال مع ظهور الفرق بينهما بان تصور مخبره بالرسالة
لا يستلزم تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول وان للخبر اعتبارين فباعتباره في نفسه يحتمل الصدق والكذب
ويحتاج في افادته العلم الى الاستدلال وباعتبار عنوان ما بلغه الرسول غير محتاج اليه والسائل والمجيب لم يفرقا بين
الاعتبارين فغلطا الا ترى ان تصور خبره عليه السلام بان عذاب القبر حق من حيث انه خبر في حد ذاته بدون الا
التفات ملاحظة انه مبلغه يحتاج في افادته العلم الى الاستدلال واستحضار تينك المقدمتين ومن حيث انه خبر
بلغه الرسول من الله تعالى المنزه عن الكذب والنقائص يجعل صدقه بديهيا من قبيل قضايا قياساتها ويفيد العلم الضروري
من غير احتياج الى الدليل واما ما قاله الفاضل المحشي من ان قوله تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا ممنوع
لان تصور مخبر هذا الخبر بالرسالة يكون في المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان ما بلغه الرسول ولما كان صدق هذا الخبر
في الصورة الثانية بديهيا كما ذكره لزم ان يكون صدقه في الصورة الاولى بديهيا ايضا لان الرسالة في الصورتين
كانت ملحوظة مع ملاحظة هذا الخبر وهذه الملاحظة منشأ البداهة على ما ذكره فليس بشيء لانا لا نم ان تصور
مخبر هذا الخبر بالرسالة يكون في المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان ما بلغه الرسول اذ لا يلزم من تصور مخبره بالرسالة
تصور خبره بالعهد بعنوان ما بلغه الرسول اذ الكلام في الخبر الملحوظ من حيث ذاته كما صرح به المحشي وكون الرسالة
ملحوظة في الصورتين لا يفيد في مرامه لان الرسالة في المقدمة الاولى متعلق بالمخبر لا بخبره حتى يكون بداهة الصدق
في المقدمة الثانية مستلزمة لبداهته في الصورة الاولى كما زعمه ونعم ما قال المحشي والكل غلط وبما حققنا ظهر
اختلال ما ذكره المحشي المحقق في رده من ان الشارح اراد ان تصور المخبر بانه رسول سواء كان في هذا الخبر اولا بمنزلة
تصور الخبر بعنوان ما بلغه فهو ممنوع لجواز ان يتصور المخبر بوجه الرسالة وانه رسول من الله تع مع تصور الخبر من قبل
نفسه وان اراد ان تصور المخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر يستلزم تصور الخبر بعنوان ما بلغه فالملازمة
مسلمة لكن المحشي انما حكم بعدم جعل صدق الخبر بديهيا على التقدير الاول انتهى لان الظاهر انه اراد الاول
وارادة الثاني لا يليق بهذا المقام كما لا يخفى على اولي الافهام   لكن الكلام اه استدراك لدفع توهم ناشئ من سابقه
وهو انه يجوز ان يكون مراد القائل من قوله اذا تصور مخبره بالرسالة لم يحتج الى ترتيب المقدمتين انه اذا تصور مخبر الخبر
باعتبار انه بلغ هذا الخبر يكون صدق الخبر بديهيا من غير احتياج الى ترتيب المقدمتين فحينئذ يرجع الى تصور الخبر بعنوان اه

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني

نعم بعنوان ما بلغه الرسول ويجعل صدقه بديهيا فح يكون السؤال المذكور صحيحا ويحتاج في توجيه كلام الشـ
الى الجواب المذكور وحاصل الدفع ان كلامنا انما هو في صدق خبر الرسول من حيث انه خبر مع قطع النظر عن كونه
مما بلغه او غيره يدل على ذلك قوله وهو اى خبر رسول الله يوجب العلم الاستدلالى حيث لم يقل اى ما بلغه الرسول
يوجب العلم ولا شك ان صدقه بهذا الاعتبار استدلالى يحتاج الى استحضار تينك المقدمتين ونظيره
اى نظير ما ذكر من ان اختلاف اعتبار عنوان الخبر يؤثر في جعل صدق الخبر بديهيا واستدلاليا انه اذا
انه اذا لوحظ العالم من حيث ذاته مع قطع النظر عن الاوصاف العارضة له واثبت له الحدوث فيقال العالم
حادث يكون ثبوت الحدوث له بديهيا نظريا محتاجا الى النظر واذا لوحظ بوصف التغير ويقال العالم المتغير
حادث يكون ثبوت الحدوث له بديهيا غير محتاج الى الدليل وان انتظم هنا قياس خفى لان من تصور العالم
المتغير وتصور الحدوث يحكم بالحدوث على العالم المتغير حكما بديهيا ولم يترتب في ذهنه قياس خفى هذا العالم
متغير وكل متغير حادث كما قرروا في قولهم الاربعة زوج وهذا التقرير هنا امر لازم بل ظاهر في كلام المحشى وان غفل
عنه الناظرون ههنا وبما قررنا ظهر فساد ما قيل من ان قوله من حيث عنوان المتغير بديهى ممنوع اذ لا بد فيه من ملاحظة
الكبرى ايضا وهى قولنا كل متغير حادث ولا شك ان ملاحظة الكبرى بعد الصغرى هو النظر والاستدلال
انتهى ووجه فساده ظاهر مما قررناه وان لم يتفطن المحشى المحقق وقوله فتامل الظاهر انه اشارة الى ان ثبوت
الحدوث للعالم الملحوظ من حيث عنوان المتغير انما يكون بديهيا لو كان ثبوت الحدوث للمتغير بديهيا وليس
كذلك بل يحتاج الى [illegible] اثبات ان ما ثبت قدمه امتنع التغير عليه والى الجواب بان الكلام على تقدير
كون حدوث العالم ثابتا بتوسط التغير اذ على تقدير ملاحظة هذا العنوان ح يكون ثبوت الحدوث بديهيا
فطرى القياس هذا ويحتمل ان يكون اشارة الى بعض ما حققناه في هذا المقام وقيل اشارة الى الجواب عن الايراد
المذكور آنفا بان المناقشة في المثال ليست من دأب المحصلين ولا يخفى ما فيه هذا المعنى اى التيقن بمعنى عدم احتمال
النقيض مع الثبات اذ الظاهر ان المراد منه عدم احتمال النقيض حالا ومالا على ما مر في تعريف العلم فيكون
التيقن بهذا المعنى عبارة عن جزئين فيدخل فيه الثبات الذى هو عبارة عن عدم احتمال النقيض مالا فيكون
ذكر الثبات بعد التيقن على هذا المعنى لغوا وتكرارا محضا وبما قررنا ان العموم المذكور الدفع ههنا امران الاول
ما قيل ان التيقن بالتفسير الذى سيذكره المحشى اعنى الجزم المطابق يشمل الثبات ايضا ضرورة وجود الجزم المطابق
في الثبات وغيره والثانى ما قيل ان ذكر العام لا يوجب الفائدة الخاص اذ لا دلالة للعام عليه اصلا فكيف يكون ذكر
الثبات بعده لغوا ووجه الاندفاع اما عن الاول فلانه فرق بين المعنى الذى اعتبره الشـ وبين المعنى الذى اعتبره
المحشى من حيث ان الاول عبارة عن جزئين ثانيهما عبارة عن الثبات بخلاف المعنى الذى اعتبره المحشى غاية انه
شامل للثبات شمول العام للخاص ولا يلزم لغو في ذكر الخاص بعد العام واما الثانى فلانك قد عرفت انه ليس المراد
بالعموم ههنا عموم الكلى لجزئياته حتى يرد عليه انه لا لغو في ذكر الخاص بعد العام بل عموم الكل لاجزائه ولا شك في ان
دلالة الكل على اجزائه ولغوية ذكر الجزء بعد ذكر الكل نعم لو قال هذا المعنى يدخل فيه الثبات لكان اولى لكونه نصا في المقصود
لكنه لوضوحه تركه اللهم الا ان يعنى اللهم الا ان يحمل على خلاف الظاهر ويراد بعدم احتمال النقيض عدم احتماله
النقيض في نفس الامر بان لا يكون نقيضه ممكنا في الواقع بناء على ان نفس الامر والواقع شىء واحد فيخرج الجهل المركب
وتقليد المخطى لان نقيضهما واقع وعدم احتمال النقيض عند العالم بان لا يجوز وقوع نقيضه بدله عنده ويخص
ذلك بعدمه في الحال فيخرج الظن ولا يلغو ح ذكر الثبات لان معناه عدم الاحتمال في المآل فيخرج به تقليد
المصيب هذا وانا اقول معنى عدم احتمال النقيض في نفس الامر عدم احتماله في الواقع كما اشرنا اليه فلو بنى على ان يجوز
نقيضه ممكنا في ذاته فان جبل احد لم ينقلب في الواقع ذهبا مع امكانه في ذاته فلا يخرج عن هذا التعميم مثل العلوم العادية
المتعلقة بالمعلومات الواقعة في نفس الامر وان زعموا خروجها عن هذا التعميم ووجهه اقول وفيه ما فيه بالنظر الى هذا

وانما دعاه الى هذا التعميم اخراج الجهل المركب وتقليد المخطى كما اشرنا اليه وفيه ما فيه لانه في الواقع وجه النظر
ان التعميم عدم الاحتمال يجتمع مع عدم الاحتمال في نفس الامر الشامل للامكان الذاتى يخرج العلوم العادية عن اليد
اليقينيات لاحتمال نقايضها في انفسها فان الجبل الحاضر معلوم لنا يقينا انه لم ينقلب ذهبا مع احتمال نقيضه في
في نفسه بل معنى عدم احتمال النقيض هو عدم التجويز العقلى فلا يخرج العلوم العادية عنها اذ الانقلاب المذكور
وان كان ممكنا في نفسه لكنه غير محتمل عند العالم اذ لا يجوز عند العقل وقوع نقيضه هذا وقد عرفت ما فيه آنفا
من ان معنى عدم احتمال النقيض في نفس الامر عدم احتماله في الواقع فما ثبت في الواقع لا يحتمل نقيضه فيه وان
امكن في حد ذاته هذا بل الظاهر ان وجه النظر هو ان المتبادر من عدم احتمال النقيض عدم احتماله عند العالم حالا
ومالا على ما مر في تعريف العلم فصرفه الى خلافه بان يراد عدم احتمال النقيض في نفس الامر وعند العالم حالا لا
لا في المآل صرف الى خلاف المتبادر حيث زاد فيه على المتبادر ونقص عنه وان لم يكن تلك الزيادة وذلك النقصان
خالية عن الفائدة وبما قررنا لك ظهر اندفاع ما قاله الفاضل المحشى من انه ليس في هذا التوجيه من البعد بل
فيه من الحسن ما لا يخفى لان معنى التيقن في اللغة هو زوال الشك على ما في الصحاح وهذا هو معنى عدم احتمال
النقيض عند العالم واما كونه في الحال فيتبادر من العبارة فاذا قلنا هذا الادراك يشابه ذلك الادراك في السد
التيقن يتبادر منه انه كذلك في الحال مع قطع النظر عن ثباته في المآل فلو بد من ذكر الثبات ليظهر انه لا يزول
بتشكيك المشكك في المآل انتهى اذ منشأ البعد ليس ارادة عدم الاحتمال عند العالم في الحال حتى يرد عليه ان
متبادر جدا بل منشأه تعميمه بحيث يعم عدمه في نفس الامر وعند العالم كما عرفت للخلاف على ان دعوى تبادر
عدم الاحتمال عند العالم حالا فقط مما لا بد له من دليل بل المتبادر عدم احتماله حالا ومالا على ما هو المعروف عندهم
هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام فالاولى اه اى الاولى ان يفسر التيقن بالجزم المطابق سواء كان ثابتا او غير
غير ثابت فيخرج به الظن والجهل وتقليد المخطى ويخرج بالثبات الجزم المطابق الذى ليس بثابت وهو تقليد
المصيب وقد عرفت ان الجزم المطابق وان كان شاملا للثابت لكنه شمول العام للخاص ولا دلالة للاول على
الثانى فلا يخفى ذكره منفعة الثبات بعده ثم اقول هذا التفسير هو المطابق لقول الشـ فهو علم بمعنى الاعتقاد
الجازم الثابت اه والله درى حيث اشار في نتيجة الكلام الى ما هو الظاهر فكانه مائل عما فهم في تفسير التيقن
وصرح بان المراد بعدم احتمال النقيض عدم احتماله ~~عند العالم حالا فقط بقرينة المقابلة~~ هذا هو تحقيق المقام
عنك ما تصلف الفاضل السالكوتى بما زعمه اولى المرام حيث قال والاولى ان يفسر التيقن بعدم احتمال النقيض
عند العالم في الحال فيخرج الظن ويفسر الثبات بعدم الاحتمال في المآل بان لا يزول بتشكيك المشكك ولا بعد
على دليل يخالفه ~~لعدم مطابقته الواقع~~ فيخرج تقليد المصيب لزواله بالتشكيك والجهل لاحتمال الزوال بعد الاطلاع
على دليل يخالفه لعدم مطابقته الواقع انتهى وقد اغنيتك عن هذا على انه يحتمل ان يكون هذا مراد الشـ ايضا لان الزوال
بتشكيك المشكك يكون ايضا بالاطلاع على دليل يخالفه كما لا يخفى على المنصف واما قال فالاولى اشارة الى ان
تفسيره وان كان المتبادر منه عدم احتمال النقيض حالا ومالا على ما هو المشهور لكنه يمكن توجيه اللغو والتكرار
في قوله والثبات بان يقال المقصود ههنا المبالغة في افادة خبر الرسول التيقن لاخراج العلم الحاصل به عن موضع التقليد
فقوله والثبات من قبيل التصريح بما علم ضمنا وذلك ان نقول ~~فالاولى على~~ مذاق ما قال فالاولى اشارة الى ان كلامه
موجه بما حققناه وان ~~كان الظاهر~~ لم يكن خاليا عن الركاكة بل الاولى الخالى عن الركاكة ان يفسر بالجزم المطابق
واما ما قيل من ان فيه بحثا لانه ان اراد بالجزم المطابق ما هو في الحال والمآل كان ذكر الثبات لغوا وان اراد به الجزم
المطابق في الحال لا في المآل توجه عليه ما اورده بعوده وفيه ما فيه لما هو جوابكم فهو جوابنا فليس بشىء اما اولا فلان
الظاهر ان المراد بالجزم المطابق ما هو اعم من الثابت وغيره لا ما ذكره ولو سلم فغاية انه اعم مما هو في الحال وفي المآل
لكن شمول الكل للجزء على ما اشرنا اليه فذكر الخاص بعد العام ليس بلغو هذا واما ما قاله المحشى المحقق من انه على تقدير تسليم

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني

المطلوب ولمن يتبع الكل والمزاج ان تقليد المصيب جزم مطابق في الحال والمآل وليس بثابت فقد يلغو قيد الثبات كما
وهذا اظهر من الشمس فكيف خفي عليه ففيه ما فيه لان تقليد المصيب وان كان جزما مطابقا في الحال لكنه ليس بثابت
في المآل لان الظاهر ان معنى الجزم المطابق هو عدم احتمال النقيض وتقليد المصيب يحتمل النقيض في المآل لاحتمال الزوال
بتشكيك المشكك وهذا صريح في كلام المحشي في ذيل الكلام حيث قال لا في المآل لتشكيك بلازم اللغوية وقد اتفق ذلك لم
المحقق هنالك فالحق ان تقليد المصيب ليس بجزم مطابق في المآل كما انه ليس بثابت فاللغوية محققة فلا بد من ان
يصار الى ما ذكرناه فكيف يدعي الظهور في مثل هذا الامر الخفي واما ثانيا فلانه لو اريد به ههنا الجزم المطابق في الحال
لا في المآل توجه عليه ما اورده بقوله وفيه ما فيه بل الظاهر ان هذا مبني على الغفول عن توجيه قوله وفيه ما فيه وقد عرفت
منا حقيقة الحال فيه على انه لو اريد بالتيقن الجزم المطابق في الحال لا في المآل لا يرد عليه اللغوية لما اشرنا اليه نعم غايته
انه خلاف المتبادر من حيث ان المتبادر منه الجزم المطابق ثابتا او عزما واما قيد في الحال فغير متبادر منه فراجع قوله
فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت فتدبر والله الهادي لا يخفى ان قوله يوجب اه هذا الكلام انما هو بالنظر
الى التفريع قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد اه وحاصله ان الشـ لما فرع هذا القول على قول المص والعلم الثابت به اه لزمه ان
يقول ان مراد المص من قوله والعلم الثابت اه ان العلم هنا بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت الا يرى انه استدل عليه
بقوله والا لكان جهلا او ظنا او تقليدا اي ولو لم يكن المراد بهذا العلم الاعتقاد مطابقا لكان جهلا ولو كان مطابقا و
ولم يكن جازما لكان ظنا ولو كان مطابقا جازما ولم يكن ثابتا لكان تقليدا والكل ليس بعلم بمعنى الاعتقاد المطابق
الجازم الثابت فثبت ان مراد المص بقوله والعلم الثابت يضاهي العلم الثابت في التيقن والثبات هو ان هذا العلم بمعنى
الاعتقاد المطابق الجازم الثابت بمقتضى تفريعه واستدلاله فح يرد عليه اي على ما حرره الشـ مراده ان قوله وهو يوجب
العلم الاستدلالي مغن عن هذا الكلام اي عن قوله والعلم الثابت لان معنى كونه موجبا للعلم الاستدلالي انه علم بمعنى
اليقين وقوله والعلم الثابت اه يفيد بعينه على تقريرك ان هذا العلم علم بمعنى اليقين فيكون الاول مستغنيا عن الثاني
قطعا وقد تكلفوا في الاعتذار عن هذا بان يقال الخ من قوله والعلم الثابت اه دفع حمل العلم في قوله يوجب العلم الا
الاستدلالي على مطلق الادراك فانه وان لم يكن للعلم عندهم معنى سوى اليقين الا ان الاستعمال بمعنى مطلق الادراك مشهور في
الكتب متداول بين الناس هذا ولا يخفى ما فيه فان العلم في القول المذكور موصوف بالاستدلالي فكيف يتوهم حمله على
مطلق الادراك بل لا بد ان يحمل على الادراك التصديقي ثم بملاحظة قوله وامانه استدلالي لا بد ان يحمل على ال
الادراك التصديقي اليقيني فيكون التكرار محققا والكلام ههنا مع الشـ على ما حققناه ولكن في الاعتذار ان يقال
ان قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت تفريع باللازم فمراده ان هذا العلم لما شابه الضروريات في قوة
التيقن وكمال الثبات كان علما بالمعنى المذكور لان ما هو مشابه للضروريات في قوة التيقن وكمال الثبات ليس الا
علما بمعنى اليقين ولذلك استدل عليه بقوله والا لكان اه وليس مراده ان المص اراد بهذا القول ان هذا العلم بمعنى
اليقين حتى يرد عليه ما ذكر ولعل قوله والاقرب دون ان يقول والصواب اشارة الى ما حققناه هذا ان قلت لا حاجة
الى هذا التفريع وقد استفيد كونه بمعنى اليقين من قوله يوجب العلم الاستدلالي قلت نعم الا انه لما شبهه بالضروريات
في قوة التيقن وكمال الثبات عرض هنا شبهة في كونه يقينيا على ما هو مقتضى التشبيه من النقصانية في المشبه ففرع
عليه كونه بمعنى اليقين ثم استدل عليه على ان نقول لا يلزم من كون العلم استدلاليا كونه يقينيا اذ كثيرا ما يكون الاستدلال
ظنيا لا سيما اذا كان الادلة نقلية اذ الكلام في مضمونات الاخبار لا في انفسها والادلة وان كانت ثبوتها قطعيا لكن
لا يلزم ان يكون مضمونها فانها قطعية ولا يلزم ايضا من كون الشيء صادقا على ما قرره الشـ كونه قطعيا يقينيا
فح يظهر لقوله والعلم الثابت اه فائدة زائدة لم تحصل من الاول فتدبر والله الهادي واما ما قيل من ان العلم في قوله
وهو يوجب العلم الاستدلالي محمول على التوقيف المذكور اعني صفة يتجلى بها المذكور او هو شامل لليقينيات وغيرها
فلا يكون قوله والعلم الثابت اه مستدركا فليس بشيء اما اولا فلان التوقيف المذكور خلاف الاصطلاح عندهم وقد صرح
الشـ

الشـ هنالك بانه ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يحتمل الظن لان العلم عندهم مقابل الظن
على انه انما يكون العلم في قوله يوجب العلم اه محمولا على معنى اعم من اليقين اذا كان العلم في قوله واسباب العلم
بمعنى اعم من اليقين صرح ح لا يصح حصر الاسباب في الثلثة المفيدة لليقين بل يجب التصريح ح في الحواس والخبر
الصادق والعقل بانها توجب العلم بمعنى اليقين كما قيل واما ثانيا فلانه لا معنى لحمل العلم في قوله يوجب العلم ال
الاستدلالي على التوقيف المذكور بل اذا كان لا بد لحمل على المعنى الاعم امر لازم هنالك فلا بد من ان يصار الى ما
حققناه في التعليق وايضا اه يعني يرد عليه ايضا على تقدير حمل قول المص والعلم اه على ان العلم بمعنى اليقين
انه لا وجه لتخصيص العلم الحاصل بخبر الرسول بالذكر بانه بمعنى اليقين فان جميع العلوم الحاصلة بالنظر والاستدلال
علم بالمعنى المذكور والقول بان وجه التخصيص الرد على من قال ان الدلائل النقلية لا تفيد اليقين ليس بشيء لان هذا
الرد حاصل بقوله وهو يوجب العلم فما وجه الاعادة الا ان يقال ان هذا اعتراض اخر لا يلاحظ الاول فيه ويمكن ان يقال
خصه بالذكر لكون الكلام فيه ولان فيه من العلوم النقلية والعقلية وان كانت مفيدة لكن خص النقلية بالذكر
لكونها اقوى يقينا لاستنادها الى الوحي الخالص عن شائبة الوهم فليفهم والاقرب اه اي الاقرب الى الفهم في
توجيه قول المص والعلم الثابت ان يقال كما ان التيقن والثبات في الضروريات في غاية القوة والكمال كذلك التيقن
والثبات في العلم الثابت بخبر الرسول ايضا في غاية التيقن وكمال الثبات وقد عرفت منا ان الشـ لم يقف هذه الا
في كلام المص فتذكر واما ما قاله بعض الافاضل من ان ~~رأي المص نفي الزيادة والنقصان~~ هذا مخالف لرأي المص لانه لا يقول
بالتفاوت بين اليقينيات في القوة كما سيجيء في بحث الايمان فقد رده المحشي المحقق بان رأي المص نفي الزيادة والنقصان
عن اليقينيات لا نفي القوة والضعف فان وجود القوة والضعف بين اليقينيات بديهي وان تصديقنا بالشرعيات
ليس كتصديق النبي عليه السلام هذا لكن قال الشـ في بحث الايمان في تحقيق الزيادة والنقصان فيه قال بعض المحققين ا
لا نم ان حقيقة التصديق لا يقبل الزيادة والنقصان بل يتفاوت قوة وضعفا للقطع بان تصديق احاد الامة ليس
كتصديق النبي ولهذا قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي هذا كلامه فقد صرح بان التفاوت بالقوة وا
والضعف يستلزم الزيادة والنقصان الا ان يقال هذا مذهب الاشاعرة والمص لا يقول بالاستلزام المذكور فلا يلزم
من كون الزيادة والنقصان منفيين عنده ان يكون التفاوت بالقوة والضعف منفيا قيل ليس في كلام الشـ ما يدل
على انه لم يحمل كلام المص على هذا الاقرب وقوله فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لا يفيد انه لم يقصد ذلك
بناء على انه يحتمل ان يكون غرضه هذا ان العلم في قوله والعلم الثابت ههنا بالمعنى الاخص مطلق لان التناسب للمقام ا
بمعنى انه يحتمل ان يكون مراده من قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد اه ان العلم الثابت به بسبب مضاهاته للعلم الثابت
بالضرورة في التيقن والثبات علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والا اي وان لو لم يكن علما بهذا المعنى لكان
جهلا او ظنا او تقليدا فلا يضاهي العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات وقد فرضنا مضاهاته اياه ومن المعلوم
ان هذا المعنى لم يحصل مما سبق فهذا قريب الى التحقيق الذي ابرزناه في اول القول وان لم يكن في المتانة بتلك المثابة ومما
حررناه اندفع ما اورد عليه المحشي المحقق من ان هذا التوجيه في غاية البعد اما اولا فلانه لا حاجة الى تفسير العلم ههنا ا
ان قد صرح في قوله واسباب العلم اه انه لا يطلق العلم عندهم الا على اليقينيات واما ثانيا فلانه لا وجه لتخصيص التفسير
في هذا الموضع وتركه في قوله فهو يوجب العلم الضروري ويوجب العلم الاستدلالي مع انه الاقدم الاحق بالتفسير واما
واما ثالثا فلانه يجب ح ذكره متصلا بقوله والعلم الثابت واما رابعا فلانه لا معنى لاتيان الفاء المشعر بانه قد
لما قبله واما خامسا فلانه لا فائدة ح في ذكر قوله والا لكان جهلا اه انتهى اما اندفاع الاربعة الاول فظاهر جدا
على ما حررناه واما اندفاع الخامس فظاهر ايضا لانه لو لم يستدل عليه بهذا القول لم يلزم من المضاهاة المذكورة كونه
علما بالمعنى المذكور على ما هو قاعدة التشبيه من النقصانية في المشبه وكانه اشارة اه اشارة الى الجواب عن
قوله وايضا ببيان الفرق بين العلمين يعني ان قول المص والعلم الثابت بخبر الرسول مشابه للعلم الضروري في قوة ا

This file was downloaded from QuranicThought.com

التيقن اه اشار الى ان الادلة النقلية مستندة الى الوحي المفيد لحق اليقين وليس لمشابة الوهم مدخل فيها كما أنه
ليس للعلوم المدخلة في العلوم الضرورية فيكونان متشابهين في قوة التيقن وكمال الثبات بخلاف العلوم العقلية
الحاصلة بمجرد نظر العقل فان فيها لشائبة الوهم اذ له استيلاء على جميع القوى فيتصرف في المعقولات ايضا
فيحكم احيانا ما كاذبة لا يحكم الوهم في المعقولات كاذب قطعا على ما بين في محله فلا يصفو العلوم العقلية عن
كدر فع هذه الاشارة رد ما ذهب اليه المعتزلة وجمهور الاشاعرة من ان الادلة النقلية لا تفيد اليقين اصلا
بل تفيد الظن فقط فليس هذه الاشارة وجهها اخوى في تحرير مراد المص من قوله والعلم الثابت به بدل قوله
والاقرب ان مراد المص اه كما زعم الفاضل المحشي سيما المنتقل ما قيل بعضهم من ان هذا مخالف لما تقرر في الاصول
من ان الادلة النقلية لا تفيد قطعيات للاحتياج الى معرفة الاوضاع والالفاظ والى نفي المتلفظ ما اذا هل هو
الحقيقة او المجاز وليس لنا في اليقين شئ ان نتيقن بشئ من ذلك سبيل فورد بان المراد من كون الادلة النقلية
مفيدة للعلم الذي هو في غاية التيقن انه يقبل بعد ان يحصل العلم بوجه دلالتها بطريق القطع ولا شك انه
بعد التيقن بجميع المواد التي لها مدخل في دلالتها يفيد العلم الذي هو اقوى من العلم الحاصل بالدليل العقلي لعدم
شائبة الوهم فيه وان التيقن بوجه دلالتها يحصل في بعض المواضع انتهى وقد قال صاحب المواقف بعد تقرير شبه
الخصم والحق انها اي الدلائل النقلية قد تفيد اليقين في الشرعيات بقرائن مشاهدة من المنقول عنه او متواترة
تدل على انتفاء الاحتمالات المانعة عن افادة اليقين فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما في زمن
الرسول في معانيها التي تراد منها الآن والتشكيك فيه سفسطة هذا واقول لا يخفى ما فيه من عدم موافقته لما هو
المقصود ههنا من ان خبر الرسول مطلقا يفيد العلم الاستدلالي اي الادلة النقلية مطلقا مستندة الى الوحي المفيد
لحق اليقين لان المستفاد منه انها مطلقا تفيد اليقين وصريح كلام صاحب المواقف والمراد انها في بعض المواضع
تفيد اليقين وايضا في قول المحشي ان الادلة النقلية مستندة الى الوحي المفيد لحق اليقين لانها تكون ضرورية مع
ان المراد ههنا هو العلم الاستدلالي وغاية ما يمكن ان يقال في الجواب عنهما ان الكلام ههنا في العلم بمضمون الاخبار
الثابتة عن رسول الله بالتواتر او بالسمع منه عليه السلام او بغير ذلك وذلك استدلالي ليس الا وان كان العلم بتلك
الاخبار ضروريا وسيجئ من الشارح الى هذا فيندفع الثاني ثم انها قد تدل في بعض المواضع على ما هو المقصود
منها دلالة قطعية وان كان العلم ببعض الاخبار الثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بطريق الظن فحينئذ
فيندفع الاول هذا قال الشارح العلامة فان قيل هذا اي كون خبر الرسول موجبا للعلم يكون في المتواتر اذ ما عداه من
الخبر المشهور والخبر الواحد لا يفيد العلم فيرجع التقسيم الى القسم الاول فقد وجه لعدم قسميه او غيره ومن شرط التقسيم
التغاير بين الاقسام وحاصل ما ذكره في الجواب ان الكلام ههنا فيما علم انه خبر الرسول باي طريق كان من غير ان يلاحظ
وصف التواتر فيه ولا شك انه مفهوم مغاير للاول فيصح التقسيم اليهما فورد عليه انه يكون خبر الواحد والمشهور ايضا مفيدا
للعلم لكونهما خبر الرسول ايضا فاجاب بان كلامنا انما لم يفد العلم لعروض الشبهة في كونهما خبر الرسول ولو زالت فيهما
ايضا لافادا العلم الاستدلالي ايضا هذا هو اللايح للناقد وقيل في تقرير المقام حاصل السؤال ان يقال ان كون خبر الرسول
مفيدا للعلم الاستدلالي انما يكون اذا تواتر كونه خبر الرسول واما الخبر المشهور والواحد فلا يفيدان العلم فيكون خبر
الرسول الموجب للعلم قسما من الخبر المتواتر فلا يصح جعله قسما في التقسيم المذكور والا يلزم ان يكون قسم الشئ قسيما
وهو محال وحاصل الجواب ان الذي جعلناه قسيما للمتواتر هو خبر الرسول مطلقا سواء كان بالتواتر او بالسمع
او بالوحي او بالالهام فيكون خبر الرسول اعم من المتواتر فلا يرجع اليه لان الاعم لا يرجع الى الاخص بل بالعكس وبالجملة
بين خبر الرسول ههنا وبين الخبر المتواتر اولا عموما وخصوصا من وجه لوجودهما في الخبر المتواتر عن الرسول ووجود الثاني
بدون الاول في الخبر المتواتر الصادر من غير الرسول ووجود الاول بدون الثاني في الخبر المسموع من فم رسول الله صلى الله عليه وسلم
فكان بين القسمين عموما وخصوصا من وجه فكان هذا الانقسام مثل انقسام الجسم الى الحيوان والابيض فكما ان هذا الانقسام

جائز

جائز كذلك الانقسام المذكور جائز ههنا ايضا انتهى وانت خبير بانه مع بعده في تقرير نفسه في تقرير مرام الشارح
مخالف لما اتفق عندهم من لزوم التباين بين الاقسام ولو اعتبارا والمثال المذكور مبني على المسامحة والتحقيق ههنا
هنالك التباين بملاحظة المقسم في الاقسام كما مر صوابه فالتوجيه ما اشرنا اليه اولا والا فالحديث مشهور
قيل كلام الشارح ههنا ظاهر في ان هذا الحديث متواتر وكذا ما ذكره في شرح المقاصد فهو تنبيه فلا اعتداد بالقول بانه ليس
بمتواتر الا بعد تصحيح النقل ممن هو اوثق منه انتهى ولا يخفى ما فيه لان التواتر لا يثبت بمجرد قول الشارح انه متواتر بل لا بد
لا بد من التصريح بالنقل عن ائمة الحديث الثقات في هذا الفن واما ما قاله المحشي من ان هذا الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول
بالقبول حتى صار كالمتواتر وكذا في شرح الهداية من ان هذا الحديث في نفسه من اخبار الآحاد الا انه في حكم المتواتر لان
الامة قد اجتمعت على قبوله والعمل بموجبه فلا يفيد في هذا المقام شيئا وان زعم الفاضل السالكوتي لان تلقي الامة له
بالقبول لا يفيد في كونه متواترا بالمعنى المقصود ههنا الا ترى ان حديث انما الاعمال بالنيات رواه في القرن الثالث عن
عن يحيى بن سعيد الانصاري من رواة هذا الحديث اكثر من سبعمائة مع انه لم يقل احد بانه متواتر هذا واقول قد صرح
نعم نقل الشيخ ابن الحافظ جلال الدين السيوطي صرح في الكتب بان هذا الحديث رواه جم غفير حيث قال خمس وسبعون
رووا من كذب بل صرح بعض الائمة انه رواه اكثر من هذا العدد حتى قال بعضهم رواه مائة صحابي وبعضهم زاد عليه
ولا يخفى ان العلم الضروري بالتواتر يحصل بمثل خمس وسبعين لا سيما اذا كانوا صحابيين خصوصا اذا كانوا ازيد من العدد
المذكور مثل ثمانين او تسعين او مائة او اكثر على ما صرحوا به فلا ينبغي ان يشك في تواتره ولذلك قال ابن الصلاح من
من سئل عن ايراد مثال للمتواتر في الاحاديث اعياه طلبه وحديث من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار
تراه مثالا لذلك فانه نقله من الصحابة العدد الجم هكذا ينبغي ان يقرر ثم اقول هذا انما هو بالنظر الى التواتر لفظا واما بالنظر
الى معناه فلا شك في تواتره لان النصوص القاطعة الموردة للكذب على الانبياء عليهم السلام والاحاديث الدالة
الكثيرة في ذلك ولا شك ان قوام الشرائع انما هو في رواية الكلام الصادر عنهم ثم بعض الائمة ادعى العدم اي
عدم الحديث المتواتر وبعضهم عزته وان قال بوجوده على ما نقله السيوطي وحكم بانه وهم ولعل المحشي بنى كلامه ههنا
اما على الاول او على الثاني فافهم انما قطع النظر عنها اه يعني انما قطع عن القرائن في افادة الخبر الصادق وقطع
النظر عن الدلائل مثل خبر الرسول او خبر الله او خبر الملائكة او حكم كل منها حكم خبر الرسول في افادة العلم فلم لم يقطع
النظر فيه عن الدلائل لم يقطع فيها ايضا عنها في تخريج الخبر المقرون وبقي خبر الرسول داخلا مع كون كل من الدلائل
والقرائن امرا خارجا عن الخبر موجبا لصدقه لان الوجه في عد الخبر الصادق سببا للعلم استفادة معظم المعلومات الدينية
منه والا فالخبر ليس سببا للعلم بل المفيد العقل والخبر طريق له على ما سبق والخبر الذي هو مع الدليل كخبر الرسول او ما
في حكمه مثل خبر الله او خبر الملك يستفاد منه معظم الامور الدينية وتلك الاستفادة لا تحصل الا به وبالدليل فلذلك لم
يقطع النظر عنها بخلاف الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب اذ لا يستفاد منه شئ من المعلومات الدينية فلا وجه لادخاله فيه
وجعله سببا فاعتبر قطع النظر عن القرائن والحاصل ان الخبر الصادق انما جعل سببا مستقلا ههنا غير العقل والحواس
لاجل الاستفادة المذكورة وهي لا تحصل الا من الخبر مع الدلائل لا مع القرائن فلذلك قطع النظر عن الثاني لا عن الاول
وقد يوجه اه يعني ان وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل هو ما وجهنا به آنفا وقد وجهه
بعضهم بان القرائن تنفك عن الخبر بان يوجد القرائن ويتخلف الخبر على ما هو شأن القرائن اذ رب شئ يكون قرينة
على شئ وربما يتخلف الشئ الثاني عن الاول كما اذا تحقق تسارع القوم الى دار مع عدم قدوم زيد وذلك له
ليس ببعيد فان القوم يظنون قدومه ويتسارعون ويظن الرائي بسبب تسارعهم قدومه بخلاف الدلائل فانها
لا تنفك عن الخبر بل كلما تحقق الدلائل تحقق الخبر لان دلالته مستلزمة اياه فالقرائن وان دلت على تحقق
تحقق الخبر في بعض الاوقات بالنسبة الى بعض الاذهان لكنها لا تدل عليه في جميع الاوقات بالنسبة الى جميع الاذهان
فلا يكون الخبر المقرون مفيدا دائما فلذلك قطع النظر عنها واسقط الخبر المقرون عن درجة الاعتبار في الخبر
الخبر الصادق بخلاف الدلائل فانها دالة على تحققه في جميع الاوقات بالنسبة الى جميع الاذهان فيكون الخبر الدال

القائل هو الفاضل المحشي [illegible]

المذكور مفيدا للعلم دائما فلم يقطع النظر عنه هذا وأما ما قيل في توجيه قوله وقد يوجد بدلالة القرائن ينفك عنه الخبر
أن الخبر بقدوم زيد عند تشارع قومه يفيد العلم وعند عدم تشارع قومه لا يفيد لكن تشارع قومه لا يلازم الخبر
المذكور بل ينفك عنه بخلاف الدلائل فإن دليل خبر الرسول لا يلازمه ولا ينفك عنه وهو أن هذا خبر الرسول وكل ما
هو شأنه كذا فهو صادق انتهى وحاصله أن الخبر لا يستلزم القرائن بخلاف الدلائل فإن الخبر يستلزمها على عكس ما وجهنا
ففيه ما فيه لأن الاستلزام من جانب القرائن لا من جانب الخبر عما تقدم وجوده لا من جانب الخبر وكذا الاستلزام
في الدلائل من جانبها لا من جانب الخبر وذلك ظاهر للذكي ثم إن الخبر المقرون بالقرينة على ما فرضناه [illegible] يستلزم
القرينة ولا ينفك عنها والذي ذكره ليس خبرا مقرونا وليس كذلك يعني ليس الأمر كما قال الموجه إذ المراد بالقرائن
بالقرينة ما يدل على صدق الخبر دلالة قطعية بحيث يمتنع صحة بمنع تخلفه عنها على ما هو مقتضى قولك مع قطع
النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل ولا شك أنه لا فرق بين مثل هذه القرينة وبين الدليل في امتناع
تخلف الخبر عنه وأما ما قيل في التوجيه أي ليس هذا التوجيه صحيحا في نفس الأمر فإن دليل الخبر المتواتر وقرينته لا تلازم توجيه كلام
بل تنفك عنه في بعض الأوقات في بعض الأشخاص أو في بعض الأذهان مع أن الخبر المتواتر كان مقبولا ومعدودا من أسباب
العلم انتهى فمبني على ما زعمه سابقا في توجيه قوله وقد يوجد من أن الاستلزام من جانب الخبر وذا موجود في الدلائل دون
القرائن وليس كذلك بل الاستلزام من جانب آخر وذا موجود في الدلائل دون القرائن على ما وجهناه به وإن لم يكن فأما
بمقتضى قوله وليس كذلك ثم إن الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري عند المصنف ومنشأ حصول العلم عقيب الاجتماع من غير
تأثير شيء آخر فيه فرب اجتماع يخلق الله العلم عقيبه ورب اجتماع لا يخلق الله العلم عقيبه فلا يكون ذلك الحصول
من إفادة الدليل والقرينة فلا يضر انفكاك دليل الخبر المتواتر وقرينته عنه وبهذا اندفع ما قيل هاهنا من أن الخبر المتواتر
لا يفيد مع قطع النظر عن قرائن صدق المخبرين وعدم إمكان تواطئهم على الكذب ولهذا يتفاوت عدد المخبرين في
التواتر فرب عدد يفيد العلم في مقام دون مقام آخر فكيف اعتبر قطع النظر عن القرائن في الخبر الصادق انتهى وذلك
لأن منشأ حصول العلم فيه هو الاجتماع ليس إلا ولا يلاحظ هناك صدق المخبرين ولا عدم إمكان تواطئهم على الكذب
فليس لمثل ذلك هناك تأثير في الصدق وعدمه قيل ولعل وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل هو أن القرائن القائل بعض الفضلاء
ليست مما يمكن أن ينضبط إجمالا وتفصيلا [illegible] أما إجمالا فظ وأما تفصيلا فلكثرتها واختلافها
باختلاف الطبائع والأفهام بخلاف الدلائل فإنها ليست كذلك وأما ما قال المحشي المحقق من أنه يمكن ضبط القرائن
إجمالا بأن يعتبر القرائن المفيدة لليقين بالنسبة إلى كل شخص والخبر المقرون بها يفيد اليقين بالنسبة إليه ففيه
ما فيه لأن هذا تفصيل لا إجمال والكلام فيه وإن أراد أنه يعتبر القرائن بالنسبة إلى الشخص من غير تعيين أن تلك
القرينة ما هي فهو ذاك إجمال لا تفصيل فيرد عليه أنه إذا اعتبر القرينة هناك مفصلة فتعين أيضه غير لازم
ثم قال ولك أن تقول المحرر الموجه يعني المراد بالقرائن في قوله مع قطع النظر عن القرائن ما يعم الدليل والقرينة
فالمعنى المراد خبر يكون سبب العلم بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن الأمور الخارجة عنه من الدلائل والقرائن وخبر
الرسول إنما يفيد العلم بمجرد كونه خبرا لا من وجه دلالته هو كونه خبر الرسول فيكون الاستدلال بنفس الخبر بأن
يكون بالنظر في أحواله كما في العالم بالنسبة إلى الصانع فيكون الخبر سبب العلم بمجرد كونه خبر الرسول بخلاف القرائن
فإنها أمور خارجة عن الخبر تأمل انتهى وأقول لا يخفى ما فيه لأنا لا نسلم أن خبر الرسول يفيد العلم بمجرد كونه خبرا لأن مجرد
الخبر يحتمل الصدق والكذب والمفيد للعلم إنما هو كونه خبر الرسول بالترتيب السابق فلا يكون الاستدلال بنفس الخبر
بل بخبر الرسول فلا معنى للقول بأن الاستدلال بنفس الخبر بالنظر في أحواله [illegible] على أنه على هذا يدخل الخبر
المقرون في الخبر الصادق إذ يصدق عليه أنه إنما يفيد العلم بمجرد كونه خبرا مقرونا فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن
بالنظر في أحواله كذا قيل [illegible] والذي يظهر من سوق كلام الشارح أن المراد [illegible] الكلام
بالقرائن ما هو الخارج عن دلالة الخبر مثل الخبر المقرون وخبر الله وخبر الملك أما الأول فظ وأما الثاني والثالث فلأنهما

[illegible]

أي ليس كلامهم في هو وجه تفيدان العلم [illegible]

إنما يفيدان العلم بسبب كون أخبار الرسول لا باعتبار أنهما في حكمه بل حكم خبر الرسول وأما مع قطع النظر عن اختبار الرسول
إياهما فقد يفيدان العلم فالإفادة في الحقيقة منحصرة في القسم الثالث في خبر الرسول ولعل هذا هو التحقيق المدلول
لسوق كلام الشارح وإن غفلوا عنه لأنه كذلك أي خبر أهل الإجماع في حكم المتواتر في كونه من [illegible] خبر
قوم لا يجوز عند العقل تواطؤهم على الكذب ولا فرق في ذلك بينهما إلا باعتبار أن إفادة العلم في المتواتر بالبداهة
ومن غير نظر وفي الإجماع بطريق النظر في الدليل مثل قوله عليه السلام لا تجتمع أمتي على الضلالة هذا ومما ينبغي أن يعلم
أنه إذا كان خبر أهل الإجماع في حكم المتواتر كان العلم الحاصل به في حكم العلم الحاصل من التواتر بمعنى أنه في حكم الضروري
وإن كان نظريا فلا يرد أنه لا يصح جعله داخلا تحت المتواتر المحكوم عليه بأنه يوجب العلم الضروري حاصل
الجواب أي حاصل قوله قلنا المراد إلخ أن حصر الخبر الصادق في النوعين مبني على المسامحة من حيث إنه تسومح بجعل
ما لم يكن منه مما كان في حكمه منه فانحصر في الظاهر في النوعين لا على التحقيق إذ هو في الحقيقة خمسة أنواع اثنان
داخلان في خبر الرسول وواحد وهو خبر أهل الإجماع داخل في المتواتر ففي هذا الكلام امتزاج إلى أن قوله [illegible] حاصل
في الجواب هو بيان أن الحصر المذكور مبني على المسامحة قال الشارح العلامة وقد يجاب حاصله يعني أن خبر أهل
الإجماع في حكم المتواتر فلا يرد على الحصر المذكور نقض به وهذا هو المرضي في الجواب عن النقض المذكور وأما من أجاب
بما حاصله أن كلامنا في الخبر الذي يفيد العلم بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عما يفيد اليقين وخبر أهل الإجماع ليس
كذلك لأن كونه مفيدا للعلم إنما هو بالنظر إلى الأدلة فكأنه قال إنه خارج عن الأقسام [illegible] خارج عن المقسم
فلم يصب لأن هذا جار في خبر الرسول أيضا لأن إفادته العلم أيضا إنما هو بالنظر إلى الأدلة الدالة
على صدقه من المعجزات الدالة على صدق الرسل فإخراج أحدهما من البحث دون الآخر ترجيح بلا مرجح فما هو
جوابكم فهو جوابنا لا يقال [illegible] أن كونهما مفيد العلم بالواسطة إلا أن واسطة خبر الرسول لازمة له غير منفكة
عنه فلم يعد من قبيل الأخبار المفيدة للعلم بنفسه بخلاف الواسطة في الإجماع لأنا نقول الأدلة الدالة على كون الإجماع
حجة لازمة أيضا وإلا لم يكن أدلة عليه والذهول لا يستلزم الانفكاك لكن فرق بين الأدلة في الإجماع وبين الأدلة
فيما نحن فيه لأن أدلة الإجماع إنما هي بالنظر إلى كونها خبر الرسول [illegible] إلا أن هذا موقوف لما قررناه أولا فافهم
فإن قلت هذا حاصله أن [illegible] منهما سبق في وجه الحصر من قوله ووجه الضبط أن السبب إن كان من خارج فالخبر الصادق
وإلا فإن كان آلة غير المدرك فالحواس والآلات وإن لم يكن آلة غير المدرك بل كان آلة هو المدرك صريح في أن العقل
ليس بآلة بل هو نفس المدرك والمفهوم من كلامه هاهنا حيث قال قوة للنفس أن العقل آلة للمدرك لأن النفس
فبين كلاميه تناف وحاصل الجواب أنا لا نسلم أن المفهوم هاهنا أن العقل آلة غير المدرك بل المفهوم أنه وصف للنفس
إذ القوة بمعنى الوصف ووصف الشيء لا يسمى آلة له في العرف ولا يقال في العرف واللغة أن حرارة النار آلة لها بل
وأما ما قال المحشي المحقق من أن إطلاق الآلة على العقل بمعنى القوة شائع في عباراتهم كما وقع في الكشف الكبير [illegible]
الأهلية [illegible] وأنه حينئذ يكون ذكر غير المدرك في وجه الحصر مستدركا إذ يكفي أن يقال إن كان السبب خارجا فهو الخبر الصادق
وإلا فإن كان آلة فهو الحواس وإن لم يكن آلة فهو العقل فليس بشيء أما أولا فلأنه لا كلام في إطلاق الآلة على العقل بمعنى
القوة بل الكلام في إطلاق القوة بمعنى الآلة والظاهر أن القوة بمعنى الوصف وبين الإطلاقين على أن الكلام هاهنا
مبني على اصطلاح المتكلمين وما وقع في الكشف الكبير إنما هو اصطلاح الأصوليين ولا يلزم التطابق وأما ثانيا
فلأن كون الشيء وصفا لا ينافي كونه مدركا والذي أشير إليه في وجه الحصر هو هذا ولو لم يذكر هنالك غير المدرك لم
يحصل هذا المعنى على أن الإيراد هذا وهو أنه جعل العقل في الحواس هو المدرك وهاهنا جعل وصفا للمدرك
فبين كلاميه تناف هذا لا ما ذكره هذا وبالجملة فالمقصود من عبارته هنالك نفي كونه آلة بأن يتوجه النفي إلى
المقيد وأما [illegible] الغريبة هنالك تحمل على المسامحة باعتبار أن له دخلا تاما في الإدراك فإنه سلطان القوى المدركة [illegible]
فكأنه هو المدرك مع كونه وصفا للمدرك في الحقيقة كما هو المستفاد هاهنا وقد أشار إلى هذا المعنى [illegible]
قال لأن العقل صفة للنفس منشأ للإدراكات ويصح نسبة الشيء إلى منشئه كما يقال قدرة البارئ [illegible]
للأشياء ومؤثر فيها مع أن البارئ هو المؤثر بقدرته بخلاف الحواس فإنها طرق للإدراك لا منشأ انتهى

حيث قال خبر الله أو خبر الملك [illegible] ولا يخفى أن هذا التوجيه [illegible] ما حققناه فافهم [illegible] ثم رأيت للفاضل [illegible] حيث تبع [illegible] المحشي

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني

واما حمل الغير على المصطلح اى واما الجواب عن السؤال المذكور بان المراد بالغير المذكور في وجه الحصر الغير المصطلح
وهو ما يمكن انفكاكه في الوجود عن الاخر فالمعنى انه لم يبق الا جوهر الا يمكن انفكاكه في الوجود عن المدرك فهو
العقل ولا شك ان نفي الغيرية عن العقل بهذا المعنى لا ينافي كونه قوة ووصفا للنفس لان وصف الشيء ليس بغير
مغاير له بهذا المعنى وان كان غيره بالمعنى اللغوى فبعيد عن الفهم اذ المتبادر من اطلاق الغير هو اللغوى اعني
ما يكون متغايرا في المفهوم على انه غير صحيح في نفسه لان نفي الغيرية بالمعنى المذكور انما هو عن الصفات القديمة
واما الصفات المحدثة فمغايرة لموصوفها لانه يمكن وجود احدهما مع عدم الاخر بان يعدم الصفة ويبقى
الموصوف والعقل مع النفس كذلك كما في المجنون واما ما قال المحشي المدقق من انه لو حمل الغير على المصطلح
يلزم ان لا يكون الحواس ايضا الة غير المدرك مع انه جعلها في وجه الحصر الة غير المدرك فليس بشيء لانه ان اريد
حمل الغير على المصطلح يكون الغير ايضا في قوله فما من شيء كان الة غير المدرك محمولا على المصطلح وهذا ظاهر فان
الحواس يمكن انفكاكها في الوجود عن المدرك بان تنتفي ويبقى المدرك فمن اين يلزم ما ذكره وان اراد انه يلزم
ان لا يكون الحواس ايضا الة غير المدرك بالمعنى اللغوى فهذا ظاهر كان لا وجه له لكن لا منافاة بين نفي الغير
بالمعنى اللغوى واثباتها بالمعنى الاصطلاحي وان اراد انه يلزم ان لا يكون الحواس ايضا الة غير المدرك بالمعنى
الاصطلاحي مع انه جعلها في وجه الحصر الة غير المدرك بالمعنى اللغوى فمع كونه خلاف الفرض لا منافاة بينهما
ايضا وبالجملة هذا الكلام في غاية السقوط نعم هذا هو النفس بعينها اذ هي التي يدرك بها الغائبات
والمحسوسات جميعا واما العقل المغاير للنفس وهو الذي اشار اليه اولا فلا يدرك به الا الغائبات اذ لا
ادراك المحسوسات بالحواس قال المحشي المدقق قوله يدرك به ظاهره انه سبب للادراك والنفس هي
المدركة لا سبب الادراك فلا يتحقق التقابل الا ان يقال بالتغاير الاعتباري او يجعل الباء زائدة من قبيل كفى بالله وكيلا
ولك ان تقرأ قوله يدرك على صيغة المعلوم ويكون مسندا الى الغائبات ويجعل الادراك بمعنى الانكشاف والا
والباء في قوله به للتعدية فيكون المعنى جوهر ينكشف به الغائبات بالوسائط ولا يخفى ما فيه من التكلف الا
ان الوجه الاول امر لازم على ما سنحققه ثم اقول وان هذين المعنيين للعقل اشار اليه في التلويح في بحث الاهلية
حيث قال ان العقل يطلق على القوة التي بها الادراك وعلى الجوهر المجرد المتعلق الغير المتعلق بالجسم تعلق
التدبير والتصرف وهو المشار اليه بقوله عليه السلام اول ما خلق الله العقل وان صار نفوسنا بالاضافة اليه كما ان
ابصارنا بالاضافة الى الشمس فكما ان باضاءة نور الشمس يدرك المبصرات كذلك باضاءته يدرك
المعقولات انتهى فالمعنى الاول ناظر الى الاول والثاني الى الثاني ومن زعم تغاير ما ذكره ههنا لما ذكره في
التلويح فلم يصب وكذا من زعم تغاير العقل بهذا المعنى مع النفس لم يصب والتحقيق ان العقل والنفس
والقلب والروح متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار كما اشار اليه الامام محمد الغزالي في احياء العلوم
من ان حقايق هذه الاسماء الاربعة متحدة ذاتا وان كانت متغايرة بالنظر الى الاشخاص ومن غفل عن هذا
قال ما قال وتحقيق المقام مفوض الى الابطال واذا عرفت هذا عرفت سر تضعيف القول الثاني لان الكلام فيما كان
سببا للعلم في حق الاشخاص والعقل بهذا المعنى عبارة عن امر كلي هو مبدأ للاسباب كما لا يخفى على اولي الالباب
والعرف واللغة على تغايرهما يعني ان العرف واللغة يدلان على مغايرة العقل والنفس لان اصحابهم يزعمون ان
العقل ليس الا قوة للنفس ولا يعدون العقل بالمعنى الثاني اذ ذلك مبني على تدقيقات الحكماء والكلام ههنا بالنظر
الى العرف والعقل في اللغة اولى فلذلك قال وقيل اشارة الى ضعفه ههنا وبما حررنا اندفع ما قال المحشي المحقق من ان
هذا الجواب انما يتم لو كان القائل بهذا المعنى منكرا لاطلاق العقل على القوة المذكورة اما لو كان قائلا بها ويكون
مقصوده من هذا التعريف انه يطلق العقل على النفس ايضا كما يطلق على قوتها كما يدل عليه قوله عليه السلام اول
ما خلق الله العقل فقال له اقبل فاقبل الحديث فلا انتهى لان القائل وان اعترف باطلاق العقل على القوة
العاقلة لكن الكلام ههنا مع العرف واللغة وهما لا يفهمان الا العقل بمعنى القوة العاقلة على ان الكلام ههنا فيما
هو سبب العلم وذلك ليس الا ما هو مغاير للنفس ذاتا واعتبارا لا ما هو مغاير لها اعتبارا متحد ذاتا ضياء
عدم تقييد العلم في قوله سبب العلم بالضروري والاستدلالي او نحوهما بان يقول سبب العلم في الالهيات او في الرياضيات

او نحو

هو اوفى موقوفة الصانع اشارة الى العموم لجميع انواع العلوم اذ لا يخفى ان عدم التقييد وان كان عبارة عن
الاطلاق عن العموم لكن الاطلاق بمعونة المقام يفيد العموم ولعل لهذا قال اشارة الى العموم وهذا اولى مما اشار
اليه المحشي المحقق من ان العموم مستفاد من اثبات العلم موقوفا بدوم الاستغراق اذ الاستغراق انما يستفاد منه
بمعونة المقام وعلى كل تقدير فالمعنى انه سبب لجميع انواع العلم وبما حررنا اندفع ما قيل من ان عدم تقييده اشارة
الى الاطلاق لا الى العموم فان معنى الاطلاق هو عدم التقييد ومعنى العموم هو الاستغراق والذي يفهم من عدم
تقييده هو الاول دون الثاني هذا خفيد رد لفرق المخالفين فتخصيص السمنية والبراهمة وبعض
الفلاسفة لكونهم اشهرهم لا كما توهمه الفاضل السالكوتي من انه اى التخصيص المذكور قاصر او مبني على
الاطلاق النحوى ولم يلتفت الى العموم الحاصل من معونة المقام للاعتناء بما خصصه من بينهم ولعل منشأ هذا صدر
من انه في بحث الخبر المتواتر على ان بعض المخالفين ذكرهم المتن ثم ان المخالفين طوائف الاولى منهم المنكرون لا
لافادته مطلقا والثانية المنكرون لافادته سوى الهندسيات والحسابيات والثالثة لافادته في النظريات فقط
والرابعة لافادته في الالهيات فقط وهو المنقول عن ارسطو حيث قال لا يقين في المباحث الالهية بل الغاية
فيها الاخذ بالاولى والخامسة في معرفة الله فقط قالوا النظر لا يفيد معرفة الله بلا معلم يرشد الى ترتيب
المقدمات مؤيد من عند الله بالوحي او بكمال عقل لان العلوم الضعيفة كالنحو والصرف والخياطة لا يستغني
فيه عن تعلم فكيف العلم الالهي الذي هو اصعب العلوم اجيب بان الاحتياج بمعنى العسر مسلم واما
بمعنى الامتناع فلا قال بعض الافاضل اذا بلغ العسر الى حد كان اكثر سالكيه مخطئا لم يكن ذلك طريقا
يسلك فيه وهذا مراد من انكر وكفى حجة ان اهل النظر من الفرق الاسلامية قد افترقوا الثلث وسبعين
فرقة كلهم في النار الا واحدة كما ورد به الحديث فان قيل فطلبه هذا الطريق يجب الا يجيء واجماعهم عليه اجيب
بان كلهم مثابون لان المخطئ في الاجتهاد مثاب كما ورد في الحديث واما قوله في النار الا واحدة فمعناه
استحقاقهم لها لخطائهم في الاعتقاد ولا ينافي ذلك اجرهم بقدر جهدهم وهو عشر اجر المصيب او نصف
ولا يخفى ما فيه من المخالفة لما تقرر في اصول الفقه من انه اذا كان طريق الصواب فلو اخطأ المجتهد فيه يكون معاقبا
ولما فيها انتسب اليه في الحديث النبوي كذلك اذ ما عدا اهل السنة والجماعة اخطؤوا فيما يكون طريق الصواب
بينا والحق ان الفرق الضالة ما عدا الناجية لهم قصور في المعارف الالهية والعلوم الربانية فهم في النار في
الدنيا والاخرة فليس لهم اجر على جهدهم فليحث ليشعر ما ذا اراد ذلك الفاضل هذا دليل بعض العقلاء
يعني ان المراد بقوله بناء على كثرة الاختلافات كثرة الاختلاف في الالهيات فهو دليل للفلاسفة المنكرين لافادته
فيها فقط كما في المواقف وليس هذا دليل السمنية لانهم ينكرون جميع النظريات من العدديات والهندسيات
وغيرهما فدعويهم عام يشمل جميعها والدليل مختص بما عدا الهندسيات والعدديات اذ لا كثرة للاختلاف فيها
فلو جعل دليل السمنية لم يكن مثبتا لدعويهم فلا بد ان يصرف الى الاخير لان هذا نسبة عدم المعلومية
يعني ان قولهم النظر الصحيح لا يفيد في معرفة الله في مسئلة من مسائل الالهيات لان حاصله ان ذات الله وصفاته
غير معلومة بالنظر الصحيح فموضوعها ذات الله وصفاته فالبحث فيها يجب في الالهيات فقضيتها اثبات ما نفيتم
حيث قلتم النظر لا يفيد في الالهيات ثم نظرتم في ان ذات الله وصفاته غير معلومة بالنظر الصحيح فقد اثبتم
افادة النظر في مسئلة من مسائل الالهيات وحاصله الزامهم انه لو كان ذات الله وصفاته معلومة
بالنظر لما كثر الاختلاف وتناقض الاراء واللازم باطل والملزوم مثله ولا شك انه نظر في الالهيات فلو كان
مفيدا للعلم به لكان النظر مفيدا في الالهيات فيتحقق التناقض جزما ثم اقول ان قولهم هذا قضية موجبة
حملية على ما هو شأن المسائل غاية انها معدولة المحمول ولا يضر ذلك في ايجابها وقد قرر المحشي حيث قال
نسبة عدم المعلومية الى ذات الله وصفاته ولم يقل سلب المعلومية عن ذات الله وصفاته في زعم الفاضل الجلبي
من ان الاولى ان يقول سلب المعلومية عن ذات الله وصفاته ليس بشيء وكذا ما قال الفاضل السالكوتي من ان
الفرق بين الاحكام الايجابية والسلبية مما لا يرضى سمعا الاذن الكريمة ليس بشيء لانه لا شك في الفرق المذكور

مولانا صلاح الدين الرومي

علم

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الامير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

كما يظهر من عبارة المحشي فما ذكره مما لا يرضى بسماعه الاذن الكريمة لكن يرد ان يقال بعض يرد على هذا
انه انما يلزم التناقض ان لو ادعوا ان النظر لا يفيد شيئا من الظن و العلم واما اذا اعترفوا افادته الظن
على ما نقل عن الامام من انه لا نزاع لاحد في افادته الظن وانما النزاع في افادته اليقين فلا تناقض لان لهم
ان يقولوا ان نظرنا هذا يفيد الظن بان النظر لا يفيد العلم اي اليقين في الالهيات فالمثبت الظن والمنفي
العلم فلا تناقض بينهما ولعل هذا هو معنى قوله ولعلهم يدعون الظن في هذه المسئلة بعينه يعني انهم يقولون
انا نظن ان النظر لا يفيد اليقين في معرفة الصانع هذا ما ذكره واقول مع لا وجه لتخصيص بعض الفلاسفة بهذا
بل كل الفلاسفة الاشراقية والصوفية من الملة المحمدية على هذا المشرب بل الظاهر انهم جازمون في هذه المسئلة
وقد اشرنا الى ان المراد ببعض الفلاسفة ههنا ارسطو واتباعه حيث قالوا لا يقين في المباحث الالهية والظاهر
منه الجزم لا الظن فليفهم   يرد عليه اه حاصله ان الاتم انه لو افاد شيئا لم يكن فاسدا لجواز ان يكون فاسدا
في نفسه ومفيدا للالزام للخصم اذ الخصم معترف بان النظر يفيد العلم فهذا ايضا نظر فيفيد عنده العلم بانه لا يفيد
العلم ولا فساد في ذلك والحجج الالزامية اعني المركب من المقدمات المسلمة عند الخصم شايعة في الكتب والقول
بعدم افادته الالزام لعدم صدقه في نفس الامر قول لا يعبا به هذا ولا يخفى ما فيه لان الظاهر ان مقصوده من
قوله فلا يكون فاسدا انه لا يكون فاسدا في الافادة ولا شك فيه ان كان فاسدا في نفسه وعلى هذا لا يرد عليه
ما ذكره وقد اشار في شرح المقاصد الى هذا حيث قال بعد تقرير الاعتراض والجواب ان يقال ان افاد ما ذكرتم
بطلان مذهبنا بوجه من الوجوه لكان النظر مفيدا في الجملة وان لم يفد لما ان نفوا ونفي دليلنا سالما عن العارض
على ان المقصود ههنا الزام الخصم فان احصل ذلك فلا يضر الفساد والحق ان هذا البحث مما لا يسمن ولا يغني
من جوع   هذا انما فيه اشارة الى ايراد اعتراض على قوله فان قيل الخ وحاصله ان هذه الشبهة لا تستلزم
المدعى لانها على تقدير تمامها انما تدل على امتناع العلم بان النظر يفيده ولا تدل على ان النظر ليس مفيدا
في نفسه اذ لا يلزم من امتناع العلم بصحة الافادة عدم افادته في نفسه لان حاصلها ان كون النظر مفيدا
للعلم لا يمكن ان يكون ضروريا حاصلا بدون الاستدلال ولا ان يكون نظريا حاصلا بالاستدلال ولا شك انه انما
يلزم منه ان لا يكون كون النظر مفيدا للعلم حاصلا اصلا وهو لا يستلزم عدم كونه مفيدا في نفسه والمدعى
هو هذا واقول لا يخفى ان دعويهم انما هو كون النظر الصحيح غير مفيد للعلم بالالهيات فليس لهذا البحث
وجه سوى تحقيق المقام بقوله لكن القائل بنفسه الخ فافهم   لكن القائل انتا زم الى دفع الاعتراض
المذكور يعني ان القائل بالافادة يدعي العلم بها ايضا لان ما قصد من الاستدلال انما يترتب على العلم ولانه
لا يمكن دعوى شيء والاستدلال عليه بدون العلم كذلك المنكر ينكرهما معا اي يدعي كون النظر مفيدا
غير معلوم لنا وانتفاء هذا المجموع اما بانتفاء نفس الافادة اذ لا شك انه اذا انتفى نفس الافادة انتفى العلم
بها ايضا واما بانتفاء العلم بها فاذا افادت الشبهة المذكورة انتفاء العلم ثبت مدعى المنكر والحق ان مقصود
المحشي من هذا دفع ما يختلج في الذهن من انه ينفي افادة النظر العلم وينفي نفس الافادة مع ان المنكر ينكرهما معا
ولا يلزم ذلك منه ودليله فدليله غير تام ثم حقق المقام كما ترى والا فاشار هذا مما ينبغي ان يرفع من البين
وخلاصته ان مدعى المنكر ليس نفي نفس الافادة بل نفي العلم بها وهو يحصل اما بعدم الافادة او بعدم العلم بها
والا فاشار هذا البحث مما ينبغي ان يرفع من البين واما ما قاله المحشي المحقق من انه لو تمت هذه الشبهة الخ
المذكورة بقوله فان قيل اه لزم ثبوت نقيض ما ادعى المنكر حيث افاد النظر بهذا الترتيب العلم بان النظر لا
لا يفيد العلم فيناقض الا ان يدعي الظن دون العلم ففيه ما فيه لان لزوم القياس على ان النظر مفيد للعلم
في كل شيء قطعي لان عدم وقوع الخلاف في النظر على تقدير افادته العلم ولزوم اثبات النظر بالنظر على تقدير
كون الافادة نظريا قطعي فيفيد جزما ان النظر لا يفيد العلم فكيف يدعي الظن ههنا على ان مثل هذا الكلام
صدر من المحشي سابقا وعرفت ما فيه مع ان اصل التوجيه بعيد جدا فلذا لم يلتفت اليه الشارح والحق ان
من جملة وجوه فساد الايراد المذكور لزوم التناقض فلا وجه لدفعه ولذا تركه العلامة على ان ما ذكرتم

قوله ولا شك انه انما يلزم منه ان لا يكون كون النظر مفيدا للعلم حاصلا اصلا والظاهر ان يقول ... انه انما يلزم منه ان لا يكون كون النظر مفيدا غير معلوم لنا اصلا

فيلزم انتفاء نفس الافادة بناء على ان نفس الافادة ملزوم للعلم بها وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم

استدلال

قوله بعد ان قال صاحب المواقف هذه الشبهة واردة عليهم في ... المذكورة ... عليهم في ... اعني قولهم لا نعلم ... بالعلم

استدلال بنظر العقل ففيه اثبات ما نفيتم فقد صرح بان التناقض لازم لهم في كل ما استدلوا عليه بشيء
ثم قال الشريف ههنا في شرح المواقف هذه المعارضة منهم انما تتم اذا ادعى الخصم اليقين بهذه السالبة الكلية اذ
اذ يلزمهم التناقض على تقدير كونها نظرية واما اذا كان غرضه التشكيك حتى لا يثبت كون النظر مفيدا فلا لانه
يختار ان هذا النظر الخاص يفيد الظن بعدم الافادة فلا يثبت نظر مفيد للعلم فلا تناقض انتهى   اي اثبات
افادة النظر اه يعني ان الكلام على حذف المضاف اذ الكلام في اثبات كون النظر مفيدا فيحتاج الى هذا
التقدير والمعنى انه يلزم اثبات افادة النظر المخصوص العلم بافادة ذلك النظر المخصوص للعلم وذلك لان
اثبات القضية الكلية القائلة بان كل نظر صحيح مفيد للعلم بالنظر المخصوص موقوف على افادة
العلم بتلك القضية الكلية ولا شك ان حكم هذا النظر المخصوص مندرج تحت تلك القضية الكلية المذكورة
لانها من جزئياتها فاثبات الكلية بالنظر المخصوص يستلزم اثبات هذا المخصوص بنفسه افادته العلم وا
وانه اثبات الشيء بنفسه واقول يمكن ان يقال ان ذلك النظر المخصوص في حد ذاته غير ذلك النظر المخصوص
المندرج تحت تلك الكلية وان كان التغاير اعتباريا وذلك مما لا شك فيه وهذا القدر كاف في دفع اثبات الشيء
بنفسه ثم ان هذا الوجه غير الوجه الذي حققه المحشي فليفهم   وقد يقال اه حاصل هذا الجواب ان الذي لزم مما
سبق اعني اثبات تلك الكلية بالنظر المخصوص استفادة العلم بتلك الكلية من ذلك النظر المخصوص نفسه
ولا نم انه يلزم فيه اثبات الشيء بنفسه اذ غاية ما لزم ح استفادة العلم بالنظر المخصوص من ذلك النظر
المخصوص نفسه لا من افادته العلم اي استفادة العلم بان النظر المخصوص مفيد للعلم من ان النظر
المخصوص نفسه مفيد لا من افادته العلم ولا خلل في استفادة العلم بالافادة من نفس الافادة لعدم لزوم
اثبات الشيء بنفسه الا يرى ان كثيرا من النتايج تحصل من الانظار الصحيحة مع الغفلة عن كونها مفيدة
للعلم والامر ههنا كذلك على ما قررناه   وقد زيفه الخ اه وحاصل تزييفه ان العلم بان النظر مفيد
انما يستفاد من العلم بذلك النظر والعلم بافادته فيلزم استفادة العلم بافادته من العلم بافادته فيعود المحذور
المحذور لان النتيجة لازمة للدليل والعلم باللازم انما يلزم من العلم باللزوم والعلم بتحقق الملزوم الا يرى انهم
شرطوا في الانتاج النظر لكيفية الاندراج الاصغر تحت الاوسط يتحقق له العلم بكيفية افادته وما ذكرته
من انا نحصل كثيرا من النتايج بانظار صحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة لا يدل على عدم العلم بالافادة
بل على عدم العلم بالعلم بالافادة على ان العلم بالعلم بعد التوجه والالتفات قطعي الحصول على ما قالوا والحق
ان ذلك النظر المخصوص اذا جعل دليلا على اثبات تلك الكلية التي يندرج تحتها ذلك
النظر يلزم هناك الحاصل العلم بالعلم بافادته اذ الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء اخر ولو لم
ولو لم يكن هناك العلم بافادة ذلك النظر المخصوص له لم يحصل العلم بتلك الكلية ولا بذلك النظر المخصوص
المندرج تحتها وهكذا شان الانظار الصحيحة مع كافة نتايجها وهذا حاصل ما هو في شرح المقاصد هكذا
حيث قال فان قيل معنى اثبات القضية النظرية العلم بها يستفاد من نفس النظرية بان يعلم المقدمات
مرتبة فيعلم النتيجة وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيدا للعلم لا على العلم بذلك فالموقوف هو التصديق
والموقوف عليه هو الصدق قلنا مبنى الكلام على ان اللازم في القياس هو صدق النتيجة والملزوم صدق
المقدمات المرتبة واما التصديق بالنتيجة اعني العلم بتحققها فانما يستلزم التصديق بالمقدمات المرتبة
وبكونها مستلزمة للمط بديهة او اكتسابا بناء على ما تقرر من ان العلم بتحقق اللازم يستفاد من العلم باللزوم
وبتحقق الملزوم انتهى واما ما قاله المحشي المدقق من ان المستلزم للعلم بالنتيجة انما هو العلم بالمقدمات المرتبة
ولا مدخل للعلم بكونها مستلزمة للمط في ذلك الاستلزام وما ذكر من ان العلم بتحقق اللازم يستفاد من العلم
باللزوم وبتحقق الملزوم انما هو العلم بالمقدمات المرتبة في القياس الاستثنائي لا العلم بكونها مستلزمة للمط
ففيه ما فيه لانه لا فرق بين القياس الاستثنائي والاقتراني في ان التصديق بالنتيجة يستلزم التصديق بالمقدمات
المرتبة وان كان الاستلزام ظاهرا في الاستثنائي لكون المدار فيه على اللزوم واما ان التصديق بالنتيجة يستلزم التصديق
بكون المقدمات مستلزمة للمط فمما لا شك فيه وان كان يغفل عن العلم بهذا الاستلزام لكن الغفلة لا ينفي

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

عدم ذلك التصديق فتدبر وبالله التوفيق اى توقف الشئ على نفسه الذى هو حاصل الدور يعنى ان الدور هو
توقف الشئ على ما يتوقف عليه اما بمرتبة او بمراتب فلا اقل من ان يكون هنا شيئان يتوقف كل منهما على الاخر
وههنا شئ واحد فقط فلا دور حقيقة لكن لما لزم من توقف الشئ على ما يتوقف عليه توقفه على نفسه
حمل على الحاصل اللازم اذ اللازم ههنا توقف افادة النظر المخصوص له عليه واما ما قاله بعض الفضلاء من ان
معنى قوله وانه دور انه يستلزم الدور الحقيقى لان العلم بان كل نظر صحيح مفيد للعلم على تقدير اثباته بالنظر
المخصوص موقوف على العلم بافادته له والحال ان العلم بافادة هذا النظر موقوف على العلم بتلك الكلية لانه
من فروعها والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل بضم الصغرى سهلة الحصول اليه بان يقال هذا نظر صحيح
وكل نظر صحيح فهو مفيد فهذا مفيد فلا حاجة الى حمل الدور على معناه المجازى فقدرده المحشى المحقق بانا لا نسلم
ان العلم بافادة النظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية وكون العلم بالفرع مستفادا من الاصل بضم
الصغرى سهلة الحصول انما يدل على استلزامه اياه واين الاستلزام من التوقف فان العلم بالنتيجة
مستفاد من الدليل المعين وليس موقوفا عليه لجواز ان يحصل بوجه اخر انتهى واقول افادة النظر المخصوص له اما
ان يكون بديهيا فلا استفادة هناك من الاصل وهو ظاهر وان كان نظريا فليس للعلم بذلك الفرع طريق
الاستفادة الا تلك الكلية بالطريق المذكور والاستلزام لا ينافى التوقف الا يرى ان العلم بالنتيجة كما يستلزمه
الدليل يتوقف على مطلق الدليل وان لم يتوقف على الدليل المعين وههنا لما لم يكن لاستفادة النظر للعلم بذلك النوع
طريق الاستفادة الا تلك الكلية لانه من جزئياته وفروعه فقط يكون التوقف هنا كالاستلزام محققا بل
الوجه فى الدفع دفع القول المذكور انا نفرض افادة النظر المخصوص له ضرورية فلا يكون العلم بالفرع المذكور
مستفادا من العلم بالاصل فلا توقف ههنا وان اندرج تحتها على ان التوجيه المذكور بعيد عن سوق عبارة
فانه صريح فى ان الدور ههنا هو اثبات افادة النظر بافادة النظر وليس فيه الا توقف الشئ على نفسه ثم
اقول قد عرفت ان ما يكرره المحشى واما ما قاله المحشى المدقق نقلا عن بعض المدققين من ان توقف الشئ على نفسه
من جملة افراد الدور لان المتوقف على المتوقف على الشئ اعم من ان يكون نفسه او غيره فلا حاجة الى هذا
التأويل ففيه ما فيه ايضا لان التحقيق ان الدور يحتاج الى شيئين موقوف وموقوف عليه وان لزم من التوقف
بينهما توقف الشئ على نفسه فالحق ما اشار اليه المحشى من الحمل على المعنى المجازى حاصله انا نثبت ان
يعنى انا لا نسلم انه يلزم من اثبات افادة النظر بافادة النظر اثبات الشئ بنفسه لانا نثبت الكلية اعنى
قولنا كل نظر صحيح مفيد للعلم بشخص مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم
فالمثبت هو افادة النظر من حيث كونه نظرا والمثبت على صيغة اسم الفاعل هو افادته من حيث ذاته فالحاصل
ان الكلية معبر عنها بعنوان النظر والنظر المخصوص مأخوذ بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن ان يكون معبرا بعنوان النظر
حتى لو فرض انه ليس من افراد النظر كان مثبتا ايضا لتلك الكلية فيكون الموقوف عليه افادته من حيث ذاته
واللازم من اثبات الكلية بتلك القضية الشخصية اثبات حكم هذا النظر المخصوص من حيث كونه نظرا لان
الجزئيات المندرجة تحتها مأخوذة بهذا العنوان فيكون الموقوف افادته من حيث كونه نظرا والموقوف عليه افادته
من حيث ذاته ولا خلل فيه لتغاير المثبت والمثبت بالاعتبار هذا هو خلاصة الجواب واما بيان انه يجوز ان يكون
القضية الشخصية من حيث ذاته ضروريا ومن حيث اندراجه تحت نظريا فلا دخل له فى الجواب ولذا لم يتعرض له
والمتوهم دفع ما يورد من ان هذه القضية لدخولها فى تلك الكلية نظرية ثابتة بافادة نظر اخر لها فاما ان
يدور او يتسلسل وحاصل الدفع ان تلك الشخصية ضرورية من حيث انها اخذ موضوعه من حيث ذاته وهو بهذا الاعتبار
مثبتة بكسر الباء ونظرية من حيث انها اخذ موضوعه بعنوان الكلية وهو بهذا الاعتبار مثبتة بفتح الباء مندرج تحت الكلية
ولا بعد فى كون القضية مختلفة بداهة وكسبا باختلاف العنوان كذا اشار اليه السالكوتى مع تلخيص منا ولا يخفى ما فيه
لان خلاصة الجواب متوقف على كون الشخصية تلك الشخصية ضرورية اذ لو كانت نظرية لكانت مندرجة تحت
الكلية قطعا فيلزم اثبات الشئ بنفسه قطعا ولا فائدة فى اخذه من حيث ذاته فى دفع المحذور المذكور لانه اذا
كان نظريا يلزم الفساد قطعا على انه ليس معنى اخذه من حيث ذاته الا اخذه ضرورية لانه اذا لم يؤخذ بعنوان

النظرية

بحكم ثابت ذاته

قوله ان عدم تعرض الشارح للنظر ... يفيد العلم ... ثم ... بحدوث العالم بالضرورة ... هذا ... التعرض للضرورية ثم

النظرية بل اخذ من حيث ذاته يكون بديهيا فى نفس الامر حده ذاته لا سيما اذا كان اتيانه على هيئة الشكل الاول و
فالحق ان اخذه ضرورية اما لان اخذه نظرية على اثبات الشئ بنفسه وقد سبق الجواب لدفعه واما لان اخذه
ضرورية من لوازم اخذه من حيث ذاته وعلى التقديرين لا دخل للضرورية فى الشخصية والنظرية فى الكلية مدخل فى
فى الجواب كما لا يخفى على اولى الالباب ولذا قال الشريف ههنا فى شرح المواقف ملخصا هذا المقام فان قلت لا
لا شك ان الكلية مشتملة على احكام لجزئيات كلها فاذا اثبت الكلية بحكم جزئى معين فقد اثبت حكم ذلك
الجزئى بنفسه قلت حكم من حيث خصوصية ذاته غير حكمه من حيث انه فرد من افراد موضوع الكلية فالاول ضرورى
اثبت به هذا الثانى النظرى فلا محذور اصلا انتهى فتدبر بالانصاف مجتنبا عن الاعتساف والاولى ان يقول
من غير احتياج الى سبب يعنى ان بين قوله اول التوجه وبين قوله من غير احتياج الى تفكر تنافيا حيث ان الاول يدل
على انه لا يحتاج الشئ الى شئ اصلا والثانى يدل على انه لا يحتاج الى التفكر وان احتاج الشئ اخر من الحدس والتجربة وغير ذلك
فاول التفسير ينافى للاضرم فالاولى ان يقال من غير احتياج الى سبب اصلا حتى يمتزج اوله باخره واما ما قال فالاولى انشاء
الى انه يمكن توجيهه بان يحمل التفكر على معناه اللغوى والمعنى من غير احتياج الى ملاحظة امر اخر من تكرار او حدس او احساس
او تجربة ولما امكن ان يورد عليه بانه يحتمل ان يكون محط غير احتياج الى تفكر تفسير القول اول التوجه فلا يرد عليه ما ذكر
دفعه بقوله وجعله تفسيرا اه وحاصله ان جعل قوله من غير احتياج الى تفكر تفسيرا لاول التوجه وان لاح بعض المدعية ا
لتقرير المص لكنه لا يلائم تفسير الشارح تقريره لانه يدل على انه جعل الضرورى مقابلا للاكتسابى المفسر بما يحصل
بمباشرة الاسباب بالاختيار فقد جعل الضرورى بمعنى ما يحصل بدون مباشرة الاسباب فكيف يلائم جعل قوله
من غير احتياج الى تفكر تفسيرا لاول التوجه واما ما قيل من ان الحاصل من الحدس والتجربة خارج عن المقسم فان كلامنا فى ذلك
مما يتعلق بما سوى العقل من الحدس والتكرار فليس بشئ اذ قد سبق فى وجه الحصر ان مرجع الكل الى العقل فكل
من الحدسيات والتجربيات وامثال ذلك داخل فى المقسم ههنا اعنى فى العلم الثابت بالعقل هذا ما ذكروه فى
تحرير مرامه ونحن نقول من المثل المشهور ان الجواد قد يكبو ولقد كبا المحشى الخيالى فى هذا المقام فى تحقيق مرام الشارح
ههنا ان للضرورى معنيين خاص وهو ما يحصل باول التوجه من غير احتياج الى سبب كالعلم بوجوده ونفسه واحواله
وكالتصديق بان الكل اعظم من الجزء فانه لا يحتاج فى التصديق نفسه الى شئ اصلا وان احتاج فى اطرافه الى شئ وهذا
هو المعنى الذى عبر عنه فى كلام صاحب البداية بما يحدثه الله تعالى فى نفس العبد من غير كسبه وهذا المعنى غير منحصر فى
التصور وان يتراءى من ظاهر كلام صاحب البداية انحصاره فيه وعام يشمل هذا المعنى وما حصل بالحدس
والتجربة ايضا وغير ذلك وهو ما يحصل بدون الفكر والنظر فى دليل والضرورى بهذا المعنى يشمل الاكتسابى بنفس
وهذا المعنى هو الذى عبر عنه فى كلام صاحب البداية بما يحتاج يحصل باول النظر من غير احتياج الى تفكر كالعلم بان
الكل اعظم من جزئه وكالعلم بان نور القمر مستفاد من الشمس وغير ذلك وهو بهذا المعنى مقابل للاستدلالى
لا الاكتسابى كما هو صريح فى كلام صاحب البداية ايضا والمراد من الضرورى فى هذا المقام هو هذا المعنى لان الكلام
فى العلم الحاصل من نظر العقل والعلم الحاصل من نظر العقل منقسم الى الضرورى بهذا المعنى والاستدلالى كما هو
صريح كلام صاحب البداية ايضا فالحق انه لا فرق بين كلام المص وصاحب البداية فى تقسيم العلم الحاصل من نظر
العقل الى الضرورى والاستدلالى وان تفسيره بقوله اى باول التوجه من غير احتياج الى تفكر هو عين تفسير صاحب
البداية سوى التعبير باول النظر فكما ان قوله من غير احتياج الى تفكر تفسير لقوله باول النظر كذلك ههنا
قوله من غير احتياج الى تفكر تفسير لقوله باول التوجه ولا يجوز حمل الضرورى فى كلام المص على المعنى الاول كما زعم المحشى
لان الكلام فى العلم الحاصل من نظر العقل وهو لا يكون الا ضروريا بالمعنى الثانى لا بالمعنى الاول واما مقابلته للكسبى
فلا يقتضى حمله عليه لانا لا نسلم مقابلته له بل هو مقابل للاستدلالى ولو سلم فهو مقابل للاكتسابى المحمول على
ما ثبت بالاستدلال لا للاكتسابى فى المطلق حتى يلزم حمله على المعنى الاول هذا وبهذا التحقيق الانيق اندفع ما قال
فى القول الاتم من ان الظاهر من عبارة المص وتقرير الشارح وان اندفع ما اورده ايضا من انه يلزم ان يكون حال بعض العلم الثابت
مهملا كالتجربيات لانه داخل فى الضرورى على ما حققناه وان غفلوا عنه وان اندفع ايضا ما اورده بقوله فالاولى ما
ساغ بعض الشروح بل الاولى ما قرره الى على ما حققنا مرامه والحق انه لا كدر فى تقريره فى هذا المقام والعقد

القائل بعض الفضلاء

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
The Prince Ghazi Trust for Quranic Thought

من الحفظ العلام ثم الاولى ان يترك قوله باول التوجه والاكتفاء بقوله من غير احتياج الى الفكر لكنه تبع
في ذلك صاحب البداية والعضد في ذلك عليه وقد قال المحشي المدقق لو لم يجعل قوله في عداد تفسير القول
باول التوجه كان مستدركا محضا مع ان الظاهر من مقابلتها بما ثبت بالاستدلال كونه مقابلا للاستدلالي
فيجب ان يكون تفسيرا له انتهى ومن البين ان هذا الكلام مثل الذي صاحب البداية غير لايق بشان العاقل على
ان بعض الافاضل وجه كلامه ايضا بان قوله باول التوجه بالنظر الى المعنى اللغوي للفظ البداهة والثاني
بالنظر الى المعنى المراد منه عرفا وعلى كل تقدير فالمحشي ما احصاه انقض في هذا المقام فدع عنك خرافات اوهام الناظرين
الظاهر عبارة المص وتقريره بمعنى ان الظ من مجموع عبارة المص وتقريره انه حيث ذكر المص الضروري في مقابلة
الاكتساب وفسره الشارح بما يحصل بمباشرة الاسباب بالاختيار ان الضروري في مقابلة الاكتساب المفسر بما ذكره
فمعناه ما يحصل بدون مباشرة الاسباب ما لا يكون بمباشرة الاسباب وهذا الذي وعم بقوله كما تعرفه ولا
ولا يخفى ما فيه فان الاكتساب المقابل للضروري ليس هو الاكتساب المطلق بل الاكتساب المحمول على ما ثبت بالاستدلال
كما لا يخفى على من له ادنى مسكة نعم لو كان الظ من عبارة المص وتقريره كون الضروري بمعنى ما يحصل بدون الفكر والا
والنظر في دليل نعم يندفع ما اورده هاهنا من الايرادين بل الايرادات لان فساد المبني يستلزم فساد المبني عليه وكذا
وتحقيق هذا المقام ان هاهنا قضيتين الاولى قوله ما ثبت بالبداهة فهو ضروري والثانية قوله وما ثبت بالبداهة
بالاستدلال فهو اكتسابي فالقضية الاولى جزآها متساويان لا بمعنى ان كلا من البديهي والضروري بالمعنى
الاخص اعني ما لا يكون بمباشرة الاسباب على ما ذكره المحشي وتبعه الناظرون بل بمعنى ان كلا من البديهي والضروري
بالمعنى الاعم اعني ما يكون بدون الفكر والنظر في دليل لان الكلام في العلم الثابت بالعقل فلا بد ان يكون لمباشرة
الاسباب مدخل فيه والقضية الثانية محمولها اعم من الموضوع وهو ظاهر فالمقابلة بين القضيتين انما هي بالنظر
الى الجزئين معا فالاكتساب هاهنا ليس مقابلا للضروري مع قطع النظر عن قوله وما ثبت بالاستدلال بل هو اي الاكتساب
مع قطع النظر عنه اعم من الضروري الموجود في الاستدلالي فالحق ان الاكتساب اعم من الاستدلالي والضروري فيحمل على
كل منهما فالتقابل بينهما انما هو بالنظر الى موضوع القضيتين هذا ثم ان هاهنا امورا اربعة البديهي والضروري
والاستدلالي والاكتسابي فكل من الاولين معنيان علم خاص وعام وكل منهما من حيث الخصوص والعموم مقابل
للاستدلالي فبينهما مباينة كلية ومن حيث الخصوص مقابل للاكتسابي ايضا ومن حيث العموم اعم من الاكتسابي
اعم واخص من وجه من الاكتسابي حيث يوجد الضروري والبديهي في البديهي الاولي ولا يوجد الاكتسابي فيه والاكتسابي
يوجد في الاستدلالي ولا يوجد كل منهما فيه ويجتمعان معا في التجربيات والحدسيات واما بين الاستدلالي والاكتسابي
فعموم وخصوص مطلق هذا ويرد عليه اي على ما هو الظ ان المثال الذي ذكره ليس من افراده بالمعنى المذكور لان
حصوله يتوقف على الالتفات المقدر وتصور الطرفين المفقود لكون التصور كسبيا فلا يصدق عليه انه حاصل
بدون مباشرة الاسباب بالاختيار فيكون مثالا للاكتسابي لا للضروري واقول بعد تسليم ما ذكره لا نم انه مثال
للضروري بالمعنى الذي ذكره وسند المنع ما عرفت آنفا ولو سلم فكل من الضروري والبديهي اما تصوري او تصديقي
والتصديق الضروري هو الذي لا يحتاج بعد تصور الطرفين الى شيء اصلا وقد صرح الشريف العلامة في حاشية التصوري
بان نظرية الاطراف لا تنافي بداهة الحكم وهذا الحكم لا يشك فيه عاقل محصل وقد انشار (?) الى هذا المعنى حيث قال
فانه بعد تصور معنى الكل والجزء لا يحتاج الى شيء في كون الكل اعظم من الجزء هو ما يحصل بعد الالتفات و
وتصور الطرفين الا بمباشرة الاسباب بالاختيار كما يشير اليه تمثيله بقوله كصرف العقل والنظر في المقدمات
في الاستدلاليات والاصغاء وتقليب الحدقة وغير ذلك في الحسيات ثم ان المثال المذكور مثال للتصديق الضروري
وان كان الضروري اعم هاهنا من التصوري والتصديقي ولا باس في ذلك فان المقصود هاهنا التوضيح وهو يحصل
بمثال جزئي من اي نوع كان وبما قررنا اندفع ما قاله المحشي المحقق من ان التوجيه المذكور تكلف مع انه يلزم ان يكون الضروري
والكسبي قسمين للتصديق دون التصور والاصطلاح على خلافه انتهى ووجه الاندفاع ظاهر جدا وانه يلزم
عطف على قوله ان المثال المذكور اي يرد ايضا على ما هو الظ ان يكون يلزم على تقدير ان يكون الضروري ما يكون

حاصلا

حاصلا بدون مباشرة الاسباب ان يكون حاكما بعض العلوم من التجربيات والحدسيات متروكا مع انه من العلم الثابت
بالعقل على ما صرح به الشارح في وجه حصر الاسباب ضرورة انه ليس بضروري لعدم حصوله باول التوجه لتوقفه
على الحدس والتجربة ولا كسبي اذ المراد بالكسبي هاهنا ليس هو الكسبي المطلق بل الكسبي الثابت بالاستدلال
على ما هو صريح قوله وما ثبت منه بالاستدلال فهو كسبي وبهذا ظهر ضعف ما قيل من انا لا نم ان التجربيات وا
والحدسيات متروكة في البيان لدخوله في الكسبي لان المراد به ما يكون لمباشرة الاسباب مدخل فيه ولا شك
ان لاستعمال الحدس والحدس وتكرار المشاهدة مدخلا فيها انتهى لانك قد عرفت ان المراد بالكسبي هاهنا ليس هو
الكسبي المطلق حتى يرد عليه انه داخل فيه بل الكسبي الحاصل بالاستدلال والظ انه غير داخل فيه فيلزم الاهمال
وفيه بحث ايضا اما اولا فلانا لا نم ان المراد بالضروري هاهنا ما يكون حاصلا بدون مباشرة الاسباب والضروري
بهذا المعنى غير مراد هاهنا اذ الكلام في العلوم الحاصلة بالاسباب وقد ارجع المشايخ الحدس والتجربة وغيرهما
الى العقل فمثل الحدسيات والتجربيات داخل في العلم الثابت بالعقل فلا بد ان يكون داخلا ايضا في الاقسام والا
لم يكن التقسيم حاصرا ولا يكون ذلك الا بان يحمل الضروري على المعنى الاعم كما حققناه في تحقيق مرام الشارح على ا
انه كما ان خارج عن الاقسام خارج عن المقسم ايضا ولا خلل في ذلك ج واما ثانيا فلو سلم ان المراد بالضروري هاهنا
ما يكون حاصلا بدون مباشرة الاسباب لكن لا نم الاهمال ح لانه داخل في الكسبي لانه وان كان محمولا على ا
ما ثبت بالاستدلال لكنه لا يلزم ان يكون مساويا له وقد اعترف الشارح باعميته منه حيث قال فكل استدلالي اكتسابي
ولا عكس ولو كان منحصرا بعض العلوم مهملا لا يكون للحكم بالاعمية هاهنا وجه اصلا والحق ان الاعمية انما
يظهر بدخول مثل في الكسبي والالزم ترادف الكسبي والاستدلالي ولا يقول به الشارح ولا يرضى به المحشي فاندفع
بهذا ما قال المحشي المدقق من ان الظ من سوق كلام المص ان ما ثبت بالبداهة تفسير الضروري وما ثبت بالاستدلال
تفسير للاكتساب وان المراد بما ثبت بالبداهة ما لا يكون ثبوته بالنظر في الدليل بقرينة المقابلة لما ثبت بالاستدلال
فالاولى ما في بعض الشروح ظاهر واما في قول المحشي وهو ان الظاهر من عبارة المص ان الضروري في مقابلة الا
الاكتساب غير خاف ففيه ما فيه ايضا فكونه اذا كان المراد بما ثبت بالبداهة ما لا يكون ثبوته بالنظر في الدليل
بقرينة المقابلة وكان قوله وما ثبت بالاستدلال تفسيرا للاكتساب كان هذا الكلام عين ما في بعض الشروح
فليت شعري ما اراده حتى ادعى ظهور اولوية ما فيه ح واما ثالثا فلان كلامه في قوله وما ثبت منه اه وما ثبت
بالاستدلال قضية محمول الثانية اعم من موضوعها وان كان محمول الاولى مساويا لموضوعها على ما حققنا ولا يعهد
جعل الموضوع تفسيرا للمحمول واما رابعا فلان دعوى عدم الخفاء في الظاهر الذي ادعاه المحشي مع كونه منافيا له
لما بسط غير مسلم في حد ذاته ثم العجب من الفاضل السالكوتي انه اجاب عن الايراد بالاهمال المذكور بان قال التجربيات
والحدسيات داخلة في الضروري بالمعنى الاخص الذي ادعاه المحشي هاهنا لان حصولها وان كانت بواسطة الحدس
والتجربة لكن توسطها غير ملحوظ عند المشايخ لعدم تعلق غرضهم بتفاصيلها على ما مر في وجه الحصر ولذا جعلوها مما
مما يثبت بالعقل وان كان لا استعانة للحس والتجربة مدخل فيها ولا يخفى على الفطن ان مثل هذا اضحوكة للناظرين
لان توسطها وان لم يكن ملحوظا عندهم لعدم تعلق غرضهم بتفاصيلها لكن العلم بالحدسيات والتجربيات
انما يحصل بتوسطها بتوسط الحدس والتجربة على ما يشهد به الوجدان والكلام في العلم الحاصل هذا والحق انهم اه
اتبعوا اهواء الفاضل الخيالي هاهنا بغير علم وما لهم من ناصرين فالاولى ما في بعض الشروح من ان المراد بالبداهة
عدم توسط النظر لا اول التوجه والضروري ح بالمعنى الاعم مقابل الكسبي والاستدلال وهما مترادفان فلا يرد عليه
المثال ولا الاهمال المذكور ولا الاهمال المسطور واقول قد عرفت الاندفاع الايراد بالمثال المذكور والاهمال اذا التحقيق
ان الشارح فسر البداهة هاهنا بعدم توسط النظر واما كون الاكتسابي اعم من الاستدلالي فلا يقدح في ذلك على انه
لو لوحظ الحمل يكون الكسبي مرادفا للاستدلالي واما القول بان الايراد بالاهمال بعض العلوم من الحدسيات والتجربيات
مقطوع به لكنه لا يوجب للخطابية في كلام المص بل ترك الالبق والاولى فليس بشيء بل ترك غير لايق لا سيما عند المشايخ
الذين هم اصحاب الحدس والتجارب كما لا يخفى على اولي الالباب فالتحقيق ادخاله هاهنا كما حققنا غير مرة فتدبر والله الهادي

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

كلمة ما عبارة عن الشك الى دفع ما ورد على هذا التعريف من انه يلزم كون العلم بحقيقة الواجب ضروريا اذ لا يكون
تحصيله مقدورا للمخلوق اذ لا يمكن تحصيله على ما هو التحقيق عند الحكماء وجمع من الصوفية ولو امكن فهو ليس بواقع وعلى
كل تقدير فلا علم هنالك فضلا عن كونه ضروريا وحاصل الدفع ان كلمة ما عبارة عن العلم الحاصل بقرينة انه قسم من
العلم الحادث اذ المقسم المنقسم الى الضروري والكسبي ههنا هو العلم الحاصل للمخلوق على ما سبق والعلم الحاصل له حادث
قطعا بل العلم المطلق المنقسم اليهما حادث هو العلم الحادث على ما صرح به صاحب المواقف وان لم يكن تاما عند بعض
المحققين على ما حققناه في تعليقاتنا على حواشي الفتحية التهذيبية والحدوث يستلزم الحصول للمخلوق فلا يرد الايراد المذكور
اذ العلم بحقيقة الواجب اما ممتنع واما ممكن غير واقع وعلى كل تقدير فليس بحاصل للمخلوق واما علمه بذاته مع انه علم
حضوري بما حررنا ظهر فساد تخصيص الاندفاع على مذهب من يرى امتناع العلم المذكور كما صدر عن المحشي المدقق لظهور
فساده على مذهب من يرى جوازه وعدم وقوعه كما صدر عن المحقق اذ كل منهما تخصيص بلا مخصص والاوفق ههنا ما افاده
واما ما قاله بعض الفضلاء من ان الحصول معتبر في ماهية العلم واطلاقه لا حاجة الى التقييد بالحاصل واطلاق العلم على ما ليس بحاصل
لا يجوز لا سيما اذا كان ممتنعا ففيه ما فيه لان كون الحصول معتبرا في ماهية العلم بعد كونه مبنيا على مذهب الحكماء الذين هم
عرفوه بانه صورة حاصلة من الشيء عند العقل لا على مذهب المتكلمين الذين هم عرفوه بانه صفة توجب تمييزا
لا يحتمل النقيض او بتلك الصفة اعم من ان تكون حاصلة او غير حاصلة والكلام ههنا على مذهبهم
لا ينفع في تقييد العلم ههنا بالحاصل اذ الظاهر ان التعريف المذكور انما هو للعلم الحادث فكانه قال كلمة ما عبارة عن
العلم الموصوف بالصورة الحاصلة بالقرينة المذكورة والحق انه لا غبار على تقرير المحشي لانه لتعيين المراد بالقرينة المذكورة
فهو لبيان الواقع لا للاحتراز عن العلم الغير الحاصل كما يستفاد من كلام هذا الفاضل قيل فعلى هذا لا يكون تحصيله النظري
مقدورا للمخلوق لان تحصيل الحاصل ممتنع اجاب عنه في شرح المواقف بانه لا يلزم من عدم القدرة على الانفكاك عنه
النظر بعد حصول عدم القدرة على الانفكاك مطلقا والمذكور في تعريف الضروري ههنا عدم القدرة على الانفكاك
مطلقا وذلك انما يوجد في الضروري واما النظري فمقدور الانفكاك قبل حصوله بان يترك النظر فيه هذا
لكن يرد عليه [...] اي على الشارح حيث زعم ان العلم الحاصل بالحواس ليس ضروريا بهذا المعنى
اذ تحصيله مقدور للمخلوق فكيف يكون ضروريا بهذا المعنى بل العلم الحاصل بها اكتسابي اي حاصل بمباشرة الاسباب
بالاختيار ان بعضهم وهو شارح المواقف ادرج الحسيات اي العلوم الحاصلة بالحواس في تفسير الضروري بهذا المعنى حيث
[...] قال في تلخيص تعريف القاضي هو ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق وجاز
واذا لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا وذلك كالمحسوسات بالحواس الظاهرة فانها لا تحصل
بمجرد الاحساس المقدور لنا بل يتوقف على امور لا نعلم ما هي وكيف ومتى حصلت وكيف حصلت بخلاف النظريات
فانها تحصل بمجرد النظر المقدور لنا وكالمحسوسات بالحواس الباطنة مثل علم الانسان بلذته والمه وكالعلم
بالامور العادية مثل علمنا بان الجبال المعهودة لنا ثابتة والبحار غير غائرة وكالعلم بالامور التي لا سبب لها
ولا يجد الانسان نفسه خالية عنها مثل علمنا بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان هذا فقد صرح بان الضروري
بهذا المعنى يندرج فيه الحسيات والوجدانيات والعاديات الضرورية الاانه مع كلام الشارح ههنا لما كان في الحسيات خصوصا
كما في رؤية الاصول الواحد الاثنين ووجدان الصفراوي الحلو مرا وغير ذلك بلا بد في حصولها مع الاحساس من امور اخر
يكون سببا للجزم العقلي قطعا بها وقوة بعض المواضع وتلك الامور غير مقدورة لنا اذ لا نعلم تفاصيلها ولا زمان حصولها
ولا كيفية حصولها فلا تكون مقدورة لنا والالكانت هي معلومة لنا بخلاف النظريات فانها حاصلة بمجرد النظر
المقدور لنا وليس لامر اخر مدخل فيها [...] لا يقال يجوز ان يكون ههنا امور يتوقف عليها حصول الجزم ولا نعلمها
لانا نقول مثل ذلك ليس بقادح والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانما هي سفسطة على انه يقتضي ان
يكون البديهيات الاولية موقوفة على امور لا نعلمها فما هو جوابكم فهو جوابنا والحاصل ان النظر هو ترتيب امور معلومة
والترتيب فعل اختياري مقدور ولا يقدح في ذلك كونه موقوفا على امور غير مقدورة لنا كما ان الافعال الاختيارية

الصادرة

الصادرة منا بقدرتنا تتوقف على امور غير مقدورة لنا وذلك لا يقدح في كونها اختيارية على ما حقق في محله
وجوابه ان مراده حاصله ان من ادرج الحسيات في الضروري بالمعنى المذكور اراد به اي بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق
ما لا يكون القدرة مستقلة في حصوله بحمل النفي على نفي الاستقلال والظاهر انه اراد بالكسبي ما يكون القدرة مستقلة فيه
فلا يدخل الحسيات في الضروري لتوقفها على امور غير مقدورة ومن ادرج الحسيات في الكسبي كالشارح اراد به ما لا يكون
للقدرة دخل فيه فقد حمل النفي على نفي المدخلية والظاهر انه اراد بالكسبي ما يكون للقدرة دخل فيه فيندرج الحسيات
فيه اذ للقدرة دخل في حصولها وان توقفت على امور غير مقدورة ايضا فالضروري بالمعنى الذي ذكره شارح المواقف
اعم من الضروري بالمعنى الذي ذكره الشارح فان قيل فعلى ما ذكره شارح المواقف يلزم ان يكون القدرة مستقلة في
الحصول في الكسبي وهو خلاف المذهب مع ان النظر بالنسبة يتوقف على امور ضرورية فلا يكون القدرة مستقلة في
حصولها اجيب بان المراد بالاستقلال هو الاستقلال العادي بمعنى ان الكسبي يتوقف على مجرد قدرتنا عادة وان
الضروري ليس كذلك وان اللازم من كون النظريات موقوفة على امور ضرورية ان يكون الامور التي يتوقف عليها العلم
النظري غير مقدورة وذلك لا ينافي كون نفس النظر مقدورا لنا وقد اشرنا الى حقيقة الحال فيه آنفا هذا ما حققه
المحشي في التوفيق بين كلامي الشارح والشريف العلامة وقيل في تحرير قوله وبفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق اي لا
يكون المخلوق متمكنا من تحصيله وتركه بل يكون حصوله ضروريا لا يجد الانفكاك عنه سبيلا فيكون الضروري بمعنى
الاضطراري ويختص بعلم الانسان بنفسه لكن بعض المحققين جعل هذا التفسير للضروري المقابل للاستدلالي ذهابا الى ان
شيئا من اقسامنا لا يحصل بمجرد مباشرة اسباب المقدورة فلا يتمكن من تحصيله وما لا يتمكن من تحصيله لا يتمكن من
تركه ايضا وما لا يتمكن من تركه وتحصيله لا يكون مقدورا اتفاقا فما ذكره المحشي اختيار من التوفيق المذكور ليس بشيء
وفيه بحث اما اولا فلانه ان اراد ان بعض المحققين حمل هذا التعريف على انه لا يكون للقدرة دخل فيه اصلا فمع عدم
كلامه وكلام ذلك المحقق اياه غير مسلم اذ لا يلزم من كون الشيء غير متمكن من تحصيله وتركه ان لا يكون للقدرة دخل
اصلا كما لا يخفى على المنصف وان اراد ان ذلك البعض حمله على عدم التمكن من تحصيله وتركه كما حمله الشارح فذلك مسلم
لكن لا ينافي الفرق الذي ذكره المحشي والانفكاك يندفع التعارض الواقع بين الادراج وعدمه واما ثانيا فلانا لا نسلم ان ما لا يتمكن
من تحصيله لا يتمكن من تركه ولو سلم فلا نسلم ان ما لا يتمكن من تركه لا يكون مقدورا اتفاقا الا ترى ان النظر قد يتوقف
على امور لا يتمكن من تحصيله وتركه مع انه مقدور اتفاقا واما ثالثا فلان مقصود الشارح حمل الضروري بهذا المعنى على
الضروري الواقع في كلام صاحب البداية اولا ومقصود الشريف حمله على الضروري الواقع في كلام صاحب البداية ثانيا
فلا بد في التوفيق مما حققه المحشي يعني ان الكلام ههنا في العلم التصديقي اقول لما كان الاستدلالي من قبيل العلم
التصديقي كان الاكتسابي المقابل له من قبيل العلم التصديقي واما الضروري المقابل للاكتسابي فاعم من ان يكون تصورا
او تصديقا ضرورة ان الانقسام اليهما يجري في التصور والتصديق فلا يخلو في وجه ان المحشي انشأ بهذا الكلام
الى اختصاص الانقسام المذكور بالتصديق هذا لكن ظاهر كلامه فيما سبق انه جعل الضروري مقابلا للاكتسابي
وههنا جعله مقابلا للاستدلالي فتأمل في التوفيق وجه التناقض اه حاصله انه جعل الضروري في مقابلة
الكسبي فكان قسيما له ثم جعل الحاصل بنظر العقل من الكسبي وقسمه الى الضروري والاستدلالي فجعل الضروري قسما
من الكسبي بعد كونه قسيما له فلزم التناقض حيث يفهم من كونه قسيما للكسبي انه ليس بكسبي ومن كونه قسما
انه كسبي وحاصل الدفع ان للضروري معنيين ليس بكسبي بالمعنى الاخص وكسبي بالمعنى الاعم مقابل للاستدلالي
فلا تناقض اذ الاتفاق في القضيتين في الوحدات الثمانية لازم في التناقض ولا اتحاد ههنا في موضوع القضيتين
واقول لا يخفى عليك ان المحشي حمل الضروري ههنا على المعنى الواقع في كلام المص على المعنى الاخص وادعى ان الظاهر من
كلام الشارح ههنا ثم اعترف بان الشارح حمل الضروري ههنا على المعنى الاعم اذ لا فرق بين الضروري في كلام المص والضروري
الواقع في كلام صاحب البداية ثانيا فليفهم وليت شعري كيف يتخيل التناقض في كلام صاحب البداية بناء
على حتى يحتاج الى دفعه بان يجعل للضروري معنيين بل ولو لم يكن للضروري الا معنى واحد لا يتخيل التناقض ههنا

مولانا كمال

مولانا محمد ... حلو الى ... على التهذيب

بناء على ان المراد بالعلم الحاصل الحاصل للمخلوق كما اشرنا اليه منه

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني

اذ قدمر ان العلم الحادث ضروريا كان او كسبيا لا يكون الا بالاسباب فالاسباب اعم من ان يكون بالمباشرة اولا الا ترى ان الوجدانيات حاصلة بالعقل الذي هو من الاسباب وليست بالمباشرة اذ المراد بالحاصل بالمباشرة ما هو مقدور لنا حاصل بمباشرتنا وصاحب البداية جعل الكسبي ما يكون بمباشرة الاسباب فالضروري المقابل له ما لا يكون بالمباشرة كالوجدانيات ثم قسم مطلق الاسباب مباشرة كانت اولا الى ثلثة اقسام ثم قسم ما كان من سبب خاص منها اعني الحاصل بنظر العقل الاعم من ان يكون بالمباشرة اولا كالوجدانيات الى الضروري والاستدلالي فلو لم ههنا اي في المقامين الاسمين واحد وهو ما لا يكون بالمباشرة بل احدثه الله تعالى في نفس العبد كما في الوجدانيات لم يكن ههنا تناقض اذ ليس المقسم في كلام صاحب البداية ثانيا الاسباب المباشرة حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصلا بسبب مباشر فيناقض حيث يفهم من التقسيم الاول ان الضروري ما لا يكون بالمباشرة ومن التقسيم الثاني ما يكون بالمباشرة فيكون كسبيا وغير كسبي فيلزم التناقض فيحتاج الى دفعه بما ذكره الشارح بان يجعل الضروري معنيان بل الضروري في كلا التقسيمين بمعنى واحد وهو ما لا يكون بالمباشرة وان لزم هنا سبب من الاسباب وهو العقل هذا نهاية تحرير كلام المحشي وفيه بحث اما اولا فلان المتبادر من كلام صاحب البداية انه قسم الاسباب المباشرة لا الاسباب المطلق لانه وان قال واسبابه بطريق الاطلاق لكن الظاهر ان مراده الاسباب المباشرة بقرينة ان مراده تقسيم الاسباب المضاف اليها المباشرة ولو سلم ان الاسباب مطلق في المقسم لكن الظاهر ان كلا من الاقسام الثلثة بالمباشرة والحق ان الحاصل من نظر العقل لا يكون الا بالمباشرة واما ثانيا فلانه زعم سابقا ان الحمل الضروري في كلام المص على ما هو مقابل الكسبي وبني هذا الكلام عليه ايضا وقد عرفت فساد زعمه واما ثالثا فلان ما ذكره كيف يكون مراد الصاحب البداية وقد مثل للضروري ههنا بالعلم بان الكل اعظم من الجزء وكيف يحصل هذا العلم من غير مباشرة واما رابعا فلانه يلزم اخراج كثير من العلوم كالحدسيات والتجربيات بل البديهيات الاولية سوى الوجدانيات والحق ان مثل هذا التوجيه في كلام المشايخ لا يخفى فساده على اهل السواد

ولو سلم اي ولو سلم ان المقسم هو الاسباب المباشرة بناء على ما قررناه من الوجوه الاربعة لكنه يجوز ان يكون بين المقسم والاقسام اي القيود التي حصلت الاقسام المختلفة من انضمام المقسم اليها اذ لا يجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه والقول بجوازه يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه كلام ظاهري بالنظر الى الخارج وحين لوحظ اعتبار المقسم في الاقسام ينتهي اليه المرام فقولنا الحيوان اما ابيض واما اسود في تقدير الحيوان اما حيوان ابيض واما حيوان اسود فعلى هذا يكون الحاصل بنظر العقل الذي هو قيد السبب المباشر به الذي هو المقسم وحصل من هذا القيد قسم منه وانقسم الى الضروري والاستدلالي اعم من وجه من السبب المباشر لتحقق نظر العقل في الوجدانيات دون السبب المباشر وتحقق السبب المباشر في الحسيات والخبر الصادق دون نظر العقل وتحققهما في النظريات والمقسم للضروري والاستدلالي في قوله ثم الحاصل من نظر العقل اه هو الحاصل بالاعم اي بنظر العقل الذي هو اعم من السبب المباشر وغيره فلا يكون الضروري داخلا في الكسبي فلا تناقض ههنا اصلا وبهذا التحرير اندفع ما قيل من انه لا يجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه اذ لا بد من ملاحظة مفهوم المقسم في الاقسام فلا يبقى ههنا عموم من وجه بل يكون كل قسم اخص مطلقا من المقسم انتهى لانه وان لم يجز ان يكون بين الاقسام والمقسم عموم من وجه لكنه جائز بين المقسم والقيود التي حصلت الاقسام منها على ما صورناه كذا حرره الفاضل السالكوتي مع تنقيح منا وفيه بحث ايضا اما اولا فلانه ان اراد ان المقسم الى الاقسام الثلثة هو الاسباب المباشرة والمقسم ثانيا الى الضروري والاستدلالي هو الحاصل بنظر العقل مع قطع النظر عن تقييده بالسبب المباشر كما هو المستفاد من كلامه فيتم غرضه لكن يكون المقسم ثانيا هو قيد المقسم الحاصل من التقسيم الى الثلثة لا انفس القسم الحاصل منه الذي هو مقيد بالسبب المباشر اذ لو كان المقسم ثانيا هو الحاصل من نظر العقل مقيدا بالسبب المباشر لزم التناقض جزما ولو لم يتقيد بالسبب لزم ان يكون بين المقسم والاقسام في التقسيم الى الثلثة عموم من وجه لا بين القيود المتباينة والمقسم حتى لا ينافي التخصيص الذي قررتموه وان اراد ان المقسم الى الاقسام الثلثة هو الاسباب المباشرة الملحوظ في كل من اقسامها والمقسم ثانيا هو الحاصل

الحاصل بنظر العقل بشرط انضمام السبب المباشر اليه لزم التناقض على ما هو شان التقسيم في كل موضع لزم التناقض جزما والحاصل ان السبب المباشر ان لوحظ في اقسام التقسيم الاول لم ان لوحظ في اقسام التقسيم الثاني لزم التناقض وان لم يلاحظ فيه لزم تقسيم قيد المقسم الحاصل من الاول لا تقسيم نفس القسم وان لم يلاحظ السبب المباشر في اقسام التقسيم الاول فمع كونه خلاف الواقع اذ لا بد من ضم المقسم الى كل قيد يكون هذا مخالفا لما حققوه من انه لا يجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه وان جاز ان يكون بين المقسم وقيود الاقسام واما ثانيا فلانا لا نسلم ان نظر العقل اعم من السبب المباشر لان نظر العقل من اسباب العلم الحادث والمباشرة به حين حصول العلم به امر محقق فيكون من الاسباب المباشرة لا يقال قد سبق ان الوجدانيات معلومة بسبب العقل ولا مباشرة هنا لانا نقول اريد بالسبب فيما سبق ما يقتضي العلم في الجملة ولهذا جعل نفس العقل سببا واما صاحب البداية فقد اراد به ما هو مقدور لنا حاصل بمباشرتنا ولهذا جعل السبب نظر العقل وقسمه الى اول نظره والاستدلال والحق ان هذا التوجيه لا يجري في كلام صاحب البداية على ان تمثيل الضروري بالمثال المذكور يابى عن هذا التوجيه فلقد ضل قطعيا وخاب عنه فلا بد من ان يصار الى ما حققه الشارح وقد عرفت بعض المباحث آنفا ايضا نعم يرد ان يعني ان التناقض في كلام صاحب البداية مندفع بما ذكرنا فلا حاجة لدفعه الى ان يجعل للضروري معنيان كما حققناه لكن يرد على التقسيم الثاني منع الحصر بالحدسيات والتجربيات اذ ليست داخلة في الاستدلالي وهو ظاهر ولا في الضروري على ما قررناه من انه بمعنى ما لا يكون بمباشرة الاسباب والحدس والتجربة من الاسباب المباشرة فيكون التقسيم غير حاصر فيحتاج حينئذ الى جعل قول صاحب البداية من غير تفكر تفسيرا لقوله باول نظر فيكون الضروري بمعنى الحاصل بدون فكر فيندرج الحدسيات والتجربيات في الضروري ويكون التقسيم حاصرا فالحمل على الضروري في كلامه على ما ليس باستدلالي ليس لاجل دفع التناقض كما ظنه الشارح لان التناقض مندفع بما حققناه بل لاجل ان يكون التقسيم حاصرا وبهذا التحرير اندفع ما قيل من ان هذا الكلام اعتراف منه بان الحدسيات والتجربيات وسائر الضروريات التي ليست داخلة في الضروري ولا شك ان الضروري باعتبار كونه مقدورا حاصلا بمباشرة الاسباب قسيم وقد كان قسيما له فيلزم ان يكون قسيم الشيء قسما منه فيحتاج الى ما قرره الشارح اذ ليس مقصوده ان الضروري بالمعنى الاول شامل للحدسيات والتجربيات وسائر الضروريات المقدورة بل ان ما ذكره الشارح من حمل الضروريات على المعنى الثاني ودفع التناقض لا يصح لعدم التناقض في كلامه بل في دفع لبطلان الحصر وبينهما بون بعيد وكون مقصوده مقتضى قوله وليت شعري كيف يتخيل التناقض ابتداء بمعنى انه لا تناقض ههنا ابتداء حتى يحتاج في دفعه الى ما ذكره بل ذكر ما ذكره لاستقامة الحصر هنا بل انما يحتاج اليه ما ذكره لاستقامة الحصر هنا ويرد عليه انك قد عرفت تخيل التناقض في كلام صاحب البداية بل لزومه فيحتاج الى الدفع ثم ان التناقض اشنع وفسادا من بطلان الحصر فلعل الشارح تعرض بدفع ما هو اظهر فسادا مع ان دفع التناقض بما قرره يدفع بطلان الحصر ايضا وان كان بالتكلف ايضا على مذاق الشارح على انه لو لم يحمل قوله من غير تفكر على التفسير لقوله باول النوجه يلزم ههنا مفاسد في غير بطلان الحصر منها هدر قوله من غير تفكر ومنها عدم صحة التمثيل بقوله كالعلم بان الكل اعظم من جزئه من وجوه لا تخفى على الفطن ومنها عدم المقابلة بين القسمين ولا بد منها بينهما وغير ذلك ولعل ما حققه الشارح ههنا هو الحقيق بالقبول كما لا يخفى على الفحول فتدبر والله الهادي الى المقبول

قال الشارح العلامة اي القاء معنى في القلب بطريق الفيض اي من غير سابقة طلب ولا مباشرة سبب وقد يفسر بما يعم بطريق الفيض وما بطريق الاستفاضة اعلم ان العلم قد يحصل بالقذف في القلب بلا مباشرة اسباب كما كان لام موسى لقذفه في التابوت وقد يحصل في المنام كما كان لابراهيم بذبح ولده وقد يحصل بواسطة الملك والمفهوم من الكشاف ان الكل يسمى وحيا ويخص الاول باسم الالهام فهذا هو الذي اشار اليه الشارح وقال في الاصطلاح العلم الحاصل بلا دليل يسمى الهاما وذلك اما بمشاهدة الملك الملقي فيسمى وحيا ويخص به الانبياء واما بلا مشاهدة الملك فيسمى الهاما ويخص به الاولياء فالالهام عنده معنيان ومعنا ه الاخص يناسب ما في الشرح الذي اشار اليه الشارح ههنا واما المعنى الاعم فقد اشرنا اليه بقولنا وقد يفسر اه وانما لم يشر اليه الشارح لان ما بواسطة الملك في حكم خبر الرسول ثم اورد على التعريف الذي اختاره الشارح بالضروريات الغير الاكتسابية واجيب بان القاء معنى في القلب يشعر بكون الملقى من الصور العلمية خارجا عن المدرك مباينة له حاصلة في قوة المدركة من حيث هو كذلك

This file was downloaded from QuranicThought.com

فيحتاج الى دفعه اه يعنى لو كان الالهام سببا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذ الظاهر ان مراد المص من هذا السبب
ما هو بالنسبة الى عامة الخلق على ما يجيء الى آخره لبطل حصر الاسباب العامة في الثلثة فيحتاج في دفعه الى ما يحتاج في دفع النقض
بالحدس والتجربة والوجدان بانه لما لم يتعلق لهم بعده سببا مستقلا غرض صحيح او رجوع في العقل كما انهم لم يتعلق
لهم بعد المحسوسات والتجربيات والوجدان غرض صحيح او رجوعها في العقل وان كان باستعانة الحدس والتجربة
والوجدان والالهام اذ من المعلوم ان من لا يكون له عقل لا يكون له الهام لكن الالهام ليس سببا لعامة الخلق فلا تحتاج
واخله في المقسم اذ المقسم هو الاسباب العامة لجميع الخلق فلا يحتاج الى دفعه بما ذكر هذا ينبغي ان يقرر فكيف يرد بعد
انه كما ان الالهام ليس سببا لعامة الخلق كذلك الحدس والتجربة ليس سببا للعامة بل الحدس لاصحاب القوة القدسية
والتجربة لاصحاب التجارب فان اراد ان كل احد من شانه الحدس والتجربة كذلك الالهام من شانه كل احد وانما يقع
فاوجه تخصيص الاندفاع المذكور بالالهام الآن يقال اصحاب الحدس والتجربة اكثر من اصحاب الالهام كما لا يخفى على
اولى الافهام قال الشارح عند اهل الحق الظاهر في هذه المسئلة ولا يبعد ان يقال عند اهل السنة والجماعة ولا يقتضى
ذلك ان يكون جميع الفرق ما عدا اهل السنة والجماعة قائلين بخلافه بل لا يلزم ان يكون اهل السنة قائلين بهذه المسئلة
اذ المخالف في هذا السبب هو بعض المتصوفة وبعض الروافض فليفهم وهم قالوا انه من اسباب العلم مستدلين بقوله
فالهمها فجورها وتقويها وقد اجيب عنه بان المراد في الآية اعلمها بارسال الرسل او بدلالة وانزال الكتب او بدلالة
العقل فالالهام ههنا بالمعنى الاعم ولا نزاع فيه لاحد في ان الالهام بالمعنى الاعم من اسباب العلم قال الشارح الا ان تخصيص
الصحة بالذكر مما لا وجه له لان الالهام ليس من اسباب المعرفة بفساد الشيء والتخصيص يوهم كونه من اسبابها يمكن ان يقال
ان التخصيص المذكور انما هو لتعيين محل النزاع اذ لم يقل احد بان الالهام من اسباب المعرفة بفساد الشيء بل نقول ان المعرفة
ههنا بمعنى العلم كما يجيء والعلم لا يتعلق الا بالصحيح وبالجملة القيد المذكور واقع في الابهام المذكور في غاية الضعف
فليس له كدر يوجب عدم ذكره كما هو المستفاد من كلامه ويمكن ان يقال ايضه ان المراد من صحة الشيء تقرره وتحققه على الحد
المطابق للواقع نفيا كان او اثباتا على ان المراد بالشيء المعلوم وتجوزا عند الاشاعرة اذ لا وجه للتخصيص بالموجود ههنا
كما يقال صح الخبر وصح الحديث وبه ظهر خلل ما نقله المحشي بقوله قيل الصحة بمعنى الثبوت لان الظاهر ان الشيء ههنا بمعنى
المعلوم كما اشرنا اليه فالثبوت المضاف بالمعنى الاعم ايضه فيلزم اضافة الشيء الى نفسه وان اراد ان الثبوت بمعنى الوجود
فان كان الشيء بالمعنى الاعم يلزم اضافة الخاص الى العام وان كان الشيء بمعنى الوجود يلزم اضافة الشيء الى نفسه وعلى كل
تقدير فالقول المذكور لا يخلو عن خلل وهو لصح عند صح عند الناس اني عاشق اصرح غير ان لم يعرفوا عشقي لمن
اي غير انه بحذف ضمير الشان من ان المخففة من الثقيلة وجوبا قبل في قوله عشقي لمن انه محذوف اي لم يعرفوا ان عشقي
حاصل لمن وقوله لم يعرفوا بمعنى لم يعلموا في البيت ان العلم والمعرفة بمعنى واحد وجوابه انه خلاف الظاهر اذ المتبادر
من اطلاق الصحة ضد الفساد والمرض وفيه استدراك ايضه اذ يكفي ان يقال ليس من اسباب المعرفة بالشيء وا
وايضه فيه ايهام بخلاف المقصود اذ هو يوهم اختصاص عدم سببية الالهام بالثبوت دون عدمه والحق عدم سببيته
لهما وهذا انما يتم اذا كان الثبوت بمعنى الوجود وقد عرفت ما فيه الا ان يقال الابهام نتيجة الاوهام واما القول في
توجيه قول الصحة ايضه بان المراد بالشيء الحكم الذي هو الوقوع واللاوقوع ومعنى صحته مطابقته للواقع وقد فسرها
في شرح المقاصد في تحقيق معنى الصدق والكذب بهذا المعنى فقد ظهر معنى الصحة والفائدة في ايرادها ان المعرفة تشمل
التصور والتصديق ولما كان الكلام ههنا في التصديق ادرج لفظ الصحة اشار الى هذا بل لما كان لفظ العلم مشهورا
في التصديق كذلك لفظ المعرفة مشهور في التصور الا يرى انه اذا كان علمت بمعنى عرفت لم يقتض المفعول الثاني
ومع ذلك لم يقيده بالصحة يتبادر الذهن من لفظ المعرفة الى التصور مع ان الكلام في التصديق فقد اثبت برد عليه
ما اورده المحشي على ما نقله لان المتبادر حمل الصحة على المطابقة خلاف المتبادر وفيه استدراك ايضه لان المطابقة
في العلم المعرفي بمعنى العلم مأخوذ في مفهومه الا ان يقال فيه تصريح بما علم ضمنا او يقال المطابقة المأخوذة في مفهوم العلم
والمطابقة المصرحة خاص وفيه ايضه ايهام خلاف الحق اذ هو يوهم اختصاص سببية الالهام بالمطابقة دون عدمها والحق
عدم سببيته لهما غير مرضية ههنا لان الظاهر ان العلم عندهم بمعنى اليقين لانهم عرفوه بانه صفة توجب تمييزا لا يحتمل
النقيض

وقد جزم الشارح فيما سبق بان العلم لا يطلق عندهم الا على اليقينيات حيث حمل التجلي في قولهم صفة يتجلى بها المذكور
على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن فلا وجه لا يراد كلمة كان المشعر بالظن المشعر بجواز ان يراد بالعلم ههنا
ما يعم الظن ولكن لما لم يكن كلام المص صريحا في ذلك والعلم قد يطلق بمعنى الادراك مطلقا فيشمل الظن مع ان قولهم
صفة يتجلى بها المذكور يقتضي شموله للظن ايضه وقد ارتضاه الشارح ايضه حيث عمم التعريف اولا وخصصه ثانيا
اشار بقوله فتأمل الى ان كلمة كان المشعر بجواز ان يراد بالعلم ههنا ما يعم الظن صحيح هذا ما ذكروه في توجيه كلامه
لو بني الكلام على ما اشار اليه بعض الافاضل في بعض تعليقاته من ان الشيخ ابا علي يعبر عن مختاره بلعل وكان
كلمة كان في موضعه انه يجوز ان يكون مراد الشارح ان المختار عندي ان المص اراد بالعلم ما لا يشملهما ولعل قوله فتأمل اشار
الى هذا الشارح الوجه التسمية يعني المناسب لهذا القيد في التعريف اشار الى وجه التسمية والمناسبة فالعالم
مشتق من العلم بمعنى العلامة غلب فيما يعلم به كالخاتم والقالب والطابع لما يختم به ويقلب ويطبع به ولا ينافي هذا
ما ذكره البيضاوي من انه اسم لما يعلم به لانه بالغلبة يصير اسما وبهذا اندفع ما قيل من ان في مثل كلام البيضاوي اشارة
الى ان ما يقال ان اصله علم فاشبع فتحة العين ليس بشيء لان صيغة فاعل لما يفعل به قياس انتهى ثم سمي به ما سوى
الله من الموجودات فيكون قوله مما يعلم به الصانع خارجا عن هذا المسمى لان الظاهر ان الغيرية في قوله ما سوى الله محمول
على المعنى المصطلح لان المراد بما سوى الله هو الذي يعلم به الصانع على ما هو مقتضى كلمة من وما يعلم به الصانع مغاير له نعم لو جعل
قوله مما يعلم به الصانع داخلا في التعريف يلزم الاستدراك فلا يلتفت الى ما اشتهر فيما بينهم من ان الغيرية فيه محمول على
المعنى اللغوي فهو خير من التعريف فاخراج الصفات انما هو به اذ لا يعلم به الصانع واما ما قال المحشي المحقق من ان الشهيد
اولى في ظني لان حمل الغيرية على المعنى المصطلح بعيد عن الفهم وعلى تقدير التسليم يلزم الاستدراك قوله من الموجود لان الغير
عندهم لا يطلق الا على الموجود فليس بشيء اما اولا فلانا لا نسلم ان حمل الغيرية على المعنى المصطلح بعيد عن الفهم على ما اشرنا اليه
على انهم اتفقوا على ان العالم ما سوى الله وعلى غيريته له نعم واما ثانيا فلان قوله من الموجودات انما هو لدفع ان يراد من الد
الغيرية معناه اللغوي بناء على ان المتبادر انه تعريف لفظي نعم لو جعل قوله مما يعلم به من التعريف لزم الاستدراك قطعا
على ان المتبادر اتفقوا على هذا التعريف ومنهم من انكر الصفات كالمعتزلة فكيف يكون قوله من الموجودات شاملا للصفات حتى
يحتاج لاخراجها الى جعل قوله مما يعلم به داخلا في التعريف فتدبر فانه نفيس الشارح الى ان المراد ان بعض الشارحين
عالم الاجسام اه الى ان مراد من فسره بهذا التفسير ان العالم اسم للقدر المشترك بين جميع الاجناس اعني كونه ما سوى الله
وان كان ظاهر التعريف موهما بخلاف هذا من وجهين احدهما الاول جواز اطلاق العالم على الجزئيات فانها الموجودة بالذات
والثاني اختصاص اطلاقه على المجموع حيث اورد صيغة الجمع بقوله من الموجودات وانما قلنا اشار بهذا الى انه موضوع له
للقدر المشترك لان في اتيان الامثلة المذكورة اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات في معنى قوله من الموجودات
من اجناس الموجودات ولا يحصل ذلك الا بان يكون موضوعا للقدر المشترك بينها لا يقال يجوز ان يكون مشتركا لفظيا
بين كل جنس كلفظ العين وايضه يجوز ان يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا فلم لا يجوز ان يتعقل الاجناس الكثيرة و
ويوضع للجزئيات لانا نقول الاول قول بلا دليل فلا يرتكب الاشتراك ما امكن الحقيقة واما الثاني فلان الكون ما
ما سوى الله مفهوم كلي يصلح ان يكون موضوعا له فلا معنى للعدول عنه وجعله الة للوضع على انه جار في كل الاشياء بالنسبة
الى افراده ولم يذهب احد هنالك بان يكون من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص وبالجملة هذا الوضع مخصوص بموضع
لنكتة وليس مثل العالم منها فاذا كان لفظ العالم موضوعا لمعنى واحد مشترك بين جميع الاجناس يجوز اطلاقه على كل واحد
وعلى كل منها اطلاق الكلي على الجزئيات هذا كاطلاق الانسان على كل من زيد وعمرو وبكر وعلى كلها واما ما قال المحشي المدقق من ان عبارة
المص صريحة في ان العالم اسم للمجموع بحيث يقال لجميع اجزائه ولما كان في التمثيل بالامثلة المذكورة اشارة الى انه ليس اسما للمجموع
وهو ظاهر نفاه بقوله لانه اسم للكل اذ لو كان اسما للكل لما صح ان يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وغير ذلك على طريق
التعداد فقوله لانه اسم للكل عطف على قوله اسم للقدر المشترك يعني اشار الى انه ليس اسما للمجموع والا لما صح
التعداد المذكور ولما صح جمعه في قوله رب العالمين ولذلك قال الشارح في شرح الكشاف هو اسم لكل جنس وليس اسما للمجموع

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

يجب لا يكون له افراد بل اجزاء لا يقال يحتمل ان يكون مشتركا بين الكل وبين كل القدر في يصح الجمع باعتبار المعنى الثاني لانا نقول الاشتراك خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا ضرورة داعية اليه واما ما قاله المحشي الجلبي المدقق من ان عبارة المص صريح في ان العالم اسم للمجموع حيث قال بجميع جزئياته اجزائه دون جزئياته ففي تفسير كلام المص بما ذكر نوع حزازة ففيه ما فيه لان قوله والعالم محدث مسئلة من المسائل الكلامية ولا بد ان يكون موضوعها كليا ضرورة ان ما كان موضوعها جزئيا او عبارة عن اجزاء ليس بمسئلة فلا بد ان يكون العالم عبارة عن مفهوم كلي كما اشار اليه الشارح وحققه المحشي واما شمول جميع اجزائه فلا يقتضي كون العالم عبارة عن الاجزاء عند المص بل انما صرح بذلك لان حدوث المفهوم الكلي لا يتصور الا بحدوث الجزئيات فكان الجزئيات المركبة من الاجزاء اذ كل جزء من جزئياته مركب من الاجزاء مثل الاجسام والاعراض والجنون فلما قال اجزاء العالم محدثة للدلائل الاتية وحدوثها يستلزم حدوث الكل الذي هو جزئي من جزئيات ذلك المفهوم الكلي وحدوثه يستلزم حدوث المفهوم الكلي ضرورة انه لا يتصور قدم الكلي مع حدوث جزئياته مع حدوث اجزاء تلك الجزئيات المندرجة تحت المفهوم ولذلك حيث سلك طريق البرهان هكذا ينبغي ان يقرر هذا المقام لا يقال هذا التأويل بعيد في كلام المص لانا نقول الحق بما ذكرنا الخ فلا بد ان يئول كلام المص بهذا لينطبق عليه وقد قال صاحب الكشاف فان قلت لم جمع العالم قلت ليشمل كل جنس مما يسمى به قال الشريف هناك حاصل الجواب ان الافراد بكسر الهمزة وان كان اصلا واخف الا انه لو افرد معرفا باللام لربما توهم ان القصد الى استغراق افراد الجنس الواحد والحقيقة اي القدر المشترك بينها فلما جمع واشير الى تعدد الاجناس واستغراق افرادها بالتعريف زال التوهم وفهم المقصود ثم قال فان قلت العالم لا يطلق على واحد من افراد الجنس المسمى به كزيد مثلا فاذا عرف امتنع استغراقه لافراد جنس واحد فان اللفظ المعرف لا يستغرق الافراد التي لا يطلق على كل واحد منها ففي صورة الافراد لا يتوهم القصد المذكور قلت لما كان العالم منطبقا على الجنس تنزل منزلة الجمع ومن ثم قيل هو جمع لا واحد له كما ان الجمع اذا عرف استغرق جميع الآحاد وان لم يكن صادقا عليها كقوله والله يحب المحسنين اي كل محسن كذلك العالم اذا عرف يشمل افراد الجنس المسمى به وان لم يكن منطبقا عليها لانها آحاد مفرده المقدر في العالمون بمنزلة جمع الجمع فكما ان لفظ الاقاويل يتناول كل واحد من آحاد الاقوال كذلك … كل واحد من آحاد الاجناس فقوله ليشمل كل جنس اي افراده انتهى كلام الشريف ففيه تصريح بان زيد لا يطلق عليه اسم العالم كما قال المحشي ههنا فزيد ليس بعالم بل من العالم وان العالم اسم للقدر المشترك بين الاجناس وان المراد بما سوى الله من الموجودات من اجناس الموجودات والا لصدق على آحاد مفرده كزيد مثلا وقد عرفت انه لا يطلق عليه هذا لكن قال البيضاوي ههنا بعد نقل اقوال وقيل عنى به الناس ههنا فان كل واحد منهم عالم من حيث انه يشتمل نظائر ما في العالم الكبير من الجواهر والاعراض يعلم بها الصانع كما يعلم بما ابدعه في العالم ولذلك سوى بين النظر فيهما قال الله تعالى وفي انفسكم افلا تبصرون انتهى والظاهر ان كلامه حق لكنه مشرب صوفي فلا ينافي القول بعدم الاطلاق على مثل زيد في المشرب الكلامي بل في جميع المشارب ما عدا المشرب الصوفي

المشهور الخ لما كان المتبادر من قوله وصورها الصور النوعية من حيث انه عطف على المواد المتبادر منه المواد الشخصية وكان العناصر عندهم قديمة بالجنس حيث جوزوا حدوث نوع النار من تلطيف الهواء بل وحدوث نوع الهواء من تلطيف الماء اعترض عليه بان المشهور عندهم ان الصور النوعية للعناصر قديمة بالجنس بمعنى انها لا تخلو عن صورة ما التي هي جنس شامل لجميع الصور النوعية للعناصر خاصة وان جاز انقلاب بعض الانواع الى بعض لكن لا يجوز خلو تلك الانواع عن صورة ما التي هي طبيعة نوعية شاملة لجميع تلك الطبائع الشخصية النوعية التي بمنزلة الافراد لها فكان الواجب عليه ان يقول وصورها لكن بالجنس بمعنى انها لا تخلو قط عن صورة ما التي هي طبيعة نوعية وتحقيق هذا المقام انهم قالوا الصورة الجسمية طبيعة نوعية لان الجسمية اذا خالفت جسمية اخرى كان ذلك لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة عنصرية الى غير ذلك من الامور التي تلحق الجسمية من الخارج فان الجسمية امر موجود في الخارج والطبيعة الفلكية مثلا موجود آخر فاذا انضافت هذه الطبيعة الى الطبيعة الجسمية امتاز عنها في الوجود بخلاف المقدار فانه امر مبهم لا يوجد في الخارج ما لم يتنوع بفصول ذاتية بان يكون خطا او سطحا وكل ما كان اختلافها بالخارجيات دون الفصول كان طبيعة نوعية كذا اشار اليه الشيخ في الشفاء فالصورة الجسمية حقيقة واحدة في جميع الاجسام بخلاف الصورة النوعية

فان كل

فان الصورة النوعية في كل نوع من الاجسام مخالف بالحقيقة للاخرى على ما برهن عليه ولما جوزوا انقلاب بعض تلك الانواع الى البعض مع عدم جواز خلوها عن صورة ما قالوا الصورة الجسمية قديمة بالنوع يعنون بها ان المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها ازلا وابدا والصورة النوعية قديمة بجنسها يعنون بها ان الصور النوعية وان جاز انقلاب بعضها الى البعض لكن مادتها لا تخلو عن صورها النوعية باسرها بل لا بد ان يكون معها واحد منها لكن هذه الصور متشاركة في جنسها دون ماهيتها فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب انواعه كذا في شرح المواقف فعلى هذا كان اللازم على الشارح وصورها لكن بالجنس وبالنوع فقوله بالجنس ناظر الى الصور النوعية وقوله بالنوع ناظر الى الصورة الجسمية لكن لما كان المتبادر من قوله وصورها الصور النوعية من حيث عطف على المواد على ما اشرنا اليه الكنه المحشي بما الكنه به او نقول ثم صيغة الجمع هو الصور النوعية لان الصورة الجسمية امر واحد في جميع الاجسام هكذا ينبغي ان يقرر هذا المقام لكن يشكل عليه اشارة الى دفع ما اورده وحاصله ان الصورة النوعية وان كانت قديمة بالجنس على ما ذهبوا اليه لكن يشكل عليه بقاء الاسطقسات اي الاصول اعني العناصر الاربعة لانها باعتبار تركب الجسم منها تسمى اسطقسات اي اصولا وباعتبار انحلاله اليها تسمى عناصر في امزجة المواليد الثلث اعني الحيوانات والنباتات والمعادن فانها قديمة بالنوع عندهم وان صور العناصر النوعية باقية على حالها في امزجتها لان المواليد اذا كانت قديمة بالنوع كانت صور العناصر الموجودة في امزجتها قديمة بالنوع ايضا لانها اذا كانت قديمة بالجنس لا بالنوع اذا لم يكن قديمة بالنوع يجوز خلو العناصر الموجودة في امزجتها عن تلك الصور النوعية الاربعة وحينئذ تتلبس تلك العناصر بصورة اخرى غير صور المواليد النوعية اذ لا تخلو عن صورة ما فلم يكن تلك المواليد قديمة بالنوع وهو خلاف ما زعموا فالحق انهم لما زعموا قدم المواليد بالنوع لزم عليهم ان يزعموا قدم الصور النوعية بالنوع فالصورة النوعية المخصوصة بكل عنصر قديمة والمتعاقبة هنا افرادها الشخصية … بين صور النوعية للعناصر وغيرها … فقولهم بان الصورة النوعية قديمة بالجنس وان نوع النار يجوز حدوثه غير صحيح والا لم يكن المواليد قديمة بالنوع على ما اشرنا اليه نعم يجوز الانقلاب بحسب افرادها الشخصية بحسب الكون والفساد ولذا اشار الى هذا التحقيق بقوله وصورها لكن بالنوع يعني ان الصور النوعية قديمة بالنوع او اراد من الصور مطلق الصور جسمية كانت او نوعية واراد من النوع النوع الاضافي اي المندرج تحت الشامل للنوع الحقيقي الناظر الى الصورة الجسمية وللجنس الناظر الى الصور النوعية ولك ان تقول على تقدير كون المتبادر من الصور الصور النوعية ان المراد من النوع النوع الاضافي الشامل للنوع والجنس فح ينطبق كلامه على ما هو التحقيق من قدم الصور النوعية بالنوع وعلى ما هو المشهور من قدمها بالجنس وهذا التقرير هو الموافق لاول كلامه فخذ ما آتيك وكن من الشاكرين قيده بالاضافة اي باضافة القيام الى الحال والممكن احترازا عن قيامه تع بذاته اذ معنى قيامه تع بذاته استغناؤه عن المحل لا تحيزه بنفسه اذ لا تحيز للواجب تع فلو لم يقيد به لانتقض التعريف عكسا ثم لا يخفى ان هذا التعريف اي تعريف قيام العين بنفسه يصدق على المركب من عين وعرض كالسرير المركب من الخشب وهو عين ومن الهيئة السريرية العارضة لها السرير عبارة عن المجموع المركب منهما فيصدق عليه ان تحيزه بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء اخر مع ان المشهور انه ليس بعين فينتقض التعريف به طردا وانما قال والمشهور انه ليس بعين اشارة الى ان الكلام ههنا في اجزاء العالم وهي افراده … ولا استحالة في كون الصورة العرضية جزء من فرد من افراد الجسم لا يقال يلزم تقوم الجوهر بالعرض وهو غير جائز لانا نقول قد يقال عدم جوازه في الحقيقة للجوهرية النوعية دون الاشخاص والاصناف وايضا قال الشريف العلامة المح هو تقوم الجوهر بالعرض الحال فيه المتأخر عنه او تقومه به على ان يكون محمولا عليه مواطاة واما تقومه على ان يكون عرضا حالا في جزء اخر جوهري كما في السرير فلا استحالة فيه وقد صرح به قطب الدين الشيرازي ايضا ومع هذا وقد اجيب عن الاعتراض المذكور بان السرير عندهم عبارة عن جواهر مخصوصة متألفة على وضع مخصوص ولا خفاء في صدق العين عليها واما المركب من تلك الجواهر والهيئة التأليفية او الوضع المخصوص فغير موجود عندهم لعدم جزئية ومعنى التعريف ممكن

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني

له قيام بذاته بقرينة جعله من اقسام العالم فلا نقض به انتهى ولا يخفى ما فيه على ما حققناه في توجيه قوله والمشهور
اولا مانع في كون الحقيقة الصورية والوضعية جزء من فرد من الافراد المشخصة سيما وقد صرح الشريف بذلك فتذكر وقد يقال
في الجواب ان الاد بذلك انه منقوض بالماهية المركبة من الجوهر والعرض الحقيقية يصدق التعريف عليها مع انه ليس
بعين فتدفع بان يقال يعتبر في التعريف الوحدة الحقيقية ولا تركب الماهية الواحدة وحدة حقيقية من الجوهر
والعرض بل ذلك المركب متشابه في الحقيقة اعتبر اثنينا واحدا انتهى واقول لا شك ان مراد المحشي بالانتقاض
ما ذكره وقد اشرنا الى انه انما يرد على ما هو المشهور لا على التحقيق واما دفعه المذكور فلا بأس فيه ايضا اذ حاصل
ايراد المحشي على مذاق هذا القائل ان هذا التعريف اعني معنى القيام بالذات على يصدق على الماهية المركبة المذكورة لانه
تحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء اخر مع انه ليس بعين بل مركب من العرض والعين وحاصل دفعه ان الوحدة معتبرة
في تقسيم العالم الى عين وعرض فحينئذ يكون معتبرا في كل قسم ضرورة ان ما كان معتبرا في المقسم معتبر في الاقسام وبهذه
المعونة تعتبر في التعريف ايضا فلا يصدق التعريف عليه اذ الموجود في المادة المفروضة شيئان لا شيء واحد وهذا لو
توجيه حسن غير انه وان نازع فيه الساكتون غير انه على ما حققناه غير محتاج اليه وقد اجيب عن الاشكال المذكور ايضا
بان معنى التحيز بنفسه ان لا يكون للتحيز وسائط في العروض والتحيز لذلك المجموع انما عرض بواسطة جزئه الذي
هو العين ولا ينقض تعريف قيام العرض اذ لا يصدق على ذلك المركب انه متحيز بواسطة موضوعه بل بواسطة جزئه
وانت خبير بان هذا المعنى مع كونه خلاف المتبادر يكون هذه المادة واسطة بين العين والعرض مع انهما من الافراد
المشخصة للجسم قطعا اي ليس امرا اخر بل عين وجوده في الموضوع وقيامه به هذا على مرام الشارح حيث علل العينية بقوله
ولهذا يمتنع الانتقال عنه لانه انما امتنع الانتقال عنه فلا معنى لوجوده في نفسه الا وجوده في الموضوع ورده الشريف في
شرح المواقف بانه كيف يكون وجود السواد في نفسه مثلا هو وجوده في الجسم وقيامه اذ يصح ان يقال وجد في نفسه
فقام بالجسم فدخول الفاء بين الوجودين يشعر بالتغاير بين الوجودين فكيف يكون احدهما عين الاخر ثم ان امكان
ثبوت الشيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره واذا كان الامكانان متغايرين فكيف يتحد الممكنان اعني الثبوتين
لان تغاير الاثار يدل على تغاير المؤثر بناء على ما حقق في محله فاندفع ما قاله المحشي المدقق من ان تغاير الامكانين مبني
على تغاير الممكنين اللذين هما الثبوتان وهو اول المسئلة انتهى لان البناء المذكور هذا محصول كلام الشريف وقد يتسع
وقد فسر بعض الشريف هذه العبارة بعدم الامتياز في الاشارة الحسية حيث قال ومعنى وجود العرض في الموضوع ان يكون
وجوده في الموضوع بحيث لا يتمايزان في الاشارة الحسية كما مر في تفسير الحلول وقوله في تفسير اختصاص شيء بشيء بحيث تكون
الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر هذا ثم اقول يمكن تطبيق كلام الشارح عليه لان امتناع الانتقال لا يقتضي الاتحاد
الا يرى ان الصورة يمتنع انتقالها عن الهيولى مع ان التغاير هناك محقق قطعا وان كان الهيولى لا تقوم بها بل بالعكس
ثم اقول والتحقيق ما ذكره الشارح على ما هو الظاهر من كلامه لان تعين العرض انما هو بتعين المحل فللمحل دخل في تشخصات
الاعراض فان اراد الشريف من ان وجوده في نفسه مغاير لوجوده في الموضوع ان له وجودا في نفسه ووجودا في الموضوع
وان لم يتميز احدهما عن الاخر ان له وجودا بالنظر الى ماهيته ووجودا تشخصيا في الموضوع فمسلم لكن ذلك لا يقتضي التغاير
بل التحقيق انه ليس وجود الكلي الطبيعي يعني وجود اشخاصه وقد ارتضاه الشريف ايضا بل اكثر المتأخرين والقول بانه
يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم يفرع انما يدل على المغايرة في المفهوم وهو لا يستلزم المغايرة في الذات على
ما ادعاه الشريف وان اراد ان له وجودا تشخصيا في نفسه ووجودا تشخصيا في الموضوع فذلك ثم وكيف يكون للعرض وجود
تشخصي والا لصح الانتقال ولم يقل به احد والحاصل ليس على نفسيه الشارح غبار الا ما قيل فيه ان وجوده في الموضوع نسبة بينه
وبين موضوعه بخلاف وجوده في نفسه لكن العوض في ذلك على ما فهمه الشريف والمحشي والحق ان مراده ان وجوده في نفسه
عبارة عن وجوده في الموضوع اذ ليس له وجود خارجي الا في الموضوع واما دعوى التعدد والاتحاد فلا يصدر مثله عن مثل
الشارح حتى يحتاج لتصحيح الكل بعدم الامتياز في الاشارة الحسية نعم حملها حمل على ذلك من تثبت الاطراف اي الخط
والسطح والجسم التعليمي واما من ينكرها فلا حاجة له الى ذلك على ان التحقيق ان الاطراف امور تحليلية عند محققيهم

قوله بمعنى

بمعنى البعد المفروض اولا اه اقول لما كان هذا المعنى موقوفا على مقدمة هذا البيان مبني على ان ذلك البعض وهم المعتزلة
لما فسروا الجسم بانه الطويل العريض العميق اورد الحكماء عليهم بان هذا الحد فاسد لان المتبادر منه ان الجسم يوجد فيه
هذه الابعاد بالفعل وانها مناط الجسمية ولا شك في ان الجسم ليس جسما بما فيه من الابعاد بالفعل لان الخط قد لا يوجد
في الجسم بالفعل كما في الكرة وان السطح لازم لوجوده لا لماهيته وايضا فانا اذا اخذنا شمعة وجعلنا طولها شبرا
وعرضها شبرا ثم جعلنا طولها ذراعا وعرضها اصبعين مثلا فقد زال عنها ما كان فيها من الابعاد وحسبنا بما فيه
بعينها فلا يكون الابعاد الموجودة بالفعل لازمة للجسمية صالحة لان يعرف بها الجسم ثم لما امكن للمعتزلة ان يجيبوا
عن نقض الشمعة بان يقال ان ما ذكرتم في الشمعة مبني على اثبات الكمية المتصلة وكون الجسم متصلا واحدا في نفسه
واما على الجزء وتركب الجسم منه كما هو مذهبنا ومذهب الاشاعرة فلم يحدث في الشمعة شيء لم يكن ولم يزل عنها شيء
قد كان بل انتقلت الاجزاء الموجودة فيها من طول الى عرض وبالعكس لكن الاعتراض الذي اشير اليه باق قالوا المراد بقولهم الطويل
العريض العميق انه يمكن ان يفرض فيه طول وعرض وعمق كما في الجسم هو المقسم للقسمة لا وقوع القسمة فيه بالفعل
ومن يرجع الى الحد الذي ذكره الحكماء ويندفع عنه الفساد الذي اوردوه عليه واذا عرفت هذا عرفت مبنى قوله بمعنى البعد
المفروض اولا لما كان ظاهر كلام الشارح يقتضي وجود الابعاد فيه بالفعل على ما هو مقتضى قوله لتحقق الابعاد وكان
ذلك مردودا على ما فصلناه حمله المحشي على الابعاد المفروضة اي البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا لان تألف الجسم من
اجزاء ثلثة انما يوجب حصول الابعاد بهذا المعنى بان يتألف اثنان ويقع الثالث على ملتقاهما فيحصل مثلث هو
جوهري من ثلثة خطوط جوهرية فالمفروض اولا طول وثانيا عرض وثالثا عمق وبهذا اندفع ما قاله المحشي المدقق من
ان ذلك يستلزم جواز تبدل الطول والعرض والعمق لجواز تبدل الفرض انتهى اذ لا استحالة في جواز تبدل الابعاد
المفروضة بتبدل الفرض اذ الابعاد تابعة للفرض هذا ومن هذا ظهر ان المراد من التحقق في قوله لتحقق الابعاد
الثبوت لا الوجود الخارجي على ما هو المتبادر لكن ما يكون مفروضا يكون ثابتا متقررا وان لم يكن موجودا خارجيا فهم
وان لم يفهمه الفاضل الساكتي واعلم ان تقاطع الابعاد على زوايا قائمة ليس بشرط عند هذا القائل بل كيفيته وجود الابعاد
الثلثة بالاجزاء عنده ان يوضع جزءان مثلا فيان كيف كان فيحصل بعد واحد ثم يوضع في ملتقاهما جزء اخر فيحصل
له مع كل واحد منهما بعد فيحصل جسم ذو ابعاد ثلثة على هيئة سطح مثلث كما اشرنا اليه ومن اشترط التقاطع
فيه اشترط فيه ثمانية اجزاء لتركبه من سطحين وكل منهما مركب من خطين كل منهما مركب من جزئين وهذا ظاهر
وذهب بعضهم الى ان الجسم اقل ما يتركب منه الجسم ستة اجزاء لان تقاطع البعدين على قائمتين في السطح ويقتضي
تركبه من الخطين بل يكفي في ذلك خط ونقطة فينقص من اجزاء الجسم جزءين فاقل ما يتركب الجسم عنده من خطين
ونقطتين فصار ستة اجزاء وقد تركه الشارح ايضا وذهب بعضهم الى ان اقل ما يتركب منه الجسم اربعة اجزاء لان تقاطع
ابعاد الجسم على قوائم لا يقتضي تركبه من سطحين حتى يكون هناك ثمانية اجزاء او ستة بل يكفي تركبه من سطح
حاصل من خط ونقطة ومن جزء ثان بان يوضع جزءان كيف ما اتفق فيحصل الطول ثم يوضع بجنب احدهما جزء اخر في
جهة غير جهة الطول فيحصل العرض مقاطعا له ثم يوضع بجنب احدهما جزء اخر في جهة غير جهتيهما فيحصل بعد
مقاطع للبعدين الاولين هو العمق فقد نقص جزءان اخران ايضا فصار اقل ما يتركب عنده اربعة اجزاء وهو الذي نقله الشارح كما يكون
في المواقف وقد اشار اليه المحشي بقوله ورد بان التقاطع اه وانت خبير بان المذهب الذي نقله الشارح كما يكون
مردودا به يكون مردودا ايضا بمذهب من يرى ان اقل ما يتركب ستة الا ان يقال انه اعتنى بمن يقول بالاربعة ثم اعلم
ان معنى الطول والعرض والعمق عند اصحاب هذه المذاهب الثلثة المشترطين تقاطع الابعاد على زوايا قائمة
قوائم هو البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا كما كان معناها كذلك عند من لم يشترط التقاطع بل اكتفى باجزاء ثلثة على
ما حققناه آنفا فمن زعم ان كون معنى الطول والعرض والعمق هو البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا انما هو عند هؤلاء
الثلثة دون من يرى ان اقل اجزائه ثلثة وعرض بذلك المحشي الفاضل فقد غفل عن التحقيق الذي اعطيناه لك
ورد بان التقاطع يعني ان اشتراط التقاطع لا يوجب اشتراط الثمانية لحصوله باربعة بان يتألف اثنان
فيحصل الطول ويضم ثالث بجنب احدهما ثالث فيحصل العرض ويقوم على احدهما الذي حصل بجنبه ثالث رابع فيحصل العمق مثلا

This file was downloaded from QuranicThought.com

ويقوم بجنب ب ج فيحصل العرض ويقوم على ا ب د فيحصل العمق التي تحصل هاهنا ثلاثة ابعاد احدها من ا ب وثانيها في
من ب ج والثالث من ب د متقاطعة على نقطة ب فهو الجزء المشترك بينها ففي عبارة المحشي تسامح اذ المتبادر ان قوله
يقوم عليها رابع صفة ثالث مع انه بقيام الرابع على الثالث لا يحصل التقاطع وان حصل به الزوايا القائمة هكذا في
وهكذا عبارة المواقف حيث قال بان يوضع جزءان بجنب احدهما ثالث فوقه رابع فان المتبادر منه ايضا ان قوله فوقه
رابع صفة ثالث ولذلك زاد الشريف واو العطف وقال وفوقه رابع لا لان ثالث الا انه مصروف عن ظاهره وانه اما حال
من احدهما او معطوف على بجنب احدهما وان لم يكن حذف العاطف قياسا وهكذا نقول هاهنا ان قوله يقوم عليه رابع اما
حال من احدهما وفي مثل هذا يقع الحال عن المضاف اليه واما معطوف على بجنب احدهما والعاطف محذوف وان كان
ولا يخفى ان القيام عليه يقتضي الفوقانية كما ان الجنبية تناسب التحتانية فالعجب في ذلك على صاحب المواقف لا على المحشي
فلا وجه لما قال الفاضل السالكوتي من ان عبارة المحشي مختل والاوجه ما قال صاحب المواقف ثم العجب منه انه بعد
هذا الاعتراض وجه عبارة المحشي وقال ان قوله يقوم عليه صفة لاحدهما بحذف الموصول اي الذي يقوم عليه رابع
او ان احدهما لعدم تعينه في حكم النكرة فيجوز وقوع الجملة الخبرية صفة له على نحو ما قيل ان جملة كثير ابا دبه في قولنا فلان
كثير ابا دبه صفة لفلان اما بتقدير الموصول واما بان علم الجنس في حكم النكرة انتهى وفيه ما فيه لان حذف الموصول
اشد من حذف العاطف الذي اعتبرناه بل اعتبره الشريف في عبارة المواقف على انه بعد هذا الاعتبار فيه فصل بالاجنبي
بين الصفة والموصوف وهكذا في التوجيه الثاني على ان ما نقله من النظير غير مطابق لما هو بصدده فالتوجيه هو
ما قررناه اولا — وان كان لفظيا اه يعني ان عدم كونه نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح بل [illegible]
المعنى الذي وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفي فيه التركيب من جزئين او لا لا ابنا في ان [illegible] يكون النزاع في
الجسم لما ذا وضع نزاعا لفظيا راجعا الى اللفظ واللغة كما وقع هنا اي كون النزاع في ان لفظ الجسم لما ذا وضع نزاعا
لفظيا راجعا الى اللفظ واللغة في المواقف بل وضع كلا النزاعين اي كون النزاع في ان المعنى الموضوع للفظ الجسم هل يكفي
فيه التركيب من جزئين ام لا والنزاع في نزاعا معنويا والنزاع في ان لفظ الجسم لما ذا وضع نزاع لفظي كون النزاع الاول
ذكره الشارح نزاعا معنويا وكون النزاع الذي ذكره المحشي نزاعا لفظيا وقع في المواقف في المبحثين فعلى هذا يكون قوله
كما وقع في المواقف مربوطا بالشرح والحاشية فافهم وتحصيل هذا المقام ان هاهنا نزاعين نزاع في ان المعنى الموضوع
للفظ الجسم هل يكفي في التركيب من جزئين ام لا بل لا بد فيه من ثمانية اجزاء او ستة او اربعة وهذا النزاع ليس نزاعا
لفظيا راجعا الى الاصطلاح بان يكون لفظ الجسم موضوعا لما هو المركب من جزئين في اصطلاح بعضهم وموضوعا لما هو
المركب من اكثر في اصطلاح اخر [illegible] بل هو نزاع معنوي في امر معنوي هو انه هل يوجد في الجسم امر موجود
غير الاجزاء الفردة التي هي الجواهر الفردة هو الاتصال والتأليف كما يثبته المعتزلة وذلك وقع الاختلاف بينهم في
اجزاء المركب كم هي وبنى كل واحد ما ذهب اليه على ما بنى فكيف يكون هذا نزاعا راجعا الى الاصطلاح اذ لا مشاحة في
الاصطلاح والثاني نزاع في اطلاق لفظ الجسم لمعناه بحسب العرف ولا شك انه نزاع لفظي كما في المواقف فالذي
نفاه الشارح هو النزاع اللفظي الراجع الى الاصطلاح ويلزمه كونه معنويا على ما قررناه والذي اثبته صاحب المواقف
هو النزاع اللفظي الراجع الى اطلاق اللفظ في العرف واللغة فلا منافاة بين كلاميهما وبهذا التحرير ظهر
الجواب عن قوله وان كان لفظيا اه بيانه ان في شرح قوله راجعا الى الاصطلاح وعدم مخالفته لما في المواقف والتوهم هذا انما
فائدة قوله راجعا الى الاصطلاح وعدم مخالفته لما في المواقف ودفع ما قيل من ان قوله بل هو نزاع في ان المعنى الذي اه
يشعر بانه نزاع لفظي فكيف يصح منه السلب اولا وحاصل دفعه ان الشارح قصد بذلك ان هذا النزاع ليس نزاعا
لفظيا راجعا الى الاصطلاح بان يكون لفظ الجسم موضوعا في اصطلاح للمركب من جزئين وفي اصطلاح لما هو المركب من اكثر اذ
لا مشاحة في الاصطلاح مع ان النزاع بينهم في هذا محقق بل هو نزاع في ان المعنى الموضوع للفظ الجسم ما هو هل هو
المركب من جزئين او المركب من اكثر ولا شك انه نزاع لفظي لكنه راجع الى اطلاق اللفظ بحسب العرف واللغة فالذي
نفاه الشارح هو النزاع اللفظي الراجع الى الاصطلاح والذي اثبته صاحب المواقف هو النزاع الراجع الى اللفظ والى
اللغة وقد اشار اليه الشارح بقوله بل هو نزاع اه فلا منافاة بين كلامي [illegible] فيهما بل بين كلامي الشارح هذا هو
تحقيق المقام ثم هاهنا نزاع معنوي بينهم في انه هل يوجد في الجسم امر موجود غير الاجزاء التي هي الجواهر الفردة هو
الاتصال والتأليف كما يثبته المعتزلة او لا يوجد فالجمهور ذهبوا الى ان الجسم هو مجموع الجزئين او الاجزاء والقاضي
الى الاول

وذهب الكثير من الاشاعرة ثم

٨٨

مع القاضي الى الثاني فحكم بان كل واحد منهما جسم وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى ان الجسم يطلق على ما هو مؤلف
اي فيما بين اجزائه الداخلة فيه او يطلق على ما هو مؤلف مع غيره كما توهمه الآمدي كذا في المواقف وشرحه لكن هذا
كلام آخر غير ما ذكره الشارح اذ لم يلتفت المص الى مذهب القاضي هاهنا حتى يحمل كلام المحشي الذي نقله عن المواقف
على ما توهمه الآمدي ويحمل كلامه قول الشارح بل هو نزاع في ان المعنى الذي اه على ان النزاع فيه معنوي فيكون كلامه مخالفا
لما في المواقف وبما حققنا ظهر فساد ما قاله المحشي المدقق في بيان قوله وان كان لفظيا راجعا الى اللفظ اه على معنى ان
لفظ الجسم بازاء اي معنى وضع على ما يراه الآمدي ثم قال وانما قال كما وقع في المواقف لان ما وقع في كلام الشارح وهو
قوله بل هو نزاع في ان المعنى الذي وضع لفظ اه صريح في ان النزاع معنوي على ما لا يخفى للمنصف المتأمل انتهى
اذ لا يخفى فساد ما قرره هاهنا على من له ادنى تأمل — اي مطابقا للواقع او قوله معنى الانقسام الفعلي هو ما يوجب الانفصال
الخارجي ويسمى الانفكاكي ايضا فان كان بالة نفاذة يسمى قطعا والا فانكسارا ومعنى الانقسام الوهمي فرض شيء غير شيء
بحسب التوهم جزئيا ومعنى الانقسام الفرضي فرض شيء غير شيء بحسب التعقل كليا وقد ترك ايراده بعد قوله ولا وهما لانه
ان الوهم يكون الة جسمانية ربما لا يقدر على استحضار ما ينقسم لصغره بحيث خرج عن احاطة الالة او لانه لا يقدر على
احاطة ما لا يتناهى واما الفرض العقلي فيحيط ولا يقف لتعقله بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي
كذا افاده العلامة الطوسي والفرق بين الانقسام الفرضي والوهمي والفرضي مما نص عليه الفلاسفة ومن لم يفرق بينهما فقد قصر
وغفل ايضا عن عادة كلمة لا هنا فان قلت لا يتصور شيء لا يمكن للعقل فرض قسمته غاية ما في الباب ان يكون الفرض محالا
قلت المراد من انه لا يقبل القسمة الفرضية ان العقل لا يجوز العقل فيه القسمة فيه لا انه على لا يقدر على تقدير قسمته له
كذا افاده المولى الفاضل امير شارح الهداية ولا شك انه وان كان للعقل هاهنا تقدير قسمة هذا الجزء لكنه لا يجوزه ولا يتصوره
تصورا مطابقا للواقع بناء على البراهين التي تجيء في اثبات الجزء وهذا معنى قوله اي تصورا مطابقا للواقع والا فللعقل
فرض كل شيء يعني ان المراد بعدم الانقسام الفرضي هو الانقسام الفرضي المطابق لما في نفس الامر لا مطلق فرض
العقل وتصوره لما يصح الاشياء غير شيء لان ذلك غير ممتنع في شيء من الاشياء اذ للعقل فرض كل شيء وتصوره حتى
عدم نفسه وقالوا لا حجر في التصورات بل يتعلق بكل شيء وبهذا التحرير اندفع ما قال بعض الافاضل من ان الاتم ان
فرض كل شيء اذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئي الحقيقي بين كثيرين اذ الفرض ممتنع كالمفروض كما بين في موضعه انتهى لان الفرض
الممتنع في الجزئي الحقيقي انما هو بمعنى التجويز العقلي لا بمعنى التقدير المعتبر في الشرطية المتصلة اعني ملاحظة العقل وتصوره
فانه غير ممتنع في شيء من الاشياء الا ترى انه لو قيل لو كان زيد هذا غير مانع من وقوع الشركة لكان هذا كليا وهو صحيح
حتى اعترضوا به على تعريف الجزئي ثم دفعوه بما قررناه ولو حمل الفرض في كلام الشارح على معنى التجويز العقلي لم يكن حاجة
الى هذا الكلام فان تجويز العقل انقساما ممتنع كتجويز اشتراك الجزئي وان لم يمكن تصورهما ممتنعين بل كونه لا [illegible] ولا عقلا
بدل قوله ولا وهما لكان احسن لمقصوده جدا وليحسن التقابل بين الوهم والعقل — وان امكن دفعه اي دفع منع حصر الموجود
العين في الجسم والعرض والجوهر بان المجردات ونحوها لم يثبت بعد تثبت عندنا والحصر المذكور استقرائي لا يبطل ما لم يوجد
العقل في لوازم المذكورة كما انه خارجة عن الاقسام خارجة عن المقسم — لانفعال احتماله اه يعني سلمنا ان الحصر استقرائي لا يبطل
بتجرد وجواز وجود قسم اخر لكن احتمال هذا القسم يناف غرض المص لانه على هذا يبقى احتمال ان يكون جزء من اجزاء العالم فصله
اعني المجردات التي لا يدل الدليل على حدوثها اذ الدليل انما يقوم على حدوث ما له وجود خارجي حاصل في الخارج على ما
والمجردات لا حيز لها ولا شك ان هذا احتمال ينافي غرض المص الذي هو بيان حدوث العالم بجميع اجزائه الشاملة للمجردات الاعتراض الا
للموجود والمحتمل وبما حررنا اندفع ما قال الفاضل المحشي من ان هذا الاعتراض على هذا مع الجواب بعينه الاعتراض
الاول مع الجواب اللذين ذكرهما الشارح [illegible] بقوله وهاهنا ابحاث الاول انه لا دليل اه وبقوله والجواب ان المدعى
انتهى لان الاعتراض الذي ذكره الشارح هنالك متعلق بحصر الجسم في الاعيان في الاجسام والجواهر وجوابه بجواز وجود
المجردات وجوابه جواب عن هذا المنع بان المدعى حدوث ما ثبت وجوده والمجردات لا ثبوت لها فهذا السؤال والجواب
متغاير عنه اذ قد عرفت ان حاصل هذا السؤال ان المجردات وان لم يكن لها ثبوت لكن احتماله يناف غرض المص وحاصل الجواب
ظاهر نعم لا حاجة الى قول المحشي وان امكن دفعه بان المقصود اه لان هذا الدفع بعينه الدفع الاول للاعتراض الاول لكن العجب
في ذلك على الشارح [illegible] ثم عليه بعد قوله احترازا عن ورود المنع اه ان لا يورد الاعتراض الاول مع جوابه الا ان يقال
اراد تحقيق المقام فذكر الاعتراض مع جوابه وان كان مستفادا مما سبق فليتوجه هذا واما ما قيل في تقرير هذا الاعتراض

مربوط بقوله نعم

هو الفاضل الجلبي

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

من انا نسلم ان وجود المجردات غير ثابت لكن وجود جزء لا يتجزى مبرهن ثابت بالدلائل القطعية فيحتمل ان يكون بعض
منها قديما مستغنيا لا يدل الدليل على حدوثه ولا خفاء في انه بناء على غرض المص انتهى فليس بشئ لان هذا النظر مع انه في كلام
الشارح وسوق كلام المحشي قطعا يرد عليه ان هذا الجزء لا بد ان يكون متحيزا في حيز وقد دل الدليل الاول على حدوث
المتحيز قطعا فكيف يتوهم عاقل ان الدليل الاول لا يدل على حدوثه والظاهر ان هذا قرينة لانا نقول هو الوضع
هذا جواب عن الاعتراض الذي يتجه ليس غرض المص من قوله والعالم بجميع اجزائه الاجزاء مطلقا موجودة او محتملة بل الاجزاء
المعلومة الوجود اذ المقصود اثبات الصانع وصفاته وهو انما يعلم من اجزائه المعلومة الوجود وعدم بيان حدوث
المحتمل لا ينافي غرضه هذا على انه يمكن ان يقال ليس المقصود ههنا الاستدلال لما اشار اليه الشارح من ان مقصود علم
المسائل بل الوضع الارشاد الى وجه الاستدلال على حدوث ما دل احد الاسباب الثلثة على وجوده مع التنبيه على موضع
الخلاف فيه كما قيل ولا يخفى ما فيه اذ الاستدلال بقوله اذ هو اعيان واعراض صريح وان لم يقم الدليل على هذا الحصر لكونه
طويلا خارجا عن مذاق المتن على ما اشار اليه الشارح واحتمال ان صواب عن الاعتراض الثاني وحاصله ان تركب المجردات
وان كان محتملا الا انه لم يذهب اليه احد فلذا لم يلتفت اليه واورد هذا الشق بعبارة تفيد الحصر المركب في
الجسم وهو الحاصل من السوق لا من الضمير اذ هو ليس بضمير فصل بخلاف نفس المجردات فان كثيرا من الناس قائل بها منهم
الصوفية قدس الله اسرارهم فالتفت اليه واتى بما يمنع الحصر لكان فيها خط بالفعل اي مستقيم لا يخفى على
من تتبع الكتب الكلامية ان مرادهم باصبه السطح المفروض ههنا هو السطح المستوي كما صرح
به في المواقف لان اثبات الجزء اظهر بل لا يتم هذا الدليل الآتي كما لا يخفى على المنصف والى كون هذا القيد مرادا ههنا اشار
الشارح بقوله لم تماسه الا بجزء غير منقسم اذ لو لم يكن السطح المفروض ههنا مستويا لم يصح هذه الملازمة ولله در
حيث اشار الى ان هذا الدليل لا يتم الا به فكانه ملحوظ قطعا ولذلك قسم المحشي قوله خط بالفعل بقوله اي مستقيم يعني
ان اللازم من وجود الخط من وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي المستوي على تقدير تماسها بجزئين وجود الخط المستقيم
ضرورة ان ما به المماسة من الكرة يكون منطبقا على السطح فيكون الخط مستقيما لاستقامة السطح وان كان وجود مطلق
الخط بالفعل حاصلا سواء كان مستقيما او غير مستقيم منافيا للكرة الحقيقية عندهم لان وجود الخط بالفعل فرع ال
التناهي في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية لانه طرف ونهاية له والكرة الحقيقية غير متناهية في
الوضع لعدم وجود نهاية فيها في الاشارة الحسية وان كان متناهيا في المقدار واما تقييد الشارح الخط المذكور بالفعل بقوله
بالفعل فهو بيان للواقع ايضا اذ اللازم ايضا من التماس المذكور وجود الخط بالفعل لانه اذا وقع التماس بالجزئين منها
يلزم ان يكون فيها خط بالفعل والحاصل ان اللازم من المماسة بجزئين حين وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي
المستوي ثبوت وجود الخط بالفعل وكونه مستقيما ولظهور الثاني على ما قررناه تركه واما قيد بالفعل فتصريح لازم
اذ لا يتم الملازمة الآتية لان الخط المستدير موجود فيها عندهم بمعنى هو انه لو قسمت لحصل فيها خطوط مستديرة
وهذا بناء مبني على ان الكلام في الخط الوضعي اذ الكلام في الزام الفلاسفة القائلين به والاقليدسيين الكلام على ما ذهب
اليه بعض المتكلمين من ان السطوح مركبة من الخطوط الجوهرية يكون الخط المستدير موجودا فيها بالفعل عندهم لكنه
لا يتم هذا الدليل على الخصم فالزم ان تقول فيه بالفعل ههنا يستفيد عن قيد الاستقامة فافهم فان المحشي المدقق من ان الخط المستدير لا ينافي
الكرة الا ان الخط المستدير الموجود فيها بالقوة لا ينافي الكرة فمسلم لكنه غير مفيد اذ الكلام في الخط بالفعل
ومطلق الخط بالفعل مستديرا كانت او مستقيما ينافي الكرة على ما اشرنا اليه وان اراد ان الخط المستدير بالفعل
لا ينافيها فمم والمستند ظاهر واما ما قاله المحشي المحقق ههنا من انه لا فائدة حينئذ بعد تفسيره بالمستقيم في تقييد الخط
بالفعل في قول الشارح والا لكان فيها خط بالفعل فان وجود المستقيم مطلقا ينافي الكرة الحقيقية اللهم الا ان يكون بيانا
للواقع وايضا انما يتم لو كان قيد الاستواء في قوله على سطح حقيقي مرادا محمولا على غفلة الشارح عنه ما قاله بعض
الافاضل انتهى ففيه ظهر اختلاله مما حققناه لانك قد عرفت ان الموجود ههنا حين التماس بالجزئين انما هو الخط
المستقيم بالفعل على انا لا نسلم ان وجود المستقيم مطلقا ينافي الكرة الا ترى ان الخط المستدير بالقوة لا ينافي الكرة فكذا
ههنا وربما يشير اليه كلام القائل ههنا وان قيد الاستواء مراد ههنا قطعا على ما مر جوابه ويدل عليه قول الشارح
لم تماسه الا بجزء غير منقسم وما غفل عنه الشارح وان تغفل عنه بعض الافاضل ثم قال ذلك المحقق والظاهر من عبارة

ان المراد

منقول على قوله الشارح

٨٩

فاصل جهي ثم

والطلوق الاطراد على هذا المعنى يتابع مستفيض وان كان الاصطلاح يقتضي ان يقال ههنا غير منعكس فلا يلتفت الى ما قيل انه
ههنا من ان الصواب ان يقول غير منعكس وقد دفع الاعتراض المذكور بعدم الجامعية بان التوصيف المذكور انما هو لقيام
الوصف لا لمطلق القيام وصفات الباري تعالى انما خارجة عن التوصيف كذلك خارجة عن المعرف لانها ليست باعراض ولذا
حكموا ببقائها وعدم بقاء الاعراض واعترض عليه بانه كما ان التبعية في التحيز متخلفة في قيام الصفات كذلك متخلفة في قيام
نفس التحيز بالمتحيز والا لزم ان يكون للتحيز تحيز فيتسلسل وفي مثل قيام العمى بالاعمى اذ لا تحيز للمعدوم فلا يصلح تفسير الوصف
بما ذكره بل الحق ان لازمه المساوي ان يكون بين الشيئين ارتباط وتعلق يلزمه نعت الاول للثاني وهذا المعنى كما يتصور
بين الجوهر والوصف كذلك يمكن بين الوصفين بل بين الجوهرين بل لا اختصاص له بالموجود فلا بد لدعوى ان التبعية في
التحيز من لوازم قيام الوصف بالموصوف بما يقوم به من دليل وجوابه ان الوصف من اقسام الموجود لا يطلق الا على ما هو موجود
وتحيز المتحيز ليس بموجود فليس بوصف وكذا العمى لا يطلق عليه الوصف بل عدم ليس بموجود فضلا عن حاله فكل منهما وان وجد
فيه القيام لكن لا يوجد فيه قيام الوصف فليس الموجب التوجيه المنقول عنه اصلا هذا وداعي الى دليلهم اه اقول لما
منع اولا بعض مقدمات الدليل حيث منع الملازمة اولا وبطلان اللازم ثانيا وان كان في الظاهر الى دليلهما ومبناهما
الابطال لمجموع الدليل وان كان المشهور تقديم النقض على المنع وانما فعل ما فعل لظهور ورود المنع وخفاء النقض اولا لاجل
الترقي من المنع الى الابطال هذا وحاصل الرد ان دليلكم بجميع مقدماته فاسد لانه استدلال في مقابلة الضروري لان بقاء الاجسام
ضروري لان الاصحاب جعلوا الحكم ببقاء الاجسام ضروريا وعدم بقائها ليس بابعد عند العقل من عدم بقاء الاعراض بل
هما سيان في شهادة العقل فاذا كان الحكم ببقاء الاجسام ضروريا مع تجويز عدم بقائها كان الحكم ببقاء الاعراض ضروريا
مع تجويز عدم بقائها ضروريا فلا فرق بينهما في كون بقاء كل منهما ضروريا فالاستدلال المذكور مصادم للبديهة وهذا
حاصل ما نقل عنه ههنا حيث قال يحصل انه لما كان بقاء الاجسام ضروريا وعدم بقائها مع جواز عدم بقائها عند العقل
كان الحكم ببقاء الاعراض ايضا ضروريا مع جواز عدم بقائها اذ احتمال عدم البقاء موجود في الاجسام والاعراض ولا تفرقة
بينهما حتى يجعل احدهما باقيا والآخر غير باق ومن ادعى التفرقة فليبين انتهى ومبناه على ان الامكان الذاتي لا ينافي
القطع بعدم بقاء الاعراض والاجسام وان كان ممكنا في ذاته لكنه لا ينافي القطع ببقائهما بالدلائل العقلية وبما هو
الحس لا اقول يمكن التفرقة بما ذكره الشريف في شرح المواقف حيث قال وانما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا السبب المحوج الى المؤثر هو
الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما ضر عدمه في وجوده
فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو الوصف ولما كان هو متجددا محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر ايضا حال بقائه
محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء اصلا انتهى وحاصله ان بقاء الاعراض يستلزم استغناء
العالم عن الصانع وهو محال بخلاف بقاء الاجسام مع عدم بقاء الاعراض اذ لا فساد فيه الا المخالفة والمصادمة للحس ولهم
ان يقولوا تلك البداهة بداهة الوهم لا بداهة العقل وبداهة الوهم لا يلتفت اليها لا سيما اذا كان هناك مانع قوي
كما ذكرنا ونظيره ما قال الراغب في الجواب عن تجويز اجتماع المثلين في صورة اجتماع الشمعات العديدة حيث يحصل من كل واحد
لون واجتمعت تلك الالوان في ذلك المحل من ان كل واحد منها لون مخالف للآخر في الشدة والضعف ويتوارد هذه
الالوان بدلا وبالثاني يزول الاول عنه ولا يتصور اجتماعهما لكنه لما كان المتأخر اشد من المتقدم في الصلوحية توهم ان في
لونين متماثلين اجتمعا فذلك بداهة الوهم لا بداهة العقل وهكذا يتوارد الاعراض على الاجسام بدلا لئلا يلزم استغناء العالم
عن المؤثر والاتصال المذكور وهمي لا عقلي لا يقال هذا قياس مع الفارق لانه لما كان التوارد ههنا اشد حكمنا بالورود بدلا وفي
الاعراض المتواردة متساوية لانا نقول ليس المقصود القياس من جميع الوجوه بل في التوارد مع الاتصال الصوري هذا
فقد ظهر مما ذكرنا انما حكموا ببقاء الاجسام على ما يقتضيه العقل والحس لعدم دليل يقتضي عدم بقائها بخلاف الاعراض فان
بقاءها مع عدم كونه مقتضى العقل بل مما يقتضيه الحس لو حكم به لزم الاستغناء وهو محال فلا بد من القول بعدم بقائها واليه
المذكورة وجهه واما ما قال الفاضل المحقق في بيان التفرقة ان عدم بقاء الاجسام ابعد عند العقل بل لا يح لانه يستلزم سقوط
القصاص والجزاء بخلاف عدم بقاء الاعراض اذ لا بعد في تجددها فلذا جعل الاصحاب الحكم ببقاء الاجسام ضروريا بحكم به
بداهة العقل دون الحكم ببقاء الاعراض بل جعلوه من احكام الحس والحس لا يميز بين الامثال كما في التمييز انتهى وتبعه ما ذكره
بعضهم في الاستدلال على بقاء الاجسام بانه لو لم يكن الاجسام باقية لارتفع الموت والحياة لان محلهما يجب ان يكون واحدا

هذا الاستدلال نقله صاحب المواقف عن المعتزلة

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

وعلى ذلك التقدير فالجسم حال صيرته عين الجسم حال حماته فلا يكونان واردين على موضوع واحد ولا يرتفع التسخن والتسود
والتبيض ونظائرها لان حدوثها استحالة وهي مشروطة باتحاد المحل وكل ذلك بط بالضرورة العقلية وحاصله ان
عدم بقاء الاجسام مخ عقلا كما استحال الحس فلذا حكموا ببقائها واما عدم بقاء الاعراض فلا يستحيله الا الحس ولا اعتداد
بحكمه واقول لا دليل لهم على استحالة عدم بقاء الاجسام ولا نم لزوم سقوط التكليف والقصاص والجزاء لانه اذا كر
تجدد الامثال في الاجسام فالمامور ولا عين الممتثل ثانيا وثالثا يتجدد امثاله بحسب الظاهر بتجدد امثاله وان لم يكن عينه
عند الاعيان وكذا الحال في القصاص والجزاء على انه لا بعد في انه يتجدد الاوامر والتكاليف بتجدد الاجسام لا بقاء كيف لو
يقع التكاليف القصاص والجزاء على من كان بريئا من العصيان لانا نقول ذلك الفعل صدر من مثل هذا الشخص من جميع
الوجوه فكأنه ما فعله الا هو انه يمكن ان يقول الاعيان الثابتة وحقائق الاشياء لا تتبدل بل الصور الجسمية متواردة
عليها مثل توارد الاعراض كما ذهب اليه محققو الصوفية والتكاليف والقصاص والجزاء في الحقيقة بالنظر الى الحقائق
فاين سقوط التكليف والقصاص والجزاء الآخرين ان الله يجازي عباده يوم القيمة على ما هو المعلوم من النصوص
مع انا نعلم قطعا ان اجسامهم ح ليست عين اجسامهم في الدنيا وان قيل ان اجسامهم في الاخرة مخلوقة من الاجزاء الاصلية
لاجسامهم في الدنيا احترازا عن التناسخ وبالجملة عدم بقاء الاجسام غير مستبعد كل البعد بحسب العقل بل غير مستبعد في البعد
ثم اقول انهم قالوا الاعراض شرط لبقاء الجواهر فلم حكموا بالتجدد في الشرط ولم يحكموا بالتجدد في المشروط بل نقول اللون
خاصة للجسم وقد حقق ان الخاصة اللازمة هي التي يكون رفعها عين رفع الجسم ذي الخاصة ولا شك انه اذا تجدد الاعراض
يكون الكل من المتجدد عين شخص غير شخص الاخر والا لا تصور فلا يكون هذا تجددا واذا زال هذا العارض يزول محله قطعا
واذا جاء شخص اخرى شخص اخر للمحل ايضا فتجدد المحال والموضوعات بسبب تجدد الاعراض الحالة فيه فلزمهم
بتجدد الاجسام كما التزموا بتجدد الاعراض قال الشيخ الاكبر قدس سره الاطهر في فصوص الحكم ما حاصله ان الاشاعرة ما
عثرت على الخلق الجديد في بعض الموجودات وهي الاعراض وعثرت عليه الحسبانية اي السوفسطائية في العالم كله وجهلهم
اهل النظر باسرهم لكن اخطأ الفريقان اما خطأ الاشاعرة فما علموا ان العالم كله مجموع اعراض تتبدل في كل زمان
لعدم بقاء العرض زمانين واما خطأ الحسبانية فلانهم مع قولهم بالتبدل في العالم كله لم يطلعوا على احدية الجوهر المعقول
الذي قبل هذه الصور ولا توجد الا بها كما لا تعقل الا به فلو قالوا بذلك فازوا بدرجة التحقيق في الامر انتهى
وهذا الذي ذكره الشيخ الاكبر قدس سره من ان العالم مجموع اعراض مجتمعة هو الذي ذهب اليه النظام والنجار من المعتزلة فعلى
مذهبهم يلزم من تجدد الاعراض تجدد الاجسام وما ذكرنا اولا على تقدير كون الاجسام مركبة من الجواهر وعلى كل تقدير
فالامر ليس كما فهموه من ان بقاء الاجسام ضروري وعدمه مح فتدبر وبالله التوفيق قال الشارح ولا جسم الى آخره هذا مذهب
اهل الحق وفي المواقف ذهب بعض الجهال الى انه تع جسم ثم اختلفوا فالكرامية اي بعضهم قالوا هو جسم اي موجود وقوم
اخرون منهم قالوا هو جسم اي قائم بنفسه ولا نزاع معهم الا في التسمية اي اطلاق لفظ الجسم عليه ومأخذها الى
التوقيف ولا توقيف ههنا والمجسمة قالوا هو جسم حقيقة فقيل هو مركب من لحم ودم كمقاتل بن سليمان وغيره وقيل
هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه ومنهم من يبالغ ويقول انه على صورة انسان
فقيل شاب امرد جعد قطط اي شديد الجعودة وقيل هو شيخ اشمط الرأس واللحية تعالى الله عن قول المبطلين علوا
كبيرا انتهى ولا يخفى ان الفلاسفة اسعد حالا منهم في امثال هذا لانهم نزهوا الباري تع عن امثال هذه السمات النقيصة
قال الشارح العلامة اما عندنا اعلم ان الفلاسفة متفقون مع اهل الحق في هذه الصفات السلبية لانهم يقولون ايضا
ان الواجب الوجود منزه عن سمات الحدوث والامكان فهو ليس بعرض ولا جسم ولا جوهر ولا مصور ولا محدود الى آخر
ما بسط في هذا المقام من السلوب على ما يقتضيه قواعدهم فقول المص ليس بعرض ولا جسم ولا جوهر اه وان كان على مذهب عند
المتكلمين لكون التخاطب معهم لكن الفلاسفة ايضا داخلون ههنا بقرينة الاتفاق معنا وايضا المقصود ههنا رد الى
القائلين بخلافه وهم الفرق الضالة لا تعيين القائلين به على انه يحتمل ان يكون مراد المص ليس بعرض ولا جسم ولا جوهر
عندنا وعند الفلاسفة وان نازع فيه بعض الفرق الضالة وعلى هذا الاحتمال ظهر وجه قوله اما عندنا فاندفع ما وقع لبعض
الافاضل ههنا حيث قال ان كان التخاطب على اصطلاح المتكلم كما هو الظاهر لا يجري فيه قوله واما عند الفلاسفة وان كان
على مذهب الحكيم وهو بعيد فلا يصح قوله اما عندنا وحمل قوله ولا جوهر على معنى ولا يطلقون عليه الجوهر ليصح مجملا بعيد
التفصيل مع بعده جدا لا يصح كونه تفصيلا له اذ لا تفصيل في نفي ما يطلق عليه الجوهر لان وجه نفيه عندنا وعندهم ان الفلاسفة

عصام

متحد

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني

ان المراد
ما يكون سطحا حقيقيا لا حسيا مطلقا سواء كان مستويا او غير مستوي فحاصل الاستدلال انه لو وضع الكرة الحقيقية
على السطح الحقيقي لم يلاق المماسة الا بجزء غير منقسم لانها لو كانت بجزئين لكان في الكرة خط بالفعل اما مستقيم
ان وضع على السطح المستوي او غير مستقيم ان وضع على غير المستوي فلم يكن الكرة حقيقية لان وجود الخط بالفعل ينافي
الكرة الحقيقية عندهم على ما زعموا فتدبر فانه دقيق انتهى وفيه بحث اما اولا فلما عرفت انه مخالف لما قرروا به هذا الدليل
مع ان قوله لم تماسه الا بجزء غير منقسم باطل قطعا لان الكرة المفروضة لو وضعت على السطح الغير المستوي يكون
المماس منها بجزئين او اكثر فلا يصح الحصر المذكور الخ واما ثانيا فلانا لا نم ان وجود الخط بالفعل حين وضعها على
السطح الغير المستوي ينافي الكرة الحقيقية لان ذلك امر اعتباري حصل من وضع الكرة على السطح الغير المستوي بخلاف
ما اذا وضعها على السطح المستوي وما سبق بجزئين وحصل فيها الخط بالفعل او لم يوضع وحصل فيها الخط بالفعل
مستقيما او غير مستقيم فهذا هو المنافي للكرة الحقيقية ولعل قوله وان كان مطلق الخط اه كما يشير فان هذا هو
يرد عليه اه يعني انا لا نسلم ان الخط والكرة انما يتصوران في المتناهي لان جميع مراتب الاعداد من الواحد
الى غير النهاية اكثر من المراتب التي بعد العشرة منها اي من تلك المراتب والظاهر ان قوله يعد بصيغة المضارع المجهول من العد بمعنى التعداد ومعنى عد العشرة منها ان تلك المرتبة ان كانت مرتبة الاحاد فالعشرة
معدودة منها على انها عبارة عن عشرة احاد ولا شك ان تلك المرتبة من الواحد الى العشرة اكثر من مرتبة العشرة
التي هي عبارة عن احاد عشرة وكذا ان كانت تلك المرتبة مرتبة العشرة فالعشرة معدودة منها على انها عبارة عن عشرة
عشرات فتلك المرتبة العشرة بجميعها العشرة الى المائة التي هي عبارة عن عشرة عشرات اكثر من مرتبة المائة وكذا اه و
ان كانت تلك المرتبة مرتبة المآت فالعشرة معدودة منها على انها عبارة عن عشرة مآت فتلك المرتبة المائية
الى المائة الى الالف الذي هو عبارة عن عشرة مآت اكثر من مرتبة الالف وعلى هذا فلفظ الجميع في قوله ان جميع
بمعنى الكل الافرادي والمعنى ان كل واحد من مراتب الاعداد احادا او عشرات او مآت اكثر مما يعد العشرة منها على
وهذا وان استبعده الفاضل الشاكر لكنه ليس بمتكلف وبعيد عن الفهم نعم الاولى على هذا ان يقول ان جميع مراتب الا
الاعداد اكثر من عشرات انما نكره الامر فيه هين واختار هو بنفسه في التوجيه ان يكون يعد على تقدير كونه بصيغة المضارع
المجهول بمعنى ينقص من العد بمعنى الاسقاط وخلاصته ان جميع مراتب الاعداد اكثر مما يعد اي يسقط العشرة منها
ما بعد العشرة من احد عشر الى غير النهاية لشمولها مرتبة الاحاد ايضا اعني العشرة مع ان كلا منها غير متناهية فعلى
هذا فلفظ الجميع بمعنى الكل المجموعي ولا يخفى ان هذا غير موافق لما هو المصطلح عندهم اي عند اهل الحساب بل الانسب
عندي ان قوله يعد على صيغة المضارع المعلوم من العد بمعنى الافناء ولا يخفى ان بعض العدد يفني البعض الاخر باسقاطه
عنه مثلا في مرتبة الاحاد الواحد والاثنين والخمسة كل منها يفني العشرة لا غير وفي مرتبة العشرات العشرة والعشرين
والخمسين يفني المائة التي عشرة عشرات وقس مرتبة المآت وغيرها عليه فمعنى قول المذكور ان جميع مراتب الاعداد
من المرتبة التي تعد اي تفني العشرة الكائنة من تلك المرتبة اذ لا شك ان المراتب المفنية للعشرة في كل مرتبة احادا
او عشرات او مآت ثلثة مراتب على ما قررناه ولا شك ان مجموع جميع المراتب في كل مرتبة من الاحاد والعشرات والمآت
اكثر من المراتب الثلثة المفنية للعشرة فعلى هذا لفظ الجميع بالنظر الى كل مرتبة من الاحاد والعشرات والمآت بمعنى الكل
المجموعي وبالنظر الى مجموع مراتب الاحاد والعشرات والمآت بمعنى الكل الافرادي كما في الوجه الاول الظاهر الذي قدمناه
وفي بعض النسخ بعد مما بعد بلفظ الظرف المقابل للقبل فالمعنى ان مجموع مراتب الاعداد اكثر مما بعد العشرة منها
وهي احد عشر الى غير النهاية فالمجموع ما قبلها وما بعدها اكثر مما بعدها فلفظ الجميع بمعنى الكل المجموعي وهو ظاهر ولا
ولا حاجة فيه الى التصرف الذي اشرنا اليه في الوجه الاول اعني كون يعد بصيغة المضارع المجهول من العد بمعنى التعداد
كما تكلف بعضهم هنا هذا هو الكلام في مراتب الاعداد وكذا تعلقات علمه تع اكثر من تعلقات قدرته فان علمه
يتعلق بالواجب والممكن والممتنع بخلاف القدرة فانه يختص بالممكن مع كون كل منها غير متناهية والقدرة لفظ
التعلقات بمعنى المتعلقات على ما سيجيء من الشارح حيث قال فيما سيأتي في بحث برهان التطبيق ولا بمعلوماته والعدم ومقدوراته
ويجوز ان يكون على معناه وقد اجيب عن هذا الاعتراض بان المراد ان القلة والكثرة في الامور الموجودة لا يتصور بدونه
ومراتب الاعداد امور وهمية والموجودة من المعلومات والمقدورات متناهية ولا نقض بغير الموجودة من المعلومات والمقدورات

الغير المتناهية

This file was downloaded from QuranicThought.com

ولا يخفى ما فيه لانا لا نسلم ان الاعداد امور وهمية غايته ان الموجود منها ولو ذهنا امور متناهية وكذا الموجود من المعلومات
والمقدورات امور متناهية كما ان الموجود منها اجزاء الجسم متناه فكما ان اجزاء الجسم غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد
كذلك الاعداد والمعلومات والمقدورات غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد فلا فرق بين اجزاء الجسم ههنا وبين المعلومات
والمقدورات في الايراد المذكور واذ قطعنا نعم برهان التطبيق لا يجري في الاعداد والمعلومات والمقدورات على ما بيناه
حاصل هذا الوجه يعني بحيث يندفع عنه اعتراض الشارح بقوله والافتراق ممكن لا الى نهاية ان كل واحد من الافتراقات الممكنة الغير
المتناهية التي يقبلها الجسم ممكن وكل ممكن مقدور الله مع قدرته ان يوجد جميعها فكل واحد من تلك الافتراقات الممكنة
الغير المتناهية جزء لا يتجزى فثبت المطلوب واما قلنا كل واحد من تلك الافتراقات جزء لا يتجزى لانه لو امكن افتراقه
مرة اخرى بوجه ما لزم قدرته مع كله دفعا للعجز ضرورة كونه ممكنا داخلا تحت القدرة فيكون موجودا داخلا تحت المفترقات
المفروضة الوجود فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحدا مفترقا واحدا غير قابل للانقسام بل مفترقين هذا خلف وان لم يمكن
افتراقه مرة اخرى بوجه من الوجوه ثبت المدعى اعني وجود جزء لا يتجزى وعلى هذا لا يرد اعتراض الشارح بقوله والافتراق ممكن
لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء لانه اذا كان الافتراق ممكنا لا الى نهاية يكون تلك الافتراقات مقدور الله اذ كل ممكن مقدور
الله فله ان يوجد جميعها فيه كل مفترق واحد جزء لا يتجزى والا فيلزم اما خلاف المفروض وهو محال واما الجزء وهو المطلوب
واقول معنى قولهم الافتراق ممكن لا الى نهاية انه لا ينتهي الى حد لا يتصور فوقه اخر بل للعقل ان يفرض فيه الافتراقات الى
الى غير النهاية فكل ما يوجد في الخارج فهو متناه وان امكن هناك للعقل ان يفرض فيه امورا غير متناهية غير موجودة
في الخارج وان كان الموجود متناهيا في الخارج فنقول لا نسلم ان كل واحد من تلك الافتراقات الغير المتناهية مقدور
اذ القدرة انما تتعلق بالموجود الخارجي بما يوجد في الخارج على ما نطق به النصوص ووقع الاتفاق من العقلاء عليه فكيف
يكون تلك الافتراقات الغير المتناهية مقدور الله حتى يثبت المطلوب على ان لهم ان يقولوا ان تلك فعلى هذا لا يكون
كل مفترق واحد جزء لا يتجزى او كل مفترق قابل لانقسامات غير متناهية ولا يلزم هنالك خلاف المفروض [illegible]
ان يقولوا ان تلك الافتراقات الغير المتناهية [illegible] موجودة في الخارج [illegible] هناك ترتب بينها وهو الظ
ولو ما انظر الى علم الله الشامل يجري فيه برهان التطبيق ولو لم يكن هنالك ترتب يلزم اشتمال الجسم المتناهي المقدار
على اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل وبطلانه بين وان لم يجر فيه برهان التطبيق فالحق ان التوجيه المذكور غير نافع في دفع
اعتراض الشارح عليهم وبما حققنا في تحرير الجواب ظهر ركاكة ما قال بعض الفضلاء في تحريره من انه ليس معنى قولهم ان الافتراق
ممكن لا الى نهاية انه يمكن خروج الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بان يكون في الوجود امورا غير متناهية فان
ذلك بطل ببرهان التطبيق بل المراد انه من شانه ان يقبل الانقسام دائما ولا ينتهي الى حد لا يتصور فوقه اخر فلا يوجد جميع
الانقسامات الغير المتناهية فلا يكون كل مفترق واحد جزء لا يتجزى ولا يلزم من امكان افتراقه مرة واحدة خلاف المفروض
انتهى لان هذا الدليل انما هو لالزام الفلاسفة وهم شرطوا في جريان التطبيق الاجتماع والترتيب وجوزوا وجود الامور
الغير المتناهية على التعاقب لعدم الاجتماع فيها والنفوس المفارقة عن الابدان الغير المتناهية لعدم الترتيب فيها فلو كان
تلك الافتراقات الممكنة الغير المتناهية المتحققة في الجسم بالقوة مقدورة ممكنة الوجود فيجوز خروج جميعها من القوة
الى الفعل مجتمعة او متعاقبة على رأيهم ويلزم ان يكون كل مفترق واحد جزء لا يتجزى ويتم الدليل عليهم وكذا ما قال السالكوتي
ان الاولى في تحريره ان يقال مرادهم من كون الافتراق ممكنا لا الى نهاية انها لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه اخر لا خروج جميع
الافتراقات الممكنة الغير المتناهية الى الخارج لانه يستلزم اشتمال الجسم المتناهي المقدار على الامور الغير المتناهية الموجودة
في الخارج وذلك محال بالبداهة انتهى اذ يرد عليه ان غاية ما لزم من خروج تلك الانقسام الغير المتناهية ثبوت الجزء وهو محال
عندهم والمحال جاز ان يستلزم المحال [illegible] انه يجوز ان خروج تلك الافتراقات الغير المتناهية بالنظر الى علم الله الشامل
المحيط لا في الخارج اذ لا يلزم ان يكون ما هو معلوم الله موجودا خارجيا فلا يلزم المحذور المذكور فبطلانه انما هو ببرهان
التطبيق لا يقال فلذا لا يجري فيه برهان التطبيق لانا نقول قد اشار المحشي الفاضل في موضع الجريان برهان التطبيق
في مراتب الاعداد الغير المتناهية الداخلة تحت علمه تعالى الشامل مفصلة وقد سبقه الانطباق بين الجملتين معلومة له تع
كذلك فعلى هذا كما ان مراتب الاعداد غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد كذلك الافتراقات الممكنة غير متناهية بمعنى لا
لا تقف عند حد والامر يجري في الاول برهان التطبيق وفي الثاني في احد الامرين اما ان يجري فيه برهان التطبيق واما الاختيار
المذكور واما ما قاله بعض الافاضل في رد هذا التحرير من ان الحكم بانه قابل للانقسامات الفرضية يستلزم ان يكون ذوات الاقسام
موجودة في نفس الامر ولما كان انقساماته الفرضية غير متناه وذواتها موجودة فيحصل منها مقدار غير متناه ضرورة ان مجموع

المقادير

المقادير الغير المتناهية غير متناه فيلزم الاشتمال المذكور وان حرر مرادهم بما حررناه ففيه بحث لان غاية ما لزم من الحكم
المذكور وجود ذوات تلك الاقسام في نفس الامر بالوجود الاجمالي اذ الحكم المذكور اجمالي قطعا فلا يحصل منها مقدار غير متناه
حتى يلزم الاشتمال المذكور على ان المحال هو اشتمال الجسم اجزاء غير متناهية في الخارج وهو غير لازم من الحكم المذكور واللازم
ان يكون الاجزاء التي يشتمل عليها الجسم موجودة في نفس الامر غير متناهية بالنظر الى علم الله الشامل فلا يحصل منها مقدار غير متناه
في الخارج فلا يلزم الاشتمال المحال وان جرى فيه برهان التطبيق اذا وجد بينها الترتيب لكنه غير موجود في الصورة المذكورة
فالحق انه لا غبار على جوابهم ولا على ما حررناه مرادهم   قلت النقط نهاية الخط يعني ان النقط عارضة اولا
وبالذات للخط كما ان الخط للسطح والسطح للجسم التعليمي فالخط موضوع اولا وبالذات للنقط والخط لا يوجد بالفعل في الكرة
فلا يوجد النقط فيها اذ لا يوجد العرض بدون الموضوع فيكون مماسة التماس بجزء الكرة لا يتجزى فالاستدلال ثبوت النقط فيها
فرضي فلا يقتضي وجود الخط بالفعل حتى يرد عليه ما ذكرت لانا نقول الملاقاة الموجود بالموجود لا يكون الا بالموجود وهذا ما عولوا عليه
في ثبوت الاطراف فاذا لم يكن الملاقاة هنالك بالنقط لعدم وجودها كما قررتم فلا بد ان يكون بالجزء وهو المطلوب
تلك القضية يعني ان قولهم النقط نهاية الخط ليس بقضية كلية حتى يتوقف وجود النقط في كل موضع على وجود الخط بالفعل
بل مهملة في قوة الجزئية وحاصلها ان بعض النقطة نهاية الخط فيجوز ان يوجد نقطة بلا خط وهو محقق فان نهاية احد
سطحي الجسم المخروطي وهو السطح المبتدئ من القاعدة المنتهي الى النقطة في جانب الراس في كل استدارته نقطة بلا خط
فيجوز ان يكون نهاية سطح الكرة الملاقية بالسطح المفروض نقطة بلا خط وما قيل من انه لا نقط فيها كما انه لا خط فيها
فمراده انه لا نقط فيها بالفعل قبل التماس ويجوز ان يحصل فيها بعد التماس كما تحصل فيها بعد حركتها على نفسها من غير
ان يخرج من مكانها نقطتان غير متحركتان هما قطبا الكرة وبالجملة حال هذه النقطة حال الاوج والحضيض وما ذكره
السائل من ان تماسها بجوهر بينها فيثبت الجزء ففيه انه ان اراد ان جزءا من الكرة لا في جبلته يجب من السطح يلزم ان يكون
ذلك الجزء حاجزا من ملاقاة ما يليه من اجزاء الكرة لذلك الجزء من السطح وفساده ظاهر وان اراد ان جزءا منها لاقى
بصفحة جزء السطح وبصفحة اخرى ما يليه من اجزاء الكرة فهذا ما يقوله الحكماء من ان الملاقاة بالطرف غايته ما في الباب انهم
لا يجعلون الطرف جزءا من وين الطرف لدليل يدل عليه وههنا بحث اما اولا فلان قولهم النقطة نهاية الخط من المسائل
الحكمية وقد صرحوا بان مهملاتها كليات وما ذكره مستندا من ان نهاية احد سطحي الجسم المخروطي نقطة بلا خط بعد تسليمه
غير مؤيد لما ذكره لان النقطة هنالك تحقق على ما زعموا وليس الامر هنا كذلك على ما سمعت واما ثانيا فلان التحقيق
من اشارات الحكماء لا سيما الشيخ في الشفاء ان الاطراف امور تحليلية ان المتحققة في الخارج ليس الا الجسم وهو امر واحد
اذا لاحظ احد ظاهره فقط ولو لوحظ من حيث النهاية فهو السطح وكذا حال الخط والنقطة فوجود هذه الامور تحليلي فكيف
يكون الملاقاة المذكورة المحققة بالامر التحليلي لا بالامر الموجود المحقق حتى لا يثبت الجزء على ان الدليل المذكور برهاني على ما
يشعر به قوله واقوى ادلة اثبات اه فكيف يندفع بالكلمات الالزامية الجدلية واما ثالثا فلان الملاقاة المذكورة كما تكون
بالنقطة العرضية كذلك بالنقط الجوهرية ايضا كما يشهد به الحس الصادق واما عدم الحجز من ملاقاة ما يليه من اجزاء
الكرة لذلك الجزء من السطح فلا يقتضي الفساد بصرف ذلك اي في الملاقاة بجملته اذ الحق انه لا تداخل هنا حتى يلزم الحجز
المذكور حين الملاقاة بالكلية والانصاف ان الدليل المذكور قوي في اثبات المطلوب قطعا   لانه في الاخرة اي حشر
الاجساد انما يكون في الاخرة بعد خراب الدنيا وفناء العالم فينافيه استمرار الاولى اي الدنيا وعدم زوالها يعني ان
اثبات الهيولى والصورة يؤدي الى قدم العالم لان الهيولى على تقدير ثبوتها لا يجوز حدوثها والا يلزم لها هيولى اخرى وكل
حادث عندهم مسبوق بالمادة واذا كانت قديمة وهي لا تنفك عن الصورة يلزم قدم الجسم المركب منهما وما ثبت قدمه
امتنع عدمه فيؤدي ذلك الاثبات ايضا الى الحصر في حشر الاجساد لان الحشر المذكور انما يكون بعد خراب العالم وفنائه بعث
الابدان اعني جمع الاجزاء الاصلية المتفرقة واعادة الارواح اليها بالنظر الى ذوي الارواح سواء يسمى اعادة المعدوم
اولم يسم على ما صرح به في مبحث البعث انما يكون في الاخرة اعني في دار غير هذه الدار وذلك يقتضي خراب هذا
العالم فينافي قدمه الذي اقتضاه ثبوت الهيولى والصورة ولعل هذا احسن مما قاله بعض الشارحين من ان الجسد على
ذلك التقدير يكون مركبا من الهيولى والصورة فخراب البدن بانعدام الصورة البدنية فيكون حشر الاجساد عبارة عن
ايجادها بعد انعدامها وهو محال عندهم انتهى لان هذا البيان مبني على امتناع اعادة المعدوم بعينه وبيانه صعب على ان
التحقيق ان الحشر عبارة عن جمع الاجزاء المتفرقة سواء يسمى اعادة المعدوم بعينه اولم يسم وبالجملة ففي اثبات الجزء نجاة
من الوقوع في تشكيك الورطتين وان امكن ان يتفصى عنهما بوجوه اخر ذكرت في الكتب   اوله وواما اه يعني ان قوله

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

المبنى عليها دوام حركة السموات صفة لقوله كثير من اصول الهندسة فيقتضي ان يكون دوام حركة السموات وامتناع
الخرق والالتيام عليها مبنيا على اصول هندسية وليس كذلك بل هو مبني على اصول حكمية كما هو المذكور في الكتب الحكمية
المتداولة الآن يقال لعل الشارح اطلع على ذلك وان كان مخالفا لما هو المشهور المتداول هذا واقول ذكر في المواقف وشرحه ان
المتكلمين انكروا المقدار بناء على تركب الجسم عندهم من الجزء الذي لا يتجزى فانه لا اتصال بين الاجزاء عندهم فكيف يسلم
عندهم ان ثمة اتصالا وان الاجزاء بينها حد مشترك كما في المقادير ومحالها بل اذا كانت الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى ا
لم يثبت وجود شيء من المقادير الا وجود اذ لا وجود شيء هناك الا الجواهر الفردة فاذا انتظمت فالحاصل هناك
اما الخط الجوهري او السطح الجوهري او الجسم الجوهري فليس لنا الا الجسم واجزاؤه وكلها من قبيل الجوهر فلا وجود للمقدار هو
عرض اما خط او سطح او جسم تعليمي كما زعمت الفلاسفة فاذا عرفت هذا فنقول ان موضوع الهندسة المقدار الخط
والسطح والخط الجسم التعليمي باعتبار التشارك في امر زائد وهو المقدار وذلك مبني على انكار الجزء وثبوت الهيولى والصورة
وان دوام حركة السموات اعني المستديرة مبني على انكار الجزء ايضا لانهم صرحوا بان الدوام المذكور مبني على ان لا يكون
المسافة مركبة من اجزاء لا تتجزى بل متصلا واحدا في نفسها وكذا امتناع الخرق والالتيام عليها مبني على ان الفلك لا يقبل
الحركة المستقيمة بل لما كانت حركاته مستديرة امتنع الخرق والالتيام عليها على ما صرحوا به اذ لو كانت حركاته مستقيمة جو
يعرض فيها الخرق والالتيام وبالجملة امتناع الخرق والالتيام متفرع على ثبوت الحركة المستديرة ودوامها مبني على انكار
الجزء كما ان كثيرا من اصول الهندسة مبني على انكاره ايضا فلا بعد في ان يكون دوام تلك الحركة وامتناع الخرق والالتيام
على الفلك مبنيا على تلك الاصول الهندسية المبنية على انكار الجزء وبهذا التحرير ظهر صحة كلام الشارح هاهنا واندفع اعتراض المحشي
عليه فلا يلتفت الى ما قاله السالكوتي في توجيه العبارة من ان قوله وكثير من اصول الهندسة عطف على قوله قدم العالم وقوله
المبني صفة لقوله اثبات الهيولى يعني مثل اثبات الهيولى والصورة الذي يؤدي الى قدم العالم ويبتني عليها دوام الحركة
وامتناع الخرق اه انتهى اذ مثل هذا التوجيه اضحوكة للناظرين وقيل لا اما لو وجها بكلام ماله بعيد ... ما في تعريف العرض
عبارة عن الممكن بقرينة انه قسم من اقسام العالم الممكن وقد صرح الشارح هذا القيد في تعريف الاعيان حيث ذكر والصفات ليست
بممكنة لان كل ممكن محدث وصفات الباري تعالى قديمة فيكون خارجة عن المقسم فلا حاجة الى اخراجها عن تعريف القسم
بقيد آخر بقوله ويحدث في الاجسام والجواهر لا يقال يلزم على هذا ان يكون الصفات واجبة اذ لا واسطة بين الواجب والممكن
لانا نقول لا بأس في ذلك وقد قالوا انها قديمة واجبة لكن لا لذاتها ولا لغيرها بل لما ليست عينها ولا غيرها والحق تعدد
الواجب لذاته هذا واقول لا شك في كون صفات الباري تعالى ممكنة لكن لا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم
واجبا له غير منفصل عنه فليس كل قديم الها فعلى هذا فصفات الباري تعالى داخلة في الممكن لان الواجب اذا اريد معناه بالوجوب
في قولهم الموجود اما واجب واما ممكن الواجب لذاته فيكون فكيف يكون صفات الباري داخلة فيه على ما زعم المجيب لا يقال
اذا كانت داخلة في الممكن ومن المقرر ان كل ممكن حادث على ما صرح به القائل ايضا يلزم ان يكون الصفات محدثة لانا نقول
المراد بالمحدث في قولهم المذكور المحدث الزماني على ما صرح به الشارح في قوله والعالم محدث فلا بد ان يكون المراد بالممكن
العالم الممكن فصفات الله تعالى لما انها خارجة عن العالم خارجة عن هذا الممكن وان كانت داخلة في الممكن في التقسيم المذكور
وتحقيق هذا المقام ان الفلاسفة لما انكروا صفاته تعالى وذهبوا الى قدم بعض الممكنات قالوا كل ممكن حادث وجعلوا الحدوث
اعم من الذاتي والزماني وان المتكلمين جمهورهم لما اثبتوا صفاته تعالى وزعموا صدورها من الواجب تعالى بالايجاب لا بالاختيار ولا
وسعهم ان يزعموا حدوث العالم باسرها حدوثا زمانيا وانكروا الحدوث الذاتي قالوا ان كل ممكن من العالم حادث اي كل ممكن
من افراد العالم او كل ممكن صادر عنه تعالى بالاختيار حادث حدوثا زمانيا وليس هذا تخصيصا للقاعدة العقلية على ما هو
دأب الفقهاء على ما شنعوا عليه فدخولها في الممكن في التقسيم لا يضر خروجها عن هذه القضية وهذا التقرير هو اللائق بكلام
القائل المذكور كما لا يخفى على العاقل المنصور واما لانها عرض فلا يصلح اخراجها بهذا التعريف القيد عن التعريف
والا يلزم ان لا يكون جامعا في يكون هذا القول لبيان حكم من احكام العرض غير شامل لجميع افراده كالخاصة الغير الشاملة
لان الصفات على هذا وان كانت داخلة في تعريف العرض ضرورة انها ممكنة لاحتياجها الى الذات الواجب تعالى غير قائمة بذاتها
اما لان معنى عدم القيام بالذات عدم التحيز بنفسه اما بان لا يكون متحيزا اصلا كالصفات او متحيزا بالتبعية كالاعراض
في الجسم والجوهر كان معنى القيام بالذات هو التحيز بنفسه فعلى هذا يكون عدم القيام بالذات اعم من القيام بالغير وان ابعد
قوله بل يقوم بغيره حيث سوى بينهما واما لان عدم القيام بالذات وان كان مساويا للقيام بالغير لكنه مفسر بالاول
عطف على قوله اما لان معنى اه

بالاختصاص الناعت عند محققي المتكلمين على ما اشار اليه في شرح المواقف وان اعتذر تصريح الشارح ايضا حيث خص هذا
التفسير بالفلاسفة فلا يصح اخراجها عنه وان خرجت عن القول المذكور لعدم شمولها لها باسرها واما ان كل ممكن حادث
فيلزم ان يكون الصفات حادثة فقد عرفت تحقيق القول المذكور فتذكر لا يقال اطلاق العرض على صفاته تعالى مما لم يرد به اذن
من الشارع فكيف تندرج في صفاته اذ يلزم ح ان يصح اطلاق العرض على صفاته ضرورة ان ما كان داخلا في التعريف يكون
من افراد المعرف لانا نقول اجيب عنه بان دخولها في العرض لا يوجب جواز اطلاق العرض عليها لانه يوهم خلاف الحق
لشيوع اطلاقه في الحادث وذلك اي عدم ايهام خلاف الحق شرط في اطلاق الشيء على الله تعالى وصفاته وحاصله انها
افراد المعرف ايضا لكن في اطلاق المعرف عليها مانع ... فلذلك لم يطلق عليها لا لانها ليست من افراده هذا غاية توجيهه
وفيه ما فيه لانه لا معنى لكون الشيء من افراد شيء الا صحة اطلاق الشيء الثاني عليه واذا لم يصح اطلاق العرض على صفاته تعالى فكيف
تكون عرضا فالاولى ان يقال ان مراد المجيب ان الصفات وان كانت عرضا لكنها ليست من افراده المشهورة فنقول فيكون ا
التعريف ايضا لبيان تلك الافراد المشهورة فالاصوب ان يقال هذا التوجيه مبني على ما ذهب اليه بعض الفرق من ان
الصفات محدثة في ذاته تعالى فهي عرض فلا يصح اخراجها منه والقول بان هذا التعريف تعريف الاصحاب فلا معنى لحمله على
مذهب الكرامية ليس بشيء لان هذا التعريف تعريف المتكلمين على ما نص عليه الشارح فمنهم القائل بانها ليست بعرض فتخرج
عن التعريف بقيد ما وجد اشار اليه المحشي اولا ومنهم القائل بانها عرض فلا يصح اخراجها منه كما اشار اليه ثانيا والظاهر
هو الاول ولذا قدمه كما قدم الشارح القول الاول من القولين فتبصر بالعينين قال المص ويحدث في الاجسام والجواهر
لا يخفى ان المتبادر منه وان كان حدوث العرض بالفعل في الاجسام والجواهر لكن الظاهر ان المراد منه انه يحدث في الاجسام
والجواهر ولا مانع هاهنا لحدوثه فيها فكان المراد منه ان حدوثه فيهما غير مشروط ببنية مخصوصة كما زعمه
الفلاسفة من ان الحيوة مشروطة بالبنية المخصوصة وهو جسم مركب من العناصر له صورة نوعية مخصوصة وكيفيات
يتبعها من اعتدال مزاجي خاص وغيره وكما زعمه المعتزلة من ان الحيوة مشروطة بالبنية المخصوصة لكنها ليست
بل هي مبلغ من الاجزاء يقوم بها تأليف خاص لا يتصور قيام الحيوة بدونها بل نجوز ان يخلق الله تعالى الحيوة في جزء واحد من
الاجزاء التي لا تتجزى بوجه من الوجوه والحاصل ان المراد منه بيان انه لا مانع هاهنا في حدوثه لشيء من الاجسام والجواهر سواء
حدث فيها بالفعل او لم يحدث بالفعل مع جواز حدوثه فيها كما هو عند الاشاعرة على ما اشار اليه وعلى هذا لا يرد عليه
قول الشارح والاظهر ان ما عدا الاكوان اه ولعل لهذا قال والاظهر فليتأمل ثم اعلم ان الفلاسفة والمعتزلة كما شرطوا في
الحيوة وما يتفرع عليها البنية يشترطوا المزاج في عروض الالوان والطعوم والروائح وان لم يشترطوا ذلك في الاكوان ولعل
ويحدث في الاجسام والجواهر يرد عليهم بالتقرير الذي بسطناه آنفا والكلام ايضا في قول الشارح والاظهر كالسابق قال الشارح
وهي الاجتماع لا يقال الكون المسمى بالوجود خارج عنها لان الكلام في الكون القائم بالموجود والوجود لا يقوم بالموجود
بل انما هو من حيث هو فالمراد بالكون هاهنا هو الحصول في الحيز وهو ان اعتبر للشيء في نفسه فان كان مسبوقا بحصول
آخر في ذلك الحيز فسكون او في حيز آخر فحركة وان اعتبر له بالقياس الى جوهر آخر فان امكن ان يتخلل بينهما ثالث فافتراق
والا فهو الاجتماع ولما ورد على حصر القسم الاول في الحركة والسكون انه يجوز ان يكون غير مسبوق بكون آخر التزم بعضهم
بطلان الحصر وجعله قسما خامسا ومنهم من لم يعتبر في السكون قيد المسبوقية فالتزم دخوله فيه وقال الكون ان كان مسبوقا
بكون آخر في حيز آخر فهو الحركة والا فهو السكون سواء لم يكن مسبوقا بكون آخر او كان وكان في ذلك الحيز فاندرج فيه وقد اشار
اليه المولى الخيالي فانظر قال الشارح العلامة تسعة انواعها اي بسائطها تسعة حاصلة من ضرب ثلثة في ثلثة وذلك لان
الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة او البرودة او المتوسطة بينهما الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف او اللطيف
او المعتدل بينهما فالحار ان فعل في الكثيف المرارة وفي اللطيف الحرافة وفي المعتدل بينهما الملوحة والبرودة ان فعلت في الكثيف
العفوصة وفي اللطيف الحموضة وفي المعتدل بينهما القبض دون العفوصة وفوق الحموضة اذ العفص يقبض ظاهر اللسان
وباطنه والقبض ظاهره فقط فلا يكون النفرة عنه في تلك الغاية والمعتدل يفعل في الكثيف الحلاوة وفي اللطيف
الدسومة وفي المعتدل القابل المعتدل التفاهة لعدم التأثير لا بمادته ولا بكيفيته فلا يحصل به احساس بخلاف الدسومة
فالتفاهة طعم فوق الدسومة ودون الحلاوة الا انها غير محسوسة وقد يقال التفاهة لعدم الطعم كما في الاجسام البسيطة

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

ويسمى هذه نقاهة حقيقية ويقال ايضا تلون الجسم بحيث لا يحس طعم لكثافة اجزائه فلا يتحلل منه ما يخالط الرطوبة اللعابية التي هي آلة للادراك كالصفر والحديد وغيرهما فان احتيل في تحليله احس منه بطعم كون حاد كما ينحر اي يجعل الصفر زنجارا واجزاء صغارا ويسمى هذه نقاهة غير حقيقية وتفاهة حسية هذا هذا خلاصة اجمال ما في المواقف وشرحه ومن اراد التفصيل فليطالع اياهما وسائر الكتب المدونة في هذا الشان قال الشارح وليست لها اسماء مخصوصة وكانها لقلة الاحتياج اليها والانتفاع بها لم يهتموا بامرها وتمييز انواعها ووضع الاسم بازائها بل اكتفوا في ذلك ان احتيج اليها باضافتها الى محالها مثل رائحة الورد والتفاح او وصفها بما يدل على ملايمتها للطبع او منافرتها له كما يقال رائحة منتنة او رائحة طيبة ونحو ذلك ذكر في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة باحدى الحواس لا تحتاج الى اكثر من جوهر واحد عند المتكلمين واقول بناء في هذا الكلام قولهم في نفي الاعراض المحسوسة عند تماس توابع المزاج والتركيب فيستحيل في حقه تعالى على ما سيجيء وان كان ذلك لا يطابق اصول اهل السنة فهذا الكلام منهم صريح في ان الاعراض المحسوسة تحتاج الى اكثر من جوهر واحد عند كثير من المتكلمين وان لم يكن ذلك عند الاشاعرة وقد سمعت ايضا ان المعتزلة شرطوا المزاج في الالوان والطعوم والروائح وان لم يشترطه الحياة فالظاهر ان المراد بالمتكلمين في كلامه ما هو المشهور منهم وهم الاشاعرة وبعد فيه ما فيه اذ الحكم التعليل المذكور وقع في كتب اهل السنة فالمراد من تعليلهم المذكور ان الاعراض المحسوسة تتبع المزاج والتركيب بالفعل وان جاز عروضها لما ليس له مزاج وتركيب في المحل الذي له قابلية العروض كالجواهر الفردة واما ما ليس له قابلية العروض كالمجردات فلا يجوز عروضها له ايضا وهذا القدر كاف في المقامات الثلاث الاتية على ما سيجيء لذلك وبه يندفع التوهم بين ما في شرح التجريد وبين ما ذكره الشارح ههنا فان ما في شرح التجريد اشارة الى ان الاعراض المحسوسة لا تحتاج بالنظر الى ذواتها الى اكثر من جوهر واحد وان احتاجت في عروضها وكونها محسوسة الى المزاج كما ذهب اليه المعتزلة او لم تحتج في عروضها وكونها محسوسة الى المزاج لكن الله لم يجر عادته بخلقها في جوهر واحد كما ذهب اليه الاشاعرة فالاحتياج المنفي بالنظر الى ذواتها سواء وجد الاحتياج في الخارج اولا وما في الشرح اشارة الى انها اي الاعراض مطلقا لا تحصل في الخارج لا ما عدا الاكوان لا توجد في الخارج الا للاجسام بجريان عادته تعالى من غير اشتراط هنا وان جاز عروضها للجواهر الفردة وذلك مذهب الاشاعرة فاندفع المنافاة بينهما وظهر ايضا اختلال قوله ولعل ما في الكتاب وقد عرفت منا ايضا ان هذا هو مراد المص بقوله يحدث في الاجسام والظاهر وان كان المتبادر منه انه يحدث بالفعل فيها ولعل قوله والاظهر دون ان يقول والصواب اشارة الى ما ذكرنا هذا هو التحقيق في هذا المقام واما ما قاله فقد نقل عن بعض الافاضل المذكور في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة لا تحتاج الى اكثر من جوهر واحد بمعنى انه يمكن وجودها في جوهر واحد اذ وجودها غير مشروط بالمزاج والتركيب عندنا خلافا للفلاسفة وما ذكره الشارح ههنا من ان ما عدا الاكوان يعرض للاجسام من الاعراض لا يوجد في غير الاجسام بمعنى انه لم تجر عادته بخلقه في غيرها وان كان ممكنا فلا منافاة بينهما لان كلام شرح التجريد في الامكان وكلام الشارح في الوقوع انتهى ففيه ما فيه اما اولا فلانا لا نم ان وجودها غير مشروط بالمزاج والتركيب عند المتكلمين بل ذلك انما هو عند الاشاعرة لا عند المعتزلة واما ثانيا فان اراد بقوله عندنا الاشاعرة فهو مع عدم موافقته لكلام شرح التجريد غير مقابل لقوله خلافا للفلاسفة ثم ان قوله خلافا للفلاسفة لا يصلح عن كدر اذ هو يشعر بان الفلاسفة شرطوا الاحتياج الى اكثر من جوهر واحد مع انهم لا يقرونه فالوجه ما قررناه اولا مع ان ههنا اشياء اخر تحتاج الى ما ذكرناه فتدبر وبالله التوفيق ولك ان تستدل الخ يعني التهذا الاستدلال بان بعضها حادث بالمشاهدة وبعضها كما في الحركة بعد السكون والسواد بعد البياض والضوء بعد الظلمة بالمشاهدة وبان بعضها حادث بالدليل كما في اضداد المذكورات اعني الحركة والسكون والبياض والظلمة بان يقال كل منها حادث يطرأ عليه العدم وكل ما يطرأ عليه العدم فهو حادث هذا ما هو الواضح عند الجمهور ولك ان تستدل بالمسلك الخاص بالاشعري وهو عدم بقاء الاعراض زمانين والا لكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل بان يقال الاعراض لا تبقى زمانين وكل ما هو كذلك فهو حادث لكنه تركه لكونه غير مقبول عند الجمهور وعند البعض وهم منعوا عدم بقاء الاعراض زمانين قوله والا لكان البقاء معنى الخ قلنا لا نم بل الحق ان البقاء

استمرار

استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقة الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثاني هذا اشارة الى ذلك فيما سبق فلا يدفعه الا ما قاله الشارح لكونه من ان الخ اشارة الى هذا المسلك الخاص في بيان حدوث الحركة والسكون بقوله واما عدم ثبوتهما فلان من الاعراض ومنها غير باقية انتهى اذ الظاهر ان المراد منه ان بعضها غير باقية بالمشاهدة وبعضها غير باقية بالدليل فالمجموع غير باق وهو الظاهر من هذا القول بعد ما سرد الدليل كذلك فلينصف واعترض عليه اي على قوله اذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة بانا لا نم ان ما يكون صادرا عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا اذ القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بداهة فلا بد ان يكون مقارنا لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعا هكذا اشار السيد الشريف الى اتمامه واعترض ان هذا الاعتراض في الحقيقة على قوله اذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة لكنه لما كان مدللا يرجع الى دليله فحاصله منع التقريب بان يقال انما يلزم كون اثر المختار حادثا ان لو كان تقدم القصد على الوجود بحسب الزمان الخ لو كان اثر المختار قديما يكون القصد الى ايجاد الموجود وهو ممتنع بداهة لكن لم لا يجوز ان يكون تقدم القصد الكامل الكافي في وجود المقصود على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في ان كلا منهما بحسب الذات لا بحسب الزمان فيجوز مقارنته اي القصد الكامل للوجود زمانا اذ لا منافاة بين التقدم الذاتي والمقارنة الزمانية كما يجوز مقارنة الايجاد مع الوجود زمانا مع تقدم الاول على الثاني قطعا وهكذا شان كل علة تامة مع معلولها وعلى هذا لا يلزم حدوث ذلك الصادر لعدم سبق القصد عليه زمانا ولا القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبله بل اللازم هنالك قدم ذلك الصادر عن ذلك المختار القديم والقصد الى ايجاد الشيء موجود معه زمانا ولا استحالة في ذلك بل المحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبله ذاتا او زمانا وذلك ليس بلازم وانما قيد القصد بالكامل اعني ما يكون كافيا في وجود المقصود على ما اشرنا اليه وهو قصد الواجب تعالى احترازا عن القصد الناقص اعني قصد واحد منا فانه متقدم على ايجاد الموجود زمانا ضرورة انه يحتاج في حصول المقصود الى ما سيشترط من الاسباب واستعمال الآلات والحاصل ان القصد اذا كان قديما كافيا في حصول الشيء يكون مع الشيء بالزمان فلا يلزم حدوث اثره بل يكون قديما واما اذا كان حادثا غير كاف في حصول الشيء بعده يتقدم عليه زمانا فيكون اثره حادثا واعلم ان هذا الاعتراض مبني على ما جوزه الآمدي من جواز استناد القديم الى المختار حيث قال يجوز سبق الايجاد قصدا على وجود المعلول كسبق الايجاد ايجابا فكما ان ذلك اي سبق الايجاد ايجابا سبق بالذات لا بالزمان فيجوز مثله ههنا لا فرق بينهما في نفس السبق واقتضاء القدم وح جاز ان يكون العالم واجبا في الازل بالواجب لذاته مع كونه مختارا فيكونان معا في الوجود وان تفاوتا في التقدم والتاخر بحسب الذات كما ان حركة اليد سابق على حركة الخاتم وان كانت معها في الزمان هذا ويرد عليه انهم صرحوا بان الافعال الاختيارية في صدورها عن فواعلها تتوقف على امور تصورها والشوق اليها وقصدها وارادتها فبين الفواعل وبين افعالها مفاوز فلا بد ان يكون الاثار المستندة الى المختار حادثة والآن يقال ذلك في الافعال الصادرة عن المختار الحادث واما اذا كان قديما فلا حاجة الى تلك الامور او يقال تقدم تلك الامور عليها يجوز ان يكون ذاتيا ايضا لا زمانيا فلا يلزم حينئذ ان يكون تلك الاثار حادثة فتدبر ثم انه يحتمل ان يكون هذا القصد الكامل زائلا ومنتهيا فحينئذ يحكم بعدم تلك الاثار لزوال العلة وقد قالوا ما ثبت قدمه امتنع عدمه ويقتضي ايضا هذا الاعتراض لان مبناه على جواز ان يكون الصادر بالاختيار قديما بمعنى الاستمرار لا بمعنى عدم المسبوقية الا ان يقال هذا التصوير انما هو في القصد الناقص واما في القصد الكامل فلا يجوز الانتهاء والزوال وتعدد في الزوال تحقيقا اي مستمرا لا نهاية له من حيث الوجود لا يطرأ عليه العدم وانما فسر به مع ان القديم هو الذي لا اول لزمانه لان الكلام ههنا في عدم جواز طريان العدم على ما ثبت قدمه حيث قال فان القديم ينافي العدم وحاصل الدليل لان هذا القول دليل على حدوث ما يطرأ عليه العدم فحاصله مع قوله وبعضها بالدليل هو طريان العدم ان بعض الاعراض يطرأ عليها العدم وما يطرأ عليه العدم يكون حادثا اذ القديم لا يطرأ عليه العدم وهذا معنى قوله فان القديم ينافي العدم ثم اشار الى اثبات هذه المقدمة بقوله لانه لكنه قائم على عكس نقيضها وحاصله ان ما يطرأ عليه العدم لا يكون قديما اذ لو كان قديما فاما ان يكون واجبا لذاته وح يمتنع عدمه او مستندا الى الواجب بطريق الايجاب اذ لا يجوز استناده اليه بطريق القصد والمستند الى الواجب القديم لا يطرأ عليه العدم والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة ولا يخفى ان هذا الوجه لا يتم الا بتفسير القديم بالمستمر الذي لا يطرأ

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني

علیه العدم فالقدیم بمعنی عدم المسبوقیة بالعدم مفروض الصدق وانما الکلام فی کونه قدیما بمعنی امتناع طریان العدم علیه
ولا یحصل ذلک الا بتفسیر القدیم الواقع فی الدلیل باستمرار الوجود ثم ان قوله ضرورة امتناع تخلف المعلول اه یقتضی هذا
التفسیر قطعا اه قلت اه حاصله انا لا نسلم ان ماهو مستند الی القدیم لا یطرأ علیه العدم قوله لامتناع تخلف المعلول
قلنا طریان العدم علی القدیم انما یستلزم تخلف المعلول عن علته التامة ان لو کان ذلک القدیم مستندا الی الواجب بلا واسطة
او بواسطة شرط قدیم لکن لم لا یجوز ان یکون استناده الیه بتوسط شروط حادثة متعاقبة بان یکون وجود کل منها شرطا
لوجود المستند ومعد الوجود الآخر غیر متناهیة فی جانب الماضی ومتناهیة فی جانب المستقبل فیکون ذلک المستند قدیما
غیر مسبوق بالعدم لتحققه فی الازمنة الماضیة الغیر المتناهیة لتحقق علته التامة اعنی الموجب القدیم مع کل واحد من الشروط
فی کل وقت فی جانب الماضی ولا یکون مستمر الجواز ان یطرأ علیه العدم بان ینتفی شرط وجوده الذی ینتهی الیه جمیع الشروط
بتعاقب شرط آخر لم یکن شرطا لوجوده فلا یلزم تخلف المعلول عن العلة التامة لان ذلک الشرط الآخر شرط لبعضه
واخل فی العلة فتلک العلة مع قطع النظر عن هذا الشرط علة ناقصة له وتخلف المعلول عن العلة الناقصة جائز وهذا
کما قال الفلاسفة ان مادة کل شخص قدیم مستند الی الموجب القدیم بتوسط حرکات جزئیة فلکیة واستعدادات غیر متناهیة
فی جانب الماضی فیها تمثل استعداداته الغیر المتناهیة فی جانب الماضی ومن الحرکات الجزئیة المؤثرة فی وجوده صلحت المادة للوجود
الحادث فهی قدیمة غیر مسبوقة بالعدم لکنه یطرأ علی تلک المادة الموجودة فی الخارج العدم بسبب تبدل تلک الاستعدادات
والحرکات بالاستعدادات والحرکات الاخر فهذا التخلف تخلف عن العلة الناقصة اذ العلة التامة ههنا انما
هو الواجب مع تلک الاستعدادات والحرکات المعینة ولا تخلف فیه فلیفهم فمن هذا المنع تعریض للمحقق حیث انهم زعموا
بمثل هذا زعم مع انهما الاتفاق بیننا وبینهم ان ما ثبت قدمه یمتنع عدمه کما قال فی جوابه بقوله قلت یبطله اه الطالب
ما زعموه مما اشرنا الیه من قدم الاستعدادات والحرکات وتحقیق المقدمة المتفقة بیننا وبینهم هکذا هذا ینبغی
هذا المقام واما ما قیل فی تحریر ما حاصله انه یجوز ان یکون ذلک الحادث الزمانی مستندا الی الموجب القدیم فلا یکون قدیما
غیر مسبوق بالعدم فلیس بشیء اذ منع القدیم بهذا المعنی لا یفید شیئا اذ الکلام فی ان القدیم لا یطرأ علیه العدم علی ما حققنا
فمعنی قوله فلا یلزم قدمه فلا یلزم استمراره لا کما ذکره من ان معناه فلا یلزم کونه غیر مسبوق بالعدم بل فیه تسلیم مدعی
المعلل من اثبات الحدوث الزمانی علی ان قوله فیما بعد یجوز ان یشترط القدیم المستند بامر عدمی اه نص فیما حررنا مراده به
قلت یبطله اه یعنی ان عدم تناهی الامور المجتمعة المحققة سواء کانت متعاقبة او مجتمعة فی الوجود یبطله برهان
التطبیق فلا بد ان ینتهی تلک الشروط الی شرط مستند الی الواجب بلا واسطة فیکون ذلک الشرط قدیما مستمرا
فیکون ما هو مستند الیه بتوسطه قدیما مستمرا ایضا ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة فثبت ان ما هو المستند
الی الموجب القدیم قدیم مستمر وهذا الجواب مبنی علی ما هو التحقیق فی نفس الامر والا فالفلاسفة شرطوا فی جریان التطبیق
الاجتماع فی الوجود والترتیب فهم جوزوا وجود الامور الغیر المتناهیة علی سبیل الاجتماع کالنفوس الناطقة المفارقة عن
الابدان وعلی سبیل التعاقب کالحرکات الیومیة والاستعدادات الجزئیة لکن الوجود فی نفس الامر کاف فی جریانه علی ما حقق
اهل الامعان نعم یرد ان یقال اه حاصله انه لا یرد علی تلک المقدمة ما ذکرنه لکن یرد علیه انه لم لا یجوز ان یکون
القدیم مستندا الی الواجب القدیم بتوسط امر عدمی ثابت فی الازل کعدم حادث معین فیجوز ان یطرأ علی ذلک القدیم
الغیر المسبوق بالعدم العدم بزوال ذلک الشرط العدمی بان یوجد ذلک الحادث فیما لا یزال بسبب تحقق ما یتوقف علیه
وجوده فیکون انتفاؤه بسبب انتفاء شرطه لا لانتفاء علته القدیمة فلا یلزم تخلف المعلول عن علته ولا یجری برهان
التطبیق هنا اذ توقف ذلک الامر العدمی علی امر عدمی آخر وهکذا اذ لا ترتیب بین العدمیات فی العلیة فلا تسلسل وایضا العدمیات
لیس لها تحقق فی الخارج فتحققها فی الذهن فما لم یعتبرها الذهن لم یکن لها تحقق فلا یصح ان هنا امورا متحققة غیر متناهیة
ایضا بل ینقطع تحققها بانقطاع الاعتبار وفیه بحث لانه لا فرق بین الشرط الوجودی والشرط العدمی فی کون کل منهما
جزءا ما یتوقف علیه المعلول فبزواله لا یبقی هنا علة تامة للمعلول والکلام فی تخلف المعلول عن العلة التامة وان اراد من العلة
فی قوله لا لزوال علته العلة الفاعلیة البسیطة فیرد علیه ان الاسهل المنع السابق اذ الزوال هنا انما هو للشرط الوجودی لا
لا علیة الفاعلیة الموجبة وان اراد ان ذلک الامر العدمی لیس بشرط حقیقة بل ما اطلق الشرط علیه مجاز بل هو من قبیل ارتفاع

الموانع

المانع وهو امر اعتباری لا یکون شرطا للموجود اصلا وقد قیل ان عدم المانع کاشف عن امر وجودی وهو الشرط حقیقة
فیرد علیه ان بدیهة العقل وان لم یجوز ان یکون العدم منشأ للوجود لکنه یجوز ان یتوقف علیه التأثیر فیه کما یجوز توقفه
علی امر وجودی فعلی هذا یجوز ان یکون مدخلیة الشیء فی وجود الآخر من حیث وجوده فقط کالفاعل والشرط والمادة والصورة
ومن حیث عدمه فقط کالمانع ومن حیث وجوده وعدمه کالمعدات فبزوال مثل هذا الشرط الذی هو من جملة
ما یتوقف علیه المعلول زالت العلة فعلی هذا انه یمکن اجراء التطبیق بین المقدمات اذا تسلسلت الغیر المتناهیة علی ما
اذا تسلسلت العدمیات الغیر المتناهیة فههنا وان لم یجر التطبیق لکنه بطل ببعض براهین اثبات الواجب علی ما اشار الیه
بعض الافاضل مع ان ذلک الامر الاعتباری ان کان ازلیا کان الشیء واجبا لان ما یکون ذاته بشرط امر ازلی لا ینفک
عنه یقتضی وجوده فهو واجب وقد فرضناه ممکنا وان کان ذلک الاعتباری حادثا فهو یتوقف علی حادث
وهکذا الی غیر النهایة فیحتاج جمیع تلک الاعتبارات الی علة موجبة فبعد التطبیق یمتنع الزوال للتخلف المحال هذا وقد اجاب
عنه بعض الفضلاء ایضا بان ذلک الامر العدمی لا یخلو اما ان یستند الی الموجب القدیم بالذات بلا واسطة او بواسطة
شرائط العدمیة لا الی نهایة والاول ممتنع بالذات وانما کان یمتنع زوال الحادث اما علی الاول فقط واما علی الثانی
فلان زواله لا یتصور الا بزوال تلک الوسائط الغیر المتناهیة وزوالها یستلزم وجود امور غیر متناهیة فیبطله برهان
التطبیق انتهی ورد السالکوتی بانا لا نسلم ان الامر العدمی یحتاج الی علة فان الاعدام غیر محتاجة بناء علی ما ذهب الیه المتکلمون من
ان علة الاحتیاج هو الحدوث لعدم تحققه فی العدم والکلام ههنا مع المتکلمین المستدلین بالدلیل المذکور ثم لو کان علة
الاحتیاج الامکان کما ذهب الیه الحکماء لنمنع الجواب المذکور ولو سلم فیجوز ان یکون تلک الشروط العدمیة اعداما
الاعتباریة فبزوالها لا یلزم وجود الامور الغیر المتناهیة انتهی وفیه ما فیه اما اولا فلان المنع علی دلیل المتکلمین لا یلزم
مبنیا علی مذهبهم وقد قیل ان المانع لا مذهب له فکیف یخفی مثل هذا علی الفاضل المذکور علی ان الاعدام لا بد ان ینتهی
فلم لا یجوز ان یکون المنع المذکور من طرف الحکماء کما کان المنع الاول کذلک فلا شک فی ورود التردید المذکور علی ان الاعدام
لا بد ان ینتهی الی شیء او تذهب الی ما لا نهایة له واما ثانیا فلان تلک الاعدام لا یجوز ان تکون اعداما للاضافات الاعتباریة
علی فرض المحشی حیث قال لعدم حادث معین والکلام فی دفع ضعفه علی ان الاضافات الاعتباریة یجری فیها برهان التطبیق
علی ما هو التحقیق حیث ضبطها الوجود الکافی فیه علی ما حقق فی محله مع ان الاضافات من الموجودات عند الفلاسفة
ثم یرد علیه ان یقال انه لا حاجة الی التردید المذکور بل یکفی ان یقال ان ذلک الامر العدمی من جملة ما یتوقف علیه المعلول
فبزواله یزول العلة التامة وانه ایضا لا حاجة الی اعتبار وجودها فی اجراء التطبیق بل یمکن ان یتکلم فی شأن تلک الاعدام
کما لا یخفی علی اولی الافهام فتذکر ما حققنا آنفا وبالله التوفیق لو قیل اه یعنی لو قیل بدل قوله فان کان مسبوقا
بکون آخر فی ذلک الحیز فان کان مسبوقا بکون آخر فی حیز آخر فحرکة والا فسکون علی عکس ما ذکره الشارح حیث قدم السکون علی
الحرکة لم یرد سؤال ان الحدوث بانه خارج عن الحرکة والسکون کما یقول الائمة فان قیل اه فیکون التقسیم الی الحرکة والسکون باطلا
وان کان هذا السؤال لا یضر لما فیه من تسلیم المدعی لاندراج الکون الاول فی السکون لان معنی قوله والا ای وان لم یکن
مسبوقا بکون آخر فی حیز آخر وذلک اعم من ان لا یکون مسبوقا بکون اصلا کما فی آن الحدوث او کان مسبوقا به لکن لم یکن
مسبوقا به فی حیز آخر بل فی ذلک الحیز بناء علی ان النفی ربما یتوجه الی القید والمقید جمیعا وان کان یتوجه کثیرا الی القید علی ما
صرح به الشیخ فی دلائل الاعجاز قال المحشی المحقق یرد علیه انه یلزم عدم اعتبار اللبث فی السکون وهو خلاف العرف واللغة
فلذا اعرض الشارح عنها واقول کل ذلک مبنی علی الاصطلاح ولا مناقشة فیه علی انه استدل علی کون الکون الاول سکونا بانه
الکون الثانی قال الشریف فی شرح المواقف قال ابو هاشم واتباعه ان الکون فی اول الحدوث سکون لان الکون الثانی فی ذلک الحیز
سکون وهما متماثلان لان کل واحد منهما یوجب اختصاص الجوهر بذلک الحیز وهو اخص صفاتهما واذا کان احدهما سکونا
کان الآخر کذلک فهؤلاء لم یعتبروا اللبث فی السکون انتهی فکان هذا هو العرف عندهم فتصحیح التقسیم المذکور بهذا الاعتبار
اولی من جعله قسما خامسا کما ذکره بعضهم ومن القول بانه لا یضر المعلل لما فیه من تسلیم مدعاه کما اشار الیه اذ لو ورد
المنع المذکور عاریا عن السند المزبور فبای شیء یجاب عنه فما اشار الیه المحشی اسد یرد علیه ای علی ظاهر هذین التعریفین
مع قطع النظر عن تأویلهما بقوله وهذا معنی قولهم الحرکة فالمقصود من هذا الایراد بیان سبب العدول عن ظاهر قولهم المذکور

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

وتطبيقات اياه بما ذكره هو اولا من ان السكون عبارة عن الكون الثاني المسبوق بالكون الاول والحركة عبارة عن الكون الاول المسبوق بكون اخر في حيز اخر فاندفع ما قيل من ان الموهم من قولك وهذا معنى قولهم الحركة كونان اه ان الكلام ليس على ظاهره بل محمول على المسامحة والمراد ما ذكره فلا يرد هذا الايراد من المحشي انتهى وذلك فقد اشير الى ان مقصوده بيان سبب العدول وتاويل قولهم المذكور وحاصله انه يرد على ظاهره الايراد والحق ما ذكره الشارح فلذا اول قولهم بما اول به لا انه بعد التاويل المذكور وحمل على المسامحة يرد عليه الايراد اذ لا يقول به عاقل ان ما حدث في مكان اه يعني هو يرد على تقدير كون الحركة والسكون مجموع الكونين ان ما حدث في مكان واستقر فيه آنين وانتقل منه في الآن الثالث الى المكان الاخر لزم ان يكون كون ذلك الحادث في الآن الثاني جزءا من الحركة والسكون لان هذا الكون مع الكون الاول يكون سكونا ومع الكون الثالث يكون حركة فلا يمتاز الحركة عن السكون بالذات اي في الخارج بمعنى انه يكون الساكن في آن سكونه اعني الآن الثاني مشاركا في الحركة وذلك مما لا يقول به احد هكذا وجه المولى العصام فاندفع ما قيل ان اشتراك الشيئين في جزء لا يستلزم عدم تمايزهما بالذات عن الآخر وان اراد بالامتياز الذاتي الامتياز بنفس الذات لا بالجزء فذلك غير واجب في الحركة ولا تصريح منهم به انتهى اذ ليس المراد بعدم تمايزهما بالذات عدم تمايزهما بحسب الحقيقة بل انهما عدم تمايزهما بحسب الوجود الخارجي بان يكون تحقق كل منهما في الخارج ممتازا عن الآخر وذلك غير موجود في الصورة المذكورة على هذين اذ لا يعلم ان الشيء في الآن الثاني متصف بالحركة او السكون هذا ويمكن ان يقال لما كان مدار السكون على الكون الثاني ومدار الحركة على الكون الاول وان كانا عبارة عن مجموع الكونين كما يشهد به الفطرة فلو جعلا عبارة عن مجموع الكونين قالوا لزم عليهم في هذه الصورة عدم امتياز كل منهما عن الآخر حد ذاته اذ الكون الثاني في هذه الصورة لما كان مدار السكون والحركة لزم ان يكون الشيء في هذا الآن متصفا بالحركة والسكون فافهم الفرق بين التقريرين وجعل الكون الثاني على ان ما حققه المحشي فذلك الحق اه لزم عدم تمايز الحركة ومما يرد عليهما ايضا انه يصدق تعريف الحركة على الكون الاول في مكان وكون ثان في مكان اخر اذ يصدق على مجموع هذين الكونين كونهما انهما كونان في آنين في مكانين مع انه ليس بحركة وانه على تقدير كون السكون كونين في مكان يلزم ان الكون الاول جزء من الحركة والسكون اما السكون فقط واما الثاني فلانه لو انتقل الجسم بعد الآن الثاني الى المكان يصدق على الكون الاول من الكونين وعلى هذا الكون الآخر انهما كونان في آنين في مكانين كما يصدق على الكون الثاني منها وعلى هذا الثالث ايضا على ما ذكره المحشي فيلزم لكنه في الفضا ليس بمثابة ما ذكره المحشي ويلزم ايضا ان يكون المتحرك في المكان الثاني الى المكان الاول ساكنا لان له كونين في مكان واحد ومما يرد عليهما ايضا انه يلزم ان الحركة والسكون موجودين على مذهب من يقول بتجدد الاكوان بحسب الآنات لعدم اجتماع الكونين في الوجود والقول بانه يكفي في وجود الكل وجود اجزائه وجود مجتمعا بسبيل التعاقب لا يتم ههنا لان الكلام في وجود الحركة والسكون في الخارج والذي يكفي في وجود الكل وجود اجزائه هو الوجود الذي ضبط بنفس الامر والخارج فافهم واما على من يقول ببقاء الاكوان وان لم يلزم هذا المحذور لكن لا معنى للتعبير بالكونين المشعر بالتعدد وبنسبة المحشي واما ما قاله المحشي المدقق من ان ما ذكره المحشي من الايراد يجري ايضا فيما حدث في مكان ثم انتقل الى اخر ثم انتقل الى ثالث حيث يلزم عدم امتياز الحركتين بالذات لا نشتراكهما في الكون الثاني فليس بشيء لان عدم امتياز الحركتين بالذات ليس بفساد على انه يكون ذلك من جملة اسباب تاويل قولهم المذكور على ان مثل هذا موجود في الحركة الوضعية فعدم امتياز الحركتين هنا وان لم يكن فاسدا لكن ~~عن قولهم المذكور~~ لكنها تخرج عن تعريفهم المذكور اذ ليس المتحرك فيها الا المكان الاول فيكون هذه المادة من جملة اسباب التفسير ايضا والحق ان الحركة كون ثان اه ولذا اشار اليه الشارح اولا بقوله فان كان اه واما ما قاله المحشي المدقق من ان الشارح قال في شرح التحصيل المفتاح الحركة عند المتكلم حصول الجسم في مكان بعد حصوله في اخر فهذا يقتضي ان الحركة عبارة عن مجموع الحصولين فيقتضي على عكس ما ذكره ههنا فليس بشيء لان قوله بعد حصوله خارج عن ماهية الحركة فالحصول المذكور شرط للحصول الذي هو عبارة عن الحركة فليس هذا امرا مغايرا لما حققه ههنا وهذا اي ما حققه في ماهيتها ظاهر من يقول بتجدد الاكوان بحسب الآنات على ما هو مذهب الشيخ الاشعري من عدم بقاء الاعراض اذ يتحقق الكون الاول والثاني ~~فيتمايزان عن السكون~~ واما على القول ببقائها ففيه اشكال بعدم ~~الامتياز بينهما بالذات اذ لا يتحقق الكون الاول الا مع~~ الكون الاكوان اولا وثانيا لعدم تعدده ايضا اي كما ان هذا الاشكال بعينه اعني عدم الامتياز بينهما بالذات انه لا معنى لوجود

الكونين

الكونين حتى يكون الكونان في معنى مكان سكونا وفي مكانين حركة وارد على التعريفين المذكورين على هذا القول ايضا ومن وجوه الاشكال على ما حققه على هذا القول انه اذا حدث في مكان واستقر في آنين لا يكون كونه في الآن الثاني حركة لعدم كونه في مكان ثان ولا سكونا لعدم كونه كونا ثانيا وانه اذا انتقل الى مكان واستقر في آنين يلزم ان يكون كونه في الآن الثاني حركة لكونه كونا اولا في مكان ثان لا لعدم القدم كذا افيد واعلم ان المراد بالكونين في مكان في تعريفهم هو ان اقل السكون وبالكون الثاني في مكان اول فيما حققه ما يعم الكون الثالث والرابع والا يلزم ان يكون الجسم في مكان سكونات وهو خلاف العرف واللغة واما المراد بالكونين في مكانين وبالكون الاول في مكان ثان في تعريف الحركة على القولين فهو على حقيقته وظاهره ولا يمكن هنا ما ينصرف في ماهية السكون ان قلت جوازه اه حاصله انه لا يلزم من جواز الزوال وقوعه لجواز ان لا يخرج من القوة الى الفعل فيجوز ان يوجد سكون مستمر من الازل الى الابد مع كونه جائز الزوال في نفسه فلا يلزم حدوثه وما ثبت من قبل من ان القدم ينافي العدم فالمراد منه انه لا يطرأ عليه العدم بالفعل فيجوز ان يكون هذا السكون غير طار عليه العدم بالفعل فيكون قديما مع جواز الزوال في نفسه قلت جوازه اه يعني جواز الزوال وان لم يستلزم طريان العدم عليه بالفعل بناء على الاحتمال المذكور لكنه يستلزم سبق العدم عليه لان القدم ينافي طريان العدم مطلقا اي بالفعل وبالامكان لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر انه يمتنع عدمه مطلقا وان كان غيره المستند اليه بواسطة او بلا واسطة فكذا ايضا لان امكان عدمه يستلزم امكان عدم ما علمه ان امكان عدم المعلول يستلزم امكان عدم العلة بالنظر الى عدم المعلول وان كان عدم العلة في ذاته ممتنعا كما في امكان عدم الاول مع امكان عدم الواجب لذاته على ما حقق في محله او امكان تخلف المعلول عن علته وعلى كل تقدير فجواز الزوال يكون منافيا للقدم فحوه فما كان جائز الزوال وان لم يقع لا يكون قديما فيكون مسبوقا بالعدم وما يكون مسبوقا به يكون حادثا فقوله لان القدم ينافي العدم دليل لقوله يستلزم سبق العدم بملاحظة المقدمات التي قررناها وبه اي باستلزام جواز الزوال سبق العدم يتم الحق اعني اثبات حدوث السكون وان لم يستلزم طريان العدم لكن ما كان حادثا يطرأ عليه العدم قطعا قال الفاضل انما لكونه معترضا عليه هذا انما يتم فيما يكون منافاة القدم للعدم ذاتيا كما في الواجب لذاته فيمتنع زواله امتناعا ذاتيا فلا يمكن زواله اما اذا كان المنافاة بالغير كما في القديم المستند الى الموجب فان القديم فلا يجوز ان يكون عدمه ممتنعا بالغير وممكنا بحسب الذات نعم لو ثبت ان ما ثبت قدمه يمتنع عدمه بالذات باثبات ان ما هو قديم فهو واجب لذاته على ما ذهب اليه بعض المتاخرين لتم لكنه لم يثبت انتهى وقد اجاب عنه بما اشار اليه المولى العصام ههنا واقول الظاهر ان المراد بقوله وكل سكون جائز فهو جائز الزوال بالنظر الى علته والا فلا معنى لهذا القول اذ كل ممكن فهو جائز الزوال بالنظر الى ذاته على ما هو مقتضى ماهيته بل لو اخذ هذا الحكم بالنظر الى ذاته يكون لغوا وعلى هذا اندفع ما فهموه لان السكون ليس مثل القديم المستند الى الواجب لان زواله ممتنع بالنظر الى علته وان كان ممكنا في ذاته او ولا يقال المراد من الجواز ~~لجواز الوقوعي~~ الامكان الوقوعي على معنى انه ليس هنا مانع من وقوعه وان لم يقع لا الامكان الذاتي على معنى انه ممكن في ذاته وان كان ممتنعا بالنظر الى المانع والفرق بين الامكان الذاتي والامكان الوقوعي مما لا يخفى على اهله ويدل على ما قررناه قول الشارح بعده لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة اذ المتبادر منه ان كل جسم فهو قابل للحركة بالفعل بالضرورة لان الحركة في الجسم مشاهدة ولا ينطبق هذا الكلام على ما سبق الا بما اشرناه في تحريره ومما يدل على ما قررنا ايضا انه لو كان المراد بقوله جائز الزوال جائز الزوال بالنظر الى ذاته لا بالنظر الى علته ولا الامكان الوقوعي لان لا يتم قوله وبه يتم الحق اذ اللازم مما ذكره في الجواب انما هو استلزامه سبق العدم سبقا ذاتيا وذلك لا ينافي القدم الزماني فلا يتم الحق بخلاف ما اشرنا اليه فتدبر فانه دقيق وقد لاحظت هذا المقام بمثل هذا الكلام ثم وجدت في كلام بعض الافاضل ما يدل على ما قررناه وان لم يبلغ مبلغ ما حققناه فالحمد لله قوله وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه ههنا ينعقد قياس من الشكل الاول هكذا كل سكون يجوز عدمه وكل ما يجوز عدمه يمتنع قدمه ينتج ان كل سكون يمتنع قدمه فيكون حادثا ثم قد يرد عليه ان معنى الصغرى ان كل سكون يجوز عدمه نظرا الى ذاته بمعنى انه ليس في عدمه امتناع ذاتي ومعنى الكبرى ان ما ليس يمتنع في الجملة اي لا بالذات ولا بالغير يمتنع قدمه في الجملة فلا يتكرر الوسط الا ان يتكلف فيقال معنى قوله كل سكون يجوز عدمه انه ليس فيه امتناع ما وقوله لان كل جسم قابل للحركة اي قبولا بالفعل وقوله بالضرورة اي بالمشاهدة بناء على ان الجسم منحصر في الفلكي والعنصري والحركة بالفعل معلومة في كل منهما بالمشاهدة وان لم يقع فيه الحركة في كل جسم قابل للحركة اي لا امتناع في حركته اصلا اذ الاجسام متماثلة فيجوز ان ينتقل كل منها حيز الآخر وان كان للمنع فيه مجال لا يضر هذا المقام

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

وله سلّم وروده فلا نقض ... ادعيتنا ... النادب ... الم ... سلح

فقد اشار الى ما حققناه والذي اشار اليه في الموضعين غير وارد على تقريرنا فراجع بالتامل التاقف   والاستدلال
اى والجواب ان الاستدلال على نفيها ليس بشيء اوالواو استينافية وتقرير الاستدلال ان وجود المجرد ممتنع اذ لوكان له
وجود لشارك البارى في التجرد والتالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فظ واما بطلان التالي فلانه لو شاركه لا
لامتاز عنه بقيد اخر ضرورة امتناع الاشتراك من كل وجه فيلزم التركيب في ذاته المستلزم للامكان وهو مح هذا
وقد يبحث ان التركيب الممتنع في المجرد بل في الواجب هو التركيب الخارجي لانه يوجب الافتقار في الخارج الموجب للامكان
واما التركيب الذهني الذى اوجب الاشتراك المذكور فلا نم امتناعه لانه لا يوجب الافتقار في الخارج بل في الذهن
والافتقار في الذهن لا يوجب الامكان اذ الممكن ما هو محتاج في وجوده الخارجي الى الغير والحق ان البساطة العقلية 12
في الواجب وغيره من المجردات على تقدير وجودها لم يقم عليها برهان وتقرير الجواب انا لا نم ان هذه الشركة
تستلزم التركيب لان هذه الشركة شركة في العارض السلبي اذ معنى التجرد عدم التحيز والشركة في العوارض لاسيما
السلبي لا يستلزم التركيب لم لا يجوز ان يكون حقيقة كل منهما ممتازة عن الاخرى الشركة في العوارض ولو سلم انه لا
لا شركة هنا الا في امر ذاتي فلا نم ان ما به الاشتراك ذاتي حتى يلزم التركيب لم لا يجوز ان يكون ذلك بتعين عدمي خارج
عن حقيقته على ما ذهب اليه المتكلمون من ان التعين في الواجب وغيره امر عدمي على ما بين في المطولات وقال في شرح المواقف
النزاع بين الحكماء والمتكلمين في هذه المسئلة لفظي فان الحكماء يدعون ان التعين امر موجود على معنى ان عين الماهية
في الخارج وممتاز عنها في الذهن فقط والمتكلمون يدعون انه ليس موجودا زائدا على الماهية في الخارج منضما اليها ولا
ولا منافاة بينهما كما ترى انتهى فعلى هذا لا وجه لتخصيص السند بالمتكلمين عنه اذ تعين كل ماهية مغاير لتعين الاخرى
فيمتاز به عنها غاية انه لا يلزم التركيب الذهني هنالك ولا اسيحالة في ذلك كما اشرنا اليه فح لو قلنا ان المحشي
اشار بهذا السند الى ما اشرنا اليه من البحث في منع امتناع التركيب الذهني لكان حقيقا بالقبول و ان كان في التخصيص
بالمتكلمين ما فيه كما عرفت   ومنها ما يقال في تقريره ان المجردات لا دليل على وجودها وكل ما لا دليل على وجوده
يجب نفيه اما الصغرى فلبطال الدلائل الدالة على وجودها واما الكبرى فلان ما لا دليل عليه لو لم يجب نفيه لجاز
ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة وتقرير الجواب انا لا نم الكبرى بمعنى انا لا نم ان ما لا دليل عليه
يجب نفيه اذ الدليل ملزوم والمدلول لازم وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم لجواز ان يكون اللازم اعم فيجوز ان
ان يكون الشيء متحققا مع عدم الدليل عليه كتحقق الصانع مع عدم تحقق العالم الدليل عليه حين عدمه كذا اشار اليه
الفاضل السالكوتي ولا يخفى ان منع المقدمة المدللة اعني الكبرى ههنا خارج عن قانون التوجيه ولم يعتبر ارجاعه الى منع
دليله وان اعتبر ارجاعه الى دليله لصح ذلك لانتقال قوله وعدم حضوره اه اشارة الى اعتبار الارجاع لانا نقول به
هو منا مع من لم يعتبر ولو اعتبره احد ذلك لتم نكس الفصل بقوله على ان عدم اه يأباه فالظاهر ان قوله ويجاب
الدليل اه معارضة للكبرى المدللة والمعارضة على المقدمة المدللة مما لا شك في جوازها   على ان عدم اه اشار
الى منع الصغرى حاصله ان اريد بقوله لا دليل على وجود المجرد انه لا دليل عليه في نفس الامر منعناه لان عدم العلم بالدليل
لا يستلزم عدمه في نفس الامر وان اريد انه لا دليل عندنا فمسلم لكنه لا يفيد نفيه لجواز كونه موجودا في نفس الامر
فعدم الوجدان لا يكون دليلا على عدم الوجود فلا يكون المجردات مما لا دليل عليه حتى يجب نفيه   وعدم حضوره اه
جواب عن سؤال مقدر كانه قيل لو لم يستلزم انتفاء الدليل انتفاء المدلول لما علم عدم حضور الجبال الشاهقة
من انتفاء دليل الحضور فاجاب عنه بان عدم حضور الجبال الشاهقة معلوم بالبداهة لا بانتفاء دليل الحضور
والا لكان العلم به استدلاليا مع ان العلم بذلك الى العدم بديهي قطعا   اى حدوث سائر الاعراض فقوله
حدوث الاعراض على حذف المضاف اى حدوث سائر الاعراض بمعنى باقي الاعراض اذ لفظ السائر وان كان يطلق
بمعنى الجميع وبمعنى الباقي لكن المعنى الثاني متعين ههنا بقرينة قوله لحدوث البعض دليل اه وانما اصلح الى هذا اذ لو كان
على ظاهره يكون المعنى حدوث جميع الاعراض فيلزم المصادرة لان حدوث بعض الاعراض دليل لحدوث الاعيان وحدوثها دليل لحدوث جميع الاعراض فيكون حدوث بعض الاعراض دليل حدوث نفسه ضرورة دخوله في الجميع
لحدوث اه اى اذا كان المراد حدوث باقي الاعراض يكون حدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون مثلا دليلا وحدوث
البعض الاخر مما لم يعلم حدوثه بالمشاهدة كالاعراض القائمة بالافلاك مثلا فلا يلزم هنا اثبات الشيء بنفسه

مثلا لا يلزم هنا ... تحصيل الحاصل على ... ما يتحقق ... قال السالكوتي

هذا البحث اورده ... في امتناع التركيب ... اضربنا فيه ... ونيف ... بل في الواجب ... منه

في هذا القيد ... نوع ... للسالكوتي ... حيث قصر ... قوله في ... منه

السالكوتي ... هذا التقرير على مذاق ... سيجيء بيانها ... تحقيق ... رأى المحشي من هذا ... التوجيه ... منه

السالكوتي عندي لا حاجة الى تقدير المضاف لان اللازم ان يكون حدوث بعض الاعراض المعلوم بوجه المشاهدة او الدليل
دليلا على حدوث المعلوم بوجه كونه قائما بالحادث مثل حدوث الحركة والسكون المعلوم بوجه المشاهدة او الدليل
يكون دليلا على حدوث الاعيان وحدوثها يكون دليلا على حدوث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحادث
فاللازم ان يكون حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة او الدليل دليلا على حدوثها المعلوم من حيث كونها قائمة
بالحادث انتهى واقول كانه لم يفهم مراد المحشي من التوجيه المذكور اذ مقصوده ان حدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون مثلا لما كان
دليلا على حدوث الاعيان ومن المعلوم انه لا يكون دليلا الا بعد كونه معلوما كما اشار اليه فبعد ذلك لا وجه لجعله
مدلولا لحدوث الاعيان اذ يلزم منه تحصيل الحاصل لا انه يلزم منه المصادرة واثبات الشيء بنفسه كما زعم
وما نبينا معه حتى يكون لما ذكره وجه واما ما يفهم مما ذكره من ان كون الحركة والسكون مثلا قائما بالحادث امر
غير حاصل من السابق اعني من كونهما معلومين بالمشاهدة او الدليل فلو كان المطلوب حدوث الحركة والسكون
دليلا على حدوثهما بالوجه الاول دليلا على حدوثهما بالوجه الثاني فلا يلزم هنا شيء فانما يتم على ما فهمه من توجيه
المحشي ولا يتم على ما حققناه فتدبر فانه دقيق   يرد عليه ان المطلق اه حاصله ان حدوث كل من الجزئيات
انما يستلزم حدوث المطلق اذا كانت متناهية في جانب الماضي فيلزم من تحقق البداية للجزئي تحقق البداية للمطلق
ضرورة انه لا وجود للمطلق في الخارج الا في ضمن الجزئيات اما اذا كانت الجزئيات غير متناهية في جانب الماضي فلا لان
المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك الجزئية اى من تحققه في ضمن حكمه اى حكم ذلك الجزئي اعني
البداية كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لا بداية لها فيجب ان يؤخذ بهذا الاعتبار حكمها ايضا اعني عدم
البداية وح لا يلزم حدوثه لبقائه في ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية وتحقيقه انهم قالوا الحركة الفلكية حالة
في ذاتها مستلزمة للتجددات المتعاقبة وضعية بلا واسطة بداية وهي واسطة بين عالمي القدم والحدوث ولولاها
لم يتصور ارتباط احدهما بالاخر لان الحادث لا يكون علته التامة باسرها قديمة والقديم اذا كان علة تامة لشيء
لا يتخلف عنه معلوله فلا يرتقي حادث في سلسلة علله الى قديم ولا يزال قديم في سلسلة معلولاتها الى حادث
بل لا بد هنالك من امر ذي جهتين استمرار وعدم استمرار فمن حيث الاستمرار مستند الى القديم ومن حيث عدم
الاستمرار المتجدد التعاقب الى الاول يصير سببا لفيضان الحوادث من القديم هذا فعلى هذا لا يلزم من حدوث
الحركة في الجزئية الثانية حدوثها بالحيثية الاولى اعني جهة استمرارها المستند الى القديم وذلك كان ههنا كما لا يخفى
ولا استحالة اه جواب عن سؤال كانه قيل على هذا يلزم اتصاف الشيء الواحد بالمتقابلين اعني البداية
وعدم البداية او الاستمرار وعدم الاستمرار على ما اشرنا اليه وحاصل الجواب منع الاتحاد وهو مح وحاصل الجواب منع الاتحاد
المذكور بسند ان اتصاف المطلق بالمتقابلات جائز بحسب اختلاف الحيثيات والاعتبارات الا ترى ان الحيوان
من حيث هو هو متصف بالضحك واللاضحك باعتبار الحيثيات المختلفة في كونه ناطقا ولا ناطقا وهكذا
كل كلي فانه متصف بالامور المتقابلة بالحيثيات المختلفة   وايضا لو صح اه نقض اجمالي باستلزام خصوص الفساد
وحاصله انه لو استلزم بداية كل واحد من الجزئيات بداية المطلق كما ذكره المجيب لاستلزم نهاية كل واحد من الجزئيات
نهاية المطلق اذ لا فرق في ذلك بين البداية والنهاية وليس كذلك والا لزم ان لا يوصف نعيم الجنان بعدم التناهي
ضرورة ان كل جزء يوجد منها متناه فيلزم ان يكون مطلق نعيم الجنان متناهيا مع انهم لا يقولون به وقد دل
النصوص القاطعة على عدم تناهي مطلقها مثل قوله تعالى اكلها دائم ومثل قوله تعالى خالدين فيها ابدا وان كان الموجود منها
في كل مرتبة متناهيا وبهذا اندفع ما قيل ان قياس نعيم الجنان على الجزئيات قياس مع الفارق لان الموجود منها في كل
مرتبة متناه ومعنى عدم تناهيها انها لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه اخر بخلاف الحركات فان الموجود منها بالفعل
بالفعل ولو متعاقبة غير متناه انتهى لان الفرق المذكور لا يفيد دفع النقض المذكور لان الموجود منها في كل مرتبة و
وان كان متناهيا لكن مطلقها غير متناه وان كان بمعنى لا تنتهي الى حد فعلى ما ذكره يلزم ان يكون المطلق متناهيا قطعا
وهو خلاف النصوص وخلاف ما زعم المجيب واتباعه فالفرق المذكور لا يجدي نفعا   والاصوب ان يجاب عن السؤال
الثالث بان الجزئيات الموجودة من الحركة متناهية بناء على برهان التطبيق فهو جار في الامور الموجودة مطلقا
سواء كانت متعاقبة او مجتمعة مرتبة او غير مرتبة كما سيجيء ان شاء الله وان تنازعت الفلاسفة في الاولى والثانية وانا

خبر ... الحركة ... على ان حدوث ... والسكون ... او الدليل ... الخاص ... سواء ... ان الكل ... حدوث ... بالمشاهدة او الدليل ... ان القديم ... فيلزم ان يكون ... ما ذكره ... على ما حققناه منه

على ان ... الان ... في ضمن ... المتناهية ... الجزئيات ... الموصوفة ... هينا ... الناصر ... [illegible]

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

وإذا كان جميع الجزئيات متناهية ذا بداية يكون المطلق كذلك فيلزم حدوثه المطلق قطعا ولعل قوله والاصوب دو
دون ان يقول والصواب اشارة الى ان الجواب المذكور تام ايضا بان نقول انا نفرض مجموع تلك الحركات الجزئية
بحيث لا يشذ عنها شيء فذلك المجموع حادث مسبوق بالغير بالضرورة وذلك الغير لا يجوز ان يكون من جملتها
والا لزم ان يكون ما فرضناه جميعا جميعا بل يجب ان يكون خارجا عنها فينقطع به سلسلة الحوادث فيكون الجزئيات
متناهية حادثة فيكون المطلق حادثا ايضا لكن ابطال لا تناهي الجزئيات ببرهان التطبيق اوضح من هذا ثم ان
كلا من هذين التوجيهين اعني ما هذا وما ذكره المحشي من الوجه الاصوب يفيد تناهي الحوادث الابدية كما يحكم
المحشي بكون مطلق كنعيم الجنان مع ان مطلقه غير متناه كما اشار اليه المحشي بقوله وايضا اه قيل لا يصير فيه اذ الوجود
منها متناه ابدا بل لا يمكن خروج جميعها الى الوجود بالفعل يجب لا يبقى في الامكان باق بل كل مبلغ يوجد منها فيمكن ان يوجد
بعده ما لا يتناهى والحاصل ان وجود ما لا يتناهى بالفعل زلا وابدا محال هذا واقول هذا لا يدفع ما قلنا من ان المحشي
في الوجه الاصوب الى تناهي مطلقه ببرهان التطبيق وكذا الجواب المذكور يفيد تناهي مطلقه مع ان المطلق على ما وجهناه به
نوان المطلق منها غير متناه على ما هو حاصل النقض اولا فاخرج من حمل عدم التناهي على ما لا ينتهي الى حد لا يتصور فوقه
اخر بعد كون مطلق الوجود منها متناهيا الا ان يدعى الكفاية كفاية ذلك في النقض المذكور والحق ان ترك النقض له
المذكور اولى من ايراده ههنا كما لا يخفى على اولي النهى   لان الكلام في الاجسام يعني ان التعريف المذكور للحيز وان كان
قاصرا حيث خص بحيز الجسم مع ان الحيز اعم من ان يكون للجسم او للجوهر فهو اي الحيز ما يشغله الجسم او الجوهر الفرد بخلاف المكان
فانه ما يشغله الجسم فقط لكنه خصه بالجسم اذ البحث وقع في شانه لان السؤال الرابع او ارد على قوله فلو ان الجسم والجوهر
فلا يخلو عن الكون في الحيز لكن المعترض خص اعتراضه بحيز الجسم والمؤسس للجواب دفع كلامه لا ببيان ما هيته والا فما هيته
اعم كما اشرنا اليه واما ما قاله بعض الافاضل من ان ذكر الجسم في تعريف الحيز عند المتكلمين قاصر والصحيح ما يشغله الجسم
او الجوهر وان التوجيه المذكور بعيد اذ البحث لا يختص بالاجسام فقد عرفت فساده بما حققناه ثم قال وايضا قوله
وينفذ فيه ابعاده يوجب خروج حيز جسم مركب من جزئين لانه لا ينفذ فيه ابعاده اذ لا ابعاد له وان ترتيب الايرادات
يستدعي جعل هذا الايراد ثالثا وجعل الايراد الثالث رابعا لتعلق الثالث بالكبرى والرابع بالصغرى انتهى
واقول لا يخفى ان بناء الجواب على مذهب واحد بل على مذاهب غير واحد يكفي في دفع الايراد قطعا اذ المخصص المعترض
ما خصص ايراده على مذهب من يرى تركيبه من جزئين وهو ظاهر على انا نقول من يرى تركيب الجسم من جزئين لو جوزوا
وجود بعد في الجسم مع قطع النظر عن الثالث فيكون الحيز في التعريف عبارة عما فوق الواحد فينطبق التعريف على
المذاهب كلها واما ترتيب البحث فليس مبنيا على ترتيب المقدمات في الدليل حتى يلزم تقديم ما يتعلق بالصغرى
على ما يتعلق بالكبرى بل على قوة الايراد وضعفه ولا يخفى ان الايراد الثالث فوق ودون دفعه خرط القتاد ولـ
ولذا اختلفت العقلاء فيه جدا وقد قال بعض العارفين … قدس الله اسرارهم لذلك باني اسند لا اليا جوبه
بود بابي جوبين سخت بي تمكين بود ثم اقول المذاهب في الحيز ثلثة الاول للمتكلمين وهو المذكور في السؤال الثاني
للمتكلمين هو ما ذكر في الجواب الثالث لافلاطون ومن تبعه انه البعد المجرد المنطبق على بعد الجسم الحال فيه وعلى هذين
المذهبين لكل جسم متحيز البتة بلا كلام واما على الاول فلا يلزم ان يكون لكل جسم حيز بل للمحوي فراجع الى الكتب الحكمية و
ولما لم يتعلق بالثالث غرض في السؤال ولا مست اليه حاجة في الجواب لم يتعرض له   ان قلت اه منع للملازمة في قوله
اذ لو كان جائز الوجود اه وحاصله انا لا نم انه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم وانما يلزم ذلك ان لو كان مغايرا
للواجب تع وهو مم لم لا يجوز ان يكون ذلك الجائز الذي يستند اليه الحوادث صفة للواجب تع او يكون مجموع الذات والصفة
فان كلا منهما جائز الوجود اما الاول فلظهور احتياج الصفة الى الذات واما الثاني فلكون احتياج الجزء يستلزم امكان الكل
وكل منهما ليس من جملة العالم لانه عبارة عما سوى الله مما يكون مغايرا له تع وصفاته على ما اشار اليه فيما سبق وا
والصفات ليست ما سوى الله تع وهو ظاهر وكذا مجموع الذات والصفات ليس ما سوى الله اما الذات فقط واما ا
الصفات فلانها كما انها ليست عينها ليست غيرها فلا تكون ما سوى الله وعلى كل تقدير فلا يلزم من كون محدث العالم جائز
الوجود

في توقف العالم … فراجع …

انياع واجب الوجود … وذلك لانه …

الوجود ان يكون من جملة العالم   قلت هذا المنع لا يضرنا لان مقصودنا في هذا المقام بيان ثبوت الواجب ثم ثبوت
ينتهي اليه سلسلة الحوادث اليه او الى الصفة او الى المجموع فيها ضرورة ان تحقق الصفة وكذا المجموع بدون الذات مح فيقع
هذا المنع تسليم سندها نافذ يضرنا لانه يحقق مطلوبنا وتقريره على ما في كتب الاداب ان السند المذكور اما باطل فيثبت
المقدمة الممنوعة على تقدير مساواته فيثبت المطلوب واما حق فيثبت المطلوب ثم لو كان المراد ههنا اثبات الواجب
بانتهاء سلسلة الحوادث اليه بالذات يكون هذا المنع مضرا ولا يكون ذلك الا بتعسف اقول المحشي وحمل المحدث على
المحدث بالذات مما لا يساعده اه وسيعرفه انشاء الله فقال بعض الافاضل ان المنع بسند ما هو مسلم عند المستدل دون
المانع للالزام لا يوجب تسليم المدعى ليس بشيء لانا لا نم ان السند المذكور غير مسلم عند المانع ولو سلم انه انما السند
الزاما للمستدل فنحن نتكلم عليه الزاما وقد عرفت تقريره والكتب مشحونة به   وكلامنا اه الظاهر انه جواب اخر بتحرير
عن المنع المذكور بتحرير الملازمة وحاصله ان مرادنا بقولنا اذ لو كان جائز الوجود اه اذ لو كان جائز الوجود المباين
والمفارق عنه تع فيصح ان هذه الملازمة ملازمة على تقدير ان لا يكون محدث العالم الذات الواجب الذي يكون وجوده من
ذاته ولا يحتاج الى شيء اصلا والصفة وكذا مجموع الذات والصفة داخلان فيه فقوله اذ لو كان جائز الوجود اه على
تقدير انتفاء الامور الثلثة وذلك يقتضي ان يكون ما هو جائز الوجود مباينا ومفارقا للواجب هذا ويحتمل ان تقرر
المقام هكذا ان المنع المذكور مع كونه مبنيا على كون جائز الوجود اعم من المباين والجار اه كما مر فالجائز المباين على ما
اشرنا اليه لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى فعلى هذا يكون قوله وكلامنا اه من تتمة الجواب بل هو ملحوظ اولا على ما هو مقتضى
تقريره بما اوله على ما اشرناه في هذا التقرير وقد اجاب بعض الفضلاء عن الاعتراض بالصفة بانا لا نم كونها ممكنا تجويز
وجوده لانهم لم يقولوا بامكان الصفات لما ان كل ممكن محدث عندهم انتهى وفيه ان الصفة اذا لم تكن ممكنة فلا تخلو اما ان
ان تكون واجبة لذاتها وهو مح او واجبة لا لذاتها ولا لغيرها لما سيجيء ان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها مع يرد
المنع المذكور على المقدمة المطوية المشار اليها بقوله اذ لو كان جائز الوجود اه بانا لا نم انه اذا لم يكن محدث العالم واجب
الوجود لذاته لكان جائز الوجود فلم لا يجوز ان يكون واجب الوجود لا لذاته ولا لغيره ويكون محدثا للعالم فلا ينقطع الدفع
المذكور فلا بد من الالتجاء الى ما ذكره المحشي من ان فيه تسليم المدعى على الخصم وان قالوا بوجوبها لكنها في الحقيقة ممكنة
وقولهم كل ممكن محدث قد عرفت تحقيقه منا في تحشية قوله والعرض ما لا يقوم بذاته فراجع وسيجيء ايضا وقد اجاب بعض
الافاضل بان المراد بقوله اذ لو كان جائز الوجود انه لو كان الذات جائز الوجود لكان من جملة العالم او المط ذات جائز
الوجود يصدق عليه انه ما سوى الله مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته تع وفيه ان هذا التحرير فيما لا يلائمه لان قوله اذ
اذ لو كان جائز الوجود اه اشارة الى المقدمة المطوية ههنا وهو انه لو لم يكن محدث العالم هو الذات الواجب الوجود
لكان جائز الوجود والظاهر ان ضمير لكان راجع الى محدث العالم لا الى الذات كما لا يخفى على من له ادنى مسكة فالمحدث للعالم
الذي يكون جائز الوجود اعم من ان يكون ذاتا جائز الوجود او صفة من صفاته تع جائز الوجود ولعمري ان مثل هذا التحرير
ينبغي ان لا يصدر عن مستند على انا لا نم ان محدث العالم اذا لم يكن الذات الواجب الوجود لكان الذات جائز الوجود
فلم لا يجوز ان يكون محدث العالم صفة من صفاته وبيع الذات على وجوب وجوده فلا بد من الالتجاء ايضا الى ما ذكره
المحشي والحق ان كلا من الجوابين المذكورين لا يدفع المنع المذكور ولو دفعه فانما يدفع عن قوله اذ لو كان جائز الوجود لكان
من جملة العالم ولا يدفع عن المقدمة المطوية هنا اعني قوله اذ لم يكن محدث العالم هو الذات الواجب الوجود لكان
جائز الوجود على ما حققناه فتدبر في هذا اه فلقد تحير ههنا الساكتون   لكن يرد عليه اي على الدليل المذكور
بعد هذا التحرير وحاصله ان اريد بالعالم في قوله لكان من جملة العالم مطلق العالم منعنا الملازمة الاولى القائلة بانه
لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم مستندا بانه يجوز ان لا يكون منه وان اريد به مطلق العالم منعنا الملازمة
الثانية المشار اليها بقوله فلم يصلح ان يكون محدثا للعالم اعني اذا كان من جملة العالم لم يصلح ان يكون لذلك مستندا
بانه يجوز ان يكون من جملة مطلق العالم ويكون محدثا لما ثبت وجوده ولا يكون منه فلا يلزم منه علية الشيء لنفسه هذا
فقوله يجوز ان لا يكون منه يشير الى المنع الاول وقوله فلم فيصح محدثا لذلك العالم يشير الى المنع الثاني والقصر على انه منع
للملازمة الاولى او الثانية تقصير كذا اشار اليه الساكتون والظاهر ان قوله فيصح محدثا لذلك العالم من قبيل تفريع ا

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

نقيض المقدمة المم‍ة على السند وليس استنادا الى المنع اظهر كما لا يخفى على من له ممارسة ادابه وان الظ من قوله لكان من جملة العالم مطلق العالم ولا كلام في هذه الملازمة فالمنع انما يرد على الملازمة الثانية المشار اليها بقوله فلم يصلح ان يكون محدثا للعالم اعني اذا كان من جملة العالم لم يصلح ان يكون محدثا للعالم وحاصله انا لا نم انه اذا كان من جملة مطلق العالم لم يصلح ان يكون محدثا للعالم الذي ادعينا حدوثه فلم لا يجوز ان لا يكون من جملته اي العالم الذي ادعينا حدوثه ويكون محدثا لذلك العالم فلا يلزم هنا علية الشيء لنفسه وليس في هذا تقصير اصلا بل فيه تحقيق مرامه على ما هو اللائق بحاله وقد اجيب عن هذا بان ما ذكره مبني على وجود ممكن غائب عن الحس وهو المجردات والدليل المذكور مبني على نفيها كما لا يخفى على ان ذلك لا يضر في اصل المدعي وهو اثبات الواجب لان ما يجوز وجوده يجب انتهاؤه الى الواجب فيثبت الواجب والحاصل يتبين اما الاول فلان نفي المجردات غير تام وقدم فيكون الدليل المذكور غير تام كما هو مقصود المورد واما الثاني فلان منع المحشي ان الاستدلال بطريق الحدوث غير تام اذ لا يلزم من كونه جائز الوجود وفرض كونه من جملة مطلق العالم عدم صلاحيته لكونه محدثا للعالم الذي ادعينا حدوثه وهذا كاف في مقصوده واما التعرض ببيان انتهائه الى الواجب فغير لازم ههناه لا على المستدل ولا على المورد حتى يكون فيه تسليم المدعى فتأمل وحمل المحدث اه جواب عن سؤال مقدر متعلق بدفع الايراد بتحرير المراد من المحدث في قوله والمحدث للعالم ان بان المراد من المحدث في القول المذكور المحدث بالذات فيكون المراد من المحدث في الدليل كذلك في حاصل الاستدلال الح ان المحدث بالذات اي ما يكون مخرجا من العدم الى الوجود بذاته ولا يحتاج في تأثيره الى الغير اصلا هو الله ولا يحتاج في تأثيره الى الغير هو الله تع اي الذات الواجب الوجود اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلا يصلح ان يكون محدثا بالذات بل يحتاج في تأثيره الى الغير لكونه من جملة العالم المحتاج وهو خلاف المفروض فيندفع المنع المذكور قطعا وحاصل الجواب ان التحرير المذكور مما لا يساعده كلام الشه ههنا لان قوله ضرورة امتناع ترجيح احد طرفي الممكن صريح في ان المقصود ههنا هو انه لا بد من استناد المحدثات الى المحدث مطلقا سواء كان محدثا بالذات او بالواسطة لانه هو الضروري واما انه لا بد من استنادها الى المحدث بالذات مستقلا عن الغير فلا لانه مبني على بطلان التسلسل ولم يؤخذ ذلك في طريقة الحدوث على انه يكون الاستدلال المذكور عائدا الى طريقة الامكان وقد نفاه الشه هذا هو الذي سنح لخاطري الكليل ثم وجدت الفاضل الساكت يقول ان هذا التقرير سمعته من الاستاذين ويرد عليه ان حمل المحدث على المحدث بالذات بالمعنى المذكور يجعل الحكم عليه بقوله هو الله بديهيا اذ يصير المعنى ان الموجود المستغني عن الغير هو الموجود المستغني عن الغير والواجب الوجود فلا يكون من المسائل المطلوبة ولا يحتاج الى الاستدلال انتهى اقول هذا انما يرد على ما فهمه من الكلام بل الظاهر ان المحدث اذا حمل على المحدث بالذات يصير المعنى ان الذي احدث بذاته من غير احتياج الى الواسطة في الاحداث هو الذات الواجب اي هو الذي لا يحتاج في ذاته وفي صفاته الى شيء اصلا ولا شك ان هذا الكلام مفيد يحتاج الى البيان على ان التحقيق ان الطريقة المذكورة وان كانت طريقة الحدوث مغايرة لطريقة الامكان لكنه متحد معه مآلا فمعنى القول على هذا التحرير ان الموجد المستغني عن الغير هو الله تع اي الواجب الوجود الخارج عن جميع الممكنات بعدم احتياجه الى شيء اصلا وعلى هذا كان الحكم المذكور مفيدا والدليل المذكور يكون بموقع من القبول وقد اشار اليه الش بقوله وقريب من هذا دون اصحوص ان يقول وههنا طريق آخر ولما لم يساعده ظاهر كلام الشه حيث ادعى احتياج المحدث تماما سواء كان بالذات او بالغير وثانيا بانه جعل هذا الطريق مغايرا لطريقة الامكان بحسب الظاهر ورده المحشي والا فهذا التحرير حقيق بالقبول ولا سيما يساعده ظاهر كلام المص حيث قال والمحدث للعالم واتى بالاسم الظاهر ولم يأت الظاهر ان يقول او المحدث له فالعالم في كلامه اعم مما ثبت حدوثه ومما لم يثبت والمحدث للكل هو المحدث بالذات لا الغير وخاصة اعادة الشيء معرفة قد يعدل عنها سيما اذا كان للعدول كما اشرنا وبما حققنا اندفع ما يختلج البعض ان التحرير المذكور لا فائدة له في دفع المنع المزبور اذ حاصل الدليل ح انه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح ان يكون محدثا بالذات وهو خلاف المفروض وهذا كما ترى لا يفيد شيئا من اليقين في اثبات المطلوب وجه الاندفاع على ما حققناه ان حاصل الدليل على هذا التحرير ان الموجد بالذات لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح ان يكون محدثا لمطلق العالم لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعلله وعلى هذا يكون لفظ العالم في الدليل في الموضعين بلفظ المعنى بمعنى واحد

واحد

واحد كما ترى ولا حاجة الى حمل المحدث في الدليل على المحدث بالذات كما صدر عنا في تقريرنا الاول ويفيد الدليل المذكور يقينا بالمطلوب قطعا هذا هو كشف المقام وقد غفل عنه الاقوام بقي انه يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون ذلك المحدث من جملة العالم ويكون محدثا لجزء منه ويكون ذلك محدثا لآخر ايضا وهكذا الى بطلان التسلسل غير ماخوذ في هذا لكن هذا اعتراض قوي وارد على طريقة الامكان ايضا ويستطلع على جوابه من المحشي فانتظر ثم اني بعد ما لاحظت هذا المقام على هذا الوجه اطلعت على كلام لبعض الافاضل ههنا حيث قال قوله فلم يصلح محدثا للعالم والا لزم كونه علة لنفسه ولعلله لا يقال يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده فيكون محدثا له مع استناده الى الواجب لانا نقول المراد بحدث العالم ما علم منه وما لم يعلم انتهى فانظر فيه من غير قصور هل ترى فيه من قصور واما ما قاله صاحب بحر الافكار في توجيه قوله وحمل المحدث اه يعني ان حمل المحدث في قوله العالم محدث على المحدث بالذات فيصير محصول الاستدلال انه لو لم يكن صانع العالم واجب الوجود لكان جائز الوجود محتاجا الى الغير فيكون من جملة العالم الذي ثبت حدوثه الذاتي فلم يصلح محدثا لذلك العالم ويندفع المنع المذكور لان الجائز المباين للواجب يجب ان يكون من العالم الحادث بالذات سواء كان حادثا زمانيا او قديما مما لا يساعده كلام الش وان جاز نظرا الى ظاهر عبارته حيث صرح هناك بان المراد بالمحدث المخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد فلا يتم الدليل انتهى فليس بشيء اما اولا فلان الكلام في تحرير المحدث بكسر الدال لا في تحرير المحدث بفتح الدال كما يفهم من تقريره ومثل هذا غير خفي على كل محدث واما ثانيا فلان هذا التوجيه لا يدفع المنع المذكور فلم لا يجوز ان يكون من جملة العالم الذي ثبت حدوث الذاتي ويكون قديما ويصلح ان يكون محدثا للعالم الذي ثبت حدوثه الذاتي ولكان حادثا زمانيا كما لمنا هنا اذ الحدوث الذاتي اعم من الحدوث الزماني كما هو ظاهر من كلامه ايضا واما ثالثا فلان المتكلمين لا يقولون بالحدوث الذاتي فكيف يصح هذا التوجيه من طرفهم سواء يساعده كلام الشه ام لا لانه صحيح لكنه لا يساعده كلام الشه كما زعمه فتدبر فان هذا مقام [مشطوب] والشيء لا يدل على نفسه اه يعني لو كان جائز الوجود وكان من جملة العالم يصلح دليلا على وجود المبدأ لان العالم اسم لما يصلح كل جزء منه دليلا على وجود جملة المبدأ لكنه لا يصلح دليلا على وجود المبدأ والا لزم ان يكون الشيء دليلا على نفسه فلا يكون مبدأ ومدلولا للعالم حين كونه من العالم فلا يكون حين لا يدل على نفسه على تقدير كونه من العالم من العالم اذ العالم اسم لما يدل ولا دلالة هنا فاذا لم يكن مبدأ على ما هو صريح قوله فلا يكون مبدأ ومدلولا بناء على ما يقتضيه الملازمة المفروضة يلزم التناقض لانا فرضناه مبدأ وكذا اذا لم يكن من العالم على ما هو صريح قوله فلا يكون من العالم بناء على ما يقتضيه عدم [مشطوب] يلزم التناقض لانا فرضنا من العالم على ما هو مقتضى الملازمة فعلى هذا قوله فيلزم التناقض تفريع على كلا الوضعين على ما اشرنا اليه ويمكن ان يختص على قوله فلا يكون من العالم يعرف بادنى تأمل [مشطوب] ويحتمل ان يكون فلا يكون قوله فلا يكون من العالم تفريعا على قوله فلا يكون مبدأ في حيث الاثبات يعني لو كان مبدأ لم يكن من العالم اذ العالم هو الدليل لا ما هو المبدأ وانه تناقض لفرض كونه من العالم فعلى هذا فالتفريع انما هو لقوله فلا يكون من العالم فافهم وفي بعض النسخ كلمة او بدل الفاء وعلى هذا فهو تعليل لقوله فلا يكون مبدأ والمعنى اذ لا يكون ح اي حين لم يكن مبدأ من العالم اذ العالم هو الدليل فالظاهر ح ان يتفرع قوله فيلزم التناقض على هذا القول ايضا ويمكن ان يتفرع على قوله فلا يكون مبدأ اذ الدليل ليس بمقصود في البيان ويحتمل ان يكون معنى قوله اذ لا يكون ح اي حين لم يكن مبدأ من العالم لكنه خلاف الظاهر والحاصل ان كونه مبدأ وكونه من العالم المفروض على نفسه من العالم ان ما هو من العالم لا بد ان يدل على المبدأ لكن كلمة او والفاصل والغني وكل منهما يستلزم عدم الآخر فيلزم اجتماع كل منهما مع عدم الآخر نفسه وقد وقع في بعض النسخ بدل كلمة او انه اذا لم يدل على نفسه يلزم ان لا يكون مبدأ له او ان لا يكون من العالم وعلى التقديرين يلزم التناقض لفرض كونه مبدأ او من العالم والظاهر ان هذا الترديد مبني على ان المراد بقوله او لا يكون اولا يكون حين كونه مبدأ من العالم ولا يخفى انهما لا يجتمعان على انا نعتبر الترديد منع خلو بان لا منع من الاجتماع فيه فاندفع ما قال المحشي المحقق انه تصحيف اذ لا معنى للترديد لتحقق لزوم كلا الامرين ولا فائدة في ايراد كلمة او في الثاني وتركه في الاول انتهى الاول طريقة الحدوث اي حاصله انه لو كان جائزا لكان من جملة العالم الذي ثبت حدوثه سابقا فلم يصلح ان يكون محدثا والا لزم كونه علة لنفسه والثاني طريقة الامكان اي حاصله ان مبدأ الممكنات لو كان جائزا لكان من جملة الممكنات فلم يصلح مبدأ وانت خبير بان مدار الدليل

مولانا صلاح الدين الرومي

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

الاول على قوله فلم يصلح الا يكون محدثا للعالم كما ان مدار الدليل الثاني على قوله فلم يصلح ان يكون مبدأ للاثر لانه لو وصف بالحدوث
في الدليل الاول يرد عليه المنع على الملازمة الثانية فيه كما سبق من المحشي فالحق انه لا فرق بين الدليلين الا في التعبير
بالحدوث في الاول وبالامكان في الثاني كما حققناه سابقا وتوهم ان الشارح فرع قوله والمحدث للعالم على طريقة الامكان
دون الحدوث وايضا يتوجه قوله وقريب من هذا ما يقال دون ان يقول وهذا قريب الى ما يقال وان كان تخصيص
الظاهر هو الثاني لان طريقة الامكان قول الحكيم ولا يخفى انه اسبق من المتكلم الحادث فالعبارة المنكشفة لهذا ان يقول
وهذا قريب الى ما يقال اشارة الى الاسبقية ما يقال لكنه لما نسبه المتكلم طريقة الامكان بالتعبير بالحدوث جعله طريقة
اقدم في الاسبقية الاعتبار فتنبه واعتبر وانه لم يتنبه بعض الافاضل كما لم يتنبه الكون المشار اليه قريبا وظن ان العلاوة
مانعة من القرب ولم يتنبه ان العلاوة قيد في الظاهر لا الاعتبار بالمقيد لا بقيد وقال فالاقرب وقريب من ذلك والله
الموفق ، ابطال التسلسل اقامة دليل ينتج بطلانه يعني ان معنى الابطال ذلك سواء ادعى البطلان واقيم الدليل عليه
اولم يدعى البطلان اولا بل قرر بحيث انتج البطلان والامر هنا كذلك لان هذا الدليل كما يثبت به الواجب يبطل به التسلسل
وان لم يدعي ذلك من اول الامر فاذا عرفت هذا فالتمسك في اثبات الواجب باحد ادلة بطلان التسلسل افتقار فيه الى
ابطاله اي الاقامة دليل ينتج بطلانه اذ لا معنى للابطال الا هذا وهو اي هذا الاقامة متحقق هاهنا فمعنى كلامه قوله
وقد يتوهم ان هذا انه قد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع واثبات الواجب من غير افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلانه
وليس كذلك بل هذا من جملة ادلة اقامتها ينتج بطلانه فالافتقار في اثبات الواجب الى هذا الدليل افتقار الى اقامة دليل
ينتج بطلانه لان هذا الدليل ينتج بطلانه فاقامته اقامة دليل ينتج البطلان فالافتقار في هذا المطلب الى اقامته افتقار
الى اقامة دليل ينتج بطلانه فكيف يتوهم ان هذا يكون دليلا من غير افتقار الى ابطاله فعلم هذا لا يرد عليه ما قيل ان الافتقار
غير الاستلزام وما ذكره الشارح فقوله بل هو هو اشارة الى احد ادلة ابطاله التسلسل انما يفيد ان هذا الدليل ينتج بطلانه ويستلزمه
لا الاحتياج في اثبات الواجب بهذا الدليل الى ابطاله مع ان مدعاه هذا لان هذا الدليل اذا كان اشارة الى احد ادلة اقامتها
ينتج بطلانه فالافتقار في اثبات الواجب اليه افتقار الى اصل ابطاله فحاصل الدفع ان الافتقار هاهنا لا ينافي الاستلزام
فكما ان الدليل المذكور يستلزم بطلانه كذلك اقامته هاهنا افتقار يستلزم الافتقار الى ابطاله كما عرفت هذا نهاية تحرير
كلام المحشي على مذاق الشارح واقول قال الدواني في رسالة اثبات الواجب اعلم ان البراهين المؤدية الى هذا المطلب منحصر في
مسلكين احدهما يتوقف على ابطال الدور والتسلسل والاخر ليس كذلك بل يدل على اثبات الواجب اولا ثم ينتقل منه الى
ابطال الدور والتسلسل انتهى وقد صرح بان هذا الدليل من القسم الثاني ثم ان الظاهر ان الابطال في كلامه بمعنى اقامة
الدليل على بطلانه لا بمعنى اقامة دليل ينتج بطلانه كما ذكره المحشي هاهنا اذ لا معنى له في كلام الدواني هذا وقال الشارح
الخفري في توضيح كلام الدواني فمن زعم ان جميع براهين هذا المطلب يتوقف على ابطال الدور والتسلسل فلم يفرق بين اللزوم
من الدليل وبين ابتناء الدليل عليه مع انه بين انتهى وقد اعترض عليه المولى ميرزاجان الشيرازي هناك مع اعتقاده ورده فظاهر الفساد
اذا تقرر هذا فان كان مراد الشارح من ان هذا الدليل مفتقر الى ابطال التسلسل ان ابطاله من مقدمات هذا الدليل فظاهر الفساد
اذ هذا الدليل يثبت الواجب اولا ثم ينتقل منه الى ابطاله كما اشار اليه وان اراد ان ابطاله لم يكن من مقدمات لكن بهذا
الدليل كما يثبت الواجب ثم يبطل به التسلسل ايضا على ما يقتضيه قوله فيكون واجبا وصح ينقطع السلسلة حيث جعلها
في قرن واحد وذلك وجه المحشي قوله من غير افتقار الى ابطاله حاصله من غير افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلانه
كما عرفت فذلك لا يخلو عن وجه لكن مراد من قال ان هذا الدليل غير مفتقر الى ابطال التسلسل ان ابطاله ليس من مقدمات هذا
الدليل كما سبق نقل كلامهم ثم ان الظاهر ان الابطال بمعنى اقامة الدليل على بطلانه لا بمعنى كما هو المستفاد من كلامهم
لا ما ذكره المحشي في تحرير مراد الشارح والفرق بين المعنيين ظاهر والتحقيق في هذا المقام انهم لما قسموا البراهين المؤدية الى هذا
المطلب الى قسمين قسم يتوقف على ابطال الدور والتسلسل وقسم لا يتوقف على ابطالهما بل يوصل الى ثبوت الواجب اولا ثم ينتقل منه الى
ابطال الدور والتسلسل فهم من كلامهم هذا ثبوت الواجب اولا مع ذهاب التسلسل وهم ذلك عليهم بان البراهين كلها على نسق واحد وان كلها مفتقر الى ابطال التسلسل بمعنى اقامة دليل ينتج بطلانه

سواء اقيم

سواء اقيم على بطلانه وجعل ابطاله من مقدماته كما في بعض المسالك اولم يقم على بطلانه بل اقيم على اثبات الواجب اولا و
انتج بطلانه ايضا كما في البعض الاخر من المسالك التي منها هذا الدليل فلا فرق بين جميع المسالك في انه مفتقر الى ابطال
التسلسل بالمعنى الذي اشار اليه المحشي ويستفاد من هذا التحقيق ان الابطال ان كان بمعنى اقامة الدليل على بطلانه
فالحق معهم وان كان بمعنى اقامة دليل ينتج بطلانه فالحق مع الشارح فالنزاع بينه وبينهم لفظي متعلق بمعنى الابطال
ويمكن ان يقال ان هذا وان كان نزاعا لفظيا لكنه نشأ من نزاع معنوي وهو ان هذا الدليل هل يقام اولا على
اثبات الواجب ثم ينتقل منه الى ابطال التسلسل كما هو المستفاد من تقريرهم او يقام على اثبات الواجب بحيث ينتج
بطلان التسلسل ايضا من غير احتياج الى ابطال التسلسل بعده كما هو صريح كلام الشارح والحق مع الشارح لان هذا الدليل
كما يفيد ثبوت الواجب الذي هو مقطع السلسلة يفيد بطلان التسلسل ايضا فالدليل المذكور وان لم يكن مفتقرا الى
ابطال التسلسل بمعنى اقامة الدليل على بطلانه لكنه مفتقر الى ابطاله بمعنى اقامة دليل ينتج بطلانه فالافتقار الى ابطاله
بالمعنى المذكور عين استلزامه بطلانه وان لم يكن الابطال بمعنى اقامة الدليل على بطلانه عين الاستلزام بل يغايره
من حيث ان الموجود هاهنا هو الثاني دون الاول وبهذا ظهر ان الايراد المذكور على ما حققه المحشي على ما شيدناه في
غاية الضعف وان زعم الفاضل السالكوتي قوته هذا هو التحقيق في هذا المقام الذي زلت فيه اقدام الافهام ، وفي قوله
ابطال التسلسل اي في اختيار لفظ الابطال في قوله بل هو اشارة الى احد ادلة ابطال التسلسل دون لفظ البطلان اشارة
الى ما قررنا من ان معنى الابطال اقامة دليل ينتج البطلان سواء اقيم على بطلانه اولا اذ لو كان معناه اقامة الدليل على
بطلانه لكان معناه بل هو اشارة الى احد ادلة اقيمت على بطلانه ولا يخفى انه خلاف الواقع لان هذا الدليل لم يقم على
بطلان التسلسل وان انتجه بل على اثبات الواجب بخلاف ما اذا كان معناه اقامة دليل ينتج بطلانه اذ يكون المعنى
بل هو اشارة الى احد ادلة اقامتها ينتج البطلان ولا يخفى صحته فان اقامة هذا الدليل وان كان لاثبات الواجب
لكنه ينتج بطلان التسلسل لا يقال انما يكون معنى اقامة الدليل على بطلانه في لفظ الابطال خلاف الواقع لو كان عبارة
الشارح بل هو من احد ادلة ابطال التسلسل كما عرفت وليس كذلك بل ادعى الاشارة في ذلك حيث قال بل هو اشارة
ومن المعلوم ان كون هذا الدليل مقاما على اثبات الواجب لا ينافي كونه اشارة الى احد ادلة اقيمت على بطلانه وانما
ينافيه كونه نفس دليل الجميع اقيم على بطلانه لانا نقول لا معنى لكون هذا الدليل اشارة الى احد ادلة اقيمت على
بطلان التسلسل لا بد مع كونه خلاف الواقع اذ ليس هاهنا دليل اخر اقيم على بطلانه ويكون هذا الدليل اشارة اليه
لا يكون مستلزما هذا الدليل مستلزما لبطلانه اذ لا يلزم من كون الدليل المشار اليه مستلزما لبطلان التسلسل كون الدليل المشير
مستلزما لما يستلزمه وهذا ظاهر فليس معنى الاشارة هاهنا انه ليس صريحا في ابطال التسلسل بل هو اشارة الى دليل
اخر غير نفسه يستلزم بطلانه لانه فاسد كما عرفت بل الحق انه واحد من ادلة بطلانه الا انه لما لم يكن صريحا في ذلك
حيث لم يقم عليه بل على اثبات الواجب اورد لفظ الاشارة فيه واذا عرفت هذا فلا فائدة في لفظ الاشارة وحمل
الابطال في كلامه على اقامة الدليل على بطلانه بل يكون المعنى على خلاف الواقع لو حمل الابطال هاهنا على هذا المعنى
كما لا يخفى على المتأمل الصادق لكن لا يخفى عليك ان اضافة الادلة الى الابطال سواء كان بمعنى الاقامة دليل ينتج بطلانه
او بمعنى اقامة الدليل على بطلانه لا تخلو عن حزازة في المعنى مع ما فيه من شائبة التكرار ولا سيما في لفظ الابطال مسامحة
ولهذا غير في بعض النسخ الى البطلان لا يقال يلزم ح ان يكون هذا الدليل مقاما على بطلان التسلسل مع انه خلاف الواقع
لانا نقول المتبادر من اضافة الادلة الى البطلان وان كان ما ذكرته لكن الظاهر ان يحمل الاضافة على الاضافة لادنى
ملابسة والمعنى من احد الادلة المنتجة للبطلان والداعي الى ذلك قوله من غير افتقار الى ابطاله فيكون شاهدا على
وهذه النسخة الثانية اشارة الى فوق الايراد المذكور كما زعمه الفاضل السالكوتي وانا حملنا الاضافة في هذه النسخة على
الاضافة لادنى ملابسة لانه لو حمل على ما هو المتبادر لزم ان يكون هذا الدليل مقاما على بطلانه ويكون ابطاله وبطلانه من مقدمات
هذا الدليل وكل ذلك خلاف الواقع كما هو هذا بيّن وهو ان معنى الابطال اقامة الدليل على بطلانه كما هو المتبادر

This file was downloaded from QuranicThought.com

الشايع من صيغ الافعال في نظائره لما ذكره الشارح والفرق بين الآن يقال يعتمد على مثال الشارح في امثاله على انه قد تحقق
ان النزاع بين الشارح وبينهم معنوي في ان هذا الدليل هل يثبت به الواجب وينقطع به السلسلة معا كما قال به الشارح او يثبت به الواجب
اولا ثم بضم مقدمات اخرى ينقطع السلسلة كما قالوا به وهذا السر هو الذي حمل الشارح على حمل الابطال ههنا على معنى اقامة دليل
ينتج بطلانه كما حققه الخيالي وان غفل عنه المحشي المدقق يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة لان ما خرج عن سلسلة
الممكنات من الموجود الخارجي لا يكون الا واجبا اذ لا موجود سوى الواجب والممكن فما ليس بممكن يكون واجبا قطعا فاذا
فاذا ثبت ان الممكنات لا يجوز ان يكون علتها نفسها ولا بعضها بل يجب ان يكون خارجا عنها ثبت الواجب
واما الانقطاع اي انقطاع السلسلة وانتهائها فيحتاج الى ضم مقدمات اخر لمقدمات اثبات الواجب وهي ان يقال ان
ذلك الخارج عن السلسلة لا بد وان يكون علة لبعض منها ضرورة كون تلك السلسلة ممكنة محتاجة الى علة وذلك الخارج
ليس علة لكل من تلك السلسلة والا يلزم توارد العلتين فيما عدا المعلول الاول لتلك العلة وهو مح فتلك العلة
علة البعض منها لا الكل منها فظهر ان المراد من كون ذلك الخارج علة للبعض كونه علة تامة والا فلا مانع من كونه
علة لكل من تلك السلسلة اذ لا يلزم التوارد المحال فبهذا اندفع ما قيل من انه لم لا يجوز ان يكون علة لكل واحد منها الواجب
مع ما فوقه فلا يكون طرفا للسلسلة بل مأخوذا مع بعض السلسلة في علة كل منها فلا يلزم الانقطاع ههنا انتهى لانه
اذا كان علة تامة فلا يجوز ان يكون علة لكل واحد من تلك السلسلة ضرورة ان لكل واحد من تلك السلسلة ما عدا ذلك
الخارج علة فاذا كان علة لكل واحد منها لزم التوارد فلا بد ان يكون علة للبعض منها وذلك البعض المستند الى الواجب طرف
ونهاية للسلسلة فينقطع التسلسل والا اي ولو لم يكن ذلك البعض المعلول طرفا للسلسلة بل كان في اثنائها بان يكون
~~علة طرف السلسلة على الواجب هو المفروض طرفا لها وذلك البعض المعلول في اثنائها يلزم ان يكون~~
فلا يخلو اما ان يكون فوق الواجب ممكن اولا وعلى الاول يلزم ان يكون الواجب معلولا لذلك الممكن الذي فوقه ودخول
ما فرض خارجا وعلى الثاني ~~يلزم دخول ما فرض خارجا فقط اذ ليس الواجب علة تامة واما القول بانه على الاحتمال الاول لغى~~
بانه اذا كان فوق الواجب ممكن لا يخلو ان يكون الممكن الذي هو فوقه علة للواجب او علة لذلك البعض وعلى الاول يلزم ان يكون
الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا وعلى الثاني توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد والكل باطل فتعين ان يكون ذلك
البعض نهاية السلسلة فيما هذا فقع تقرير المحشي نقصان فليس بشيء لانك قد عرفت منا آنفا ان المراد بالعلة ههنا
العلة التامة واذا كان الواجب في اثناء السلسلة فالممكن الذي هو فوقه لا يكون علة تامة لذلك البعض بل العلة التامة
له هو الواجب مع سائر العلل التي فوق الواجب وذلك البعض الممكن علة ناقصة له لكنه ~~علة تامة~~ للواجب او ذلك
الممكن مع سائر العلل التي فوقه علة تامة للواجب فالواجب فليس في تقرير المحشي نقصان لما توهم بل الوجه في توجيه
ما اشرنا اليه آنفا وكم من عائب قولا صحيحا ثم اعترض على هذا التقرير بان ذلك الخارج يجوز ان يكون علة للمجموع لا للاحاد
فيكون مرتبطا بالجملة الغير المتناهية غير واقع في نظمها فلا ينقطع به السلسلة واجيب عنه اما اولا فلانه قد تبين ان
ان كل واحد من احاد تلك السلسلة ممتنع الحصول بدون ذلك الخارج فلا اقل من ان يكون موجبا الواحد منها ابتداء
فيكون واقعا في نظام السلسلة لما قيل وفيه بحث وان كان سندفعه بما حققناه آنفا واما ثانيا فلانه يجب كون ذلك الخارج
علة لبعض الاحاد والا يتحقق لكل من الاحاد موجب الواقع في السلسلة فيحصل المجموع بدونه وان كان علة لبعض تلك
الاحاد لزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد لان ذلك البعض له علة موجبة في السلسلة فرضنا فثبت انه لكون
العلة الموجبة لها جعلتها مع ان كونها نفسها او جزءها مح فبطل التسلسل وهو مح ولا يخفى ان هذا مدفوع بما قررنا الى
الدليل المذكور به وقد قيل ايضا بان هذا طريق اخر موصل الى ابطال السلسلة الغير المتناهية لافتقارها الى العلة وامتناع كون
شيء ما علة ولا دلالة فيه بمجرده على لزوم الانقطاع عند الواجب الا بان بضم اليه ذلك انه اذا ثبت امتناع السلسلة
الغير المتناهية يلزم ان يكون السلسلة منتهيا ولا يتصور الانتهاء الا الى غير الواجب فيلزم الخ هذا وبعد في الزوايا خبايا
فظهر المتفطن مما ذكرنا ان ابطال التسلسل مفتقر الى اثبات الواجب لكونه دليله مقدمة من مقدمات انتهاء ابطال التسلسل

على ما عرفت

حتى قال بعض الفضلاء ان ابطال التسلس ... الدليل على بطلانه ... والفرق بينهما منه

القائل بعض الفضلاء

القائل هو الفاضل السابق

هذا الاعتراض مع جوابه ماخوذ من رسالة اثبات الواجب للدواني ... الاشارات منه

على ما عرفت فيكون دليل ابطال التسلسل مفتقرا الى اثبات الواجب لا كما زعم الشارح من ان دليل اثبات الواجب مفتقر الى
ابطال التسلسل واقول قد عرفت ان مراد الشارح ان الواجب كما يثبت بهذا الدليل يثبت به انقطاع السلسلة وليس الامر كما
يفهم من كلامهم من انه الواجب يثبت من غير انقطاع السلسلة واما المقدمات التي ذكروها فلعل الشارح لا يقول بها او
او يقول انها من قبيل التنبيهات على انقطاع السلسلة وان معنى افتقار الدليل الى ابطال التسلسل ليس بمعنى افتقاره الى اقامة دليل
على بطلانه كما هو عندهم بل بمعنى الافتقار الى اقامة دليل ينتج بطلانه فظهر ان امر الافتقار كما فهمه الشارح وبما
حققناه اندفع ما قاله المحشي المدقق ههنا من انه ان كان مراد الشارح بقوله وليس كذلك ان الدليل بهذا الدليل الدلالة على
وجود الواجب مع ذهاب السلسلة الى ما لا يتناهى او مع امكانه فلا يرد عليه ما ذكره المحشي وان كان مراده ان ابطال التسلسل من
مقدمات هذا الدليل فالحق ما ذكره المحشي انتهى بل الحق انه اراد الاول لكن لا مطلقا بل مع امور حققناها فتدبر وبالله التوفيق
قال الشارح المحقق لو ترتب سلسلة الممكنات لا الى نهاية احتاجت الى علة اي احتاجت الاحاد الغير المتناهية باجمعها بحيث لا
لا يشذ عنها شيء من الاحاد فان مجموع الاحاد بهذا المعنى موجود بوجود جميع اجزائه وممكن لكونه مركبا من الاحاد الممكنة
ومغاير لكل من تلك الاحاد اذ الكل غير الجزء وكل ممكن موجود فله علة فلا بد للاحاد من علة فعلتها اما نفس المجموع او
او بعضها او خارج عنها والاولان محالان لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعلله فلا بد ان يكون خارجا عنها فيكون
واجبا وينقطع السلسلة عنده اورد عليه ان سلسلة الممكنات ليس لها وجود سوى وجودات اجزائها وعلة كل جزء منها
داخلة في السلسلة فلا نسلم افتقار الكل الى العلة اذ ليس لها وجود اخر الا الاجتماع وهو من لوازم وجود السلسلة على الترتيب
ولو سلم افتقاره الى العلة هي نفسه لكن بطريق التوزيع بان يكون كل جزء متعللا بما قبله وليس فيه تقدم الشيء على نفسه
حتى يكون محالا واجيب بانه ليس الغرض ههنا بيان احتياج المجموع الى علة غير علل الاحاد بل ابطال كون كل واحد من تلك
الاحاد متعللا بما قبله من غير انتهاء الى ما ليس كذلك ثم نقول فرق بين تعليل كل واحد من السلسلة باخر منها وبين تعليل
المجموع المفروض المحتاج الى العلة لامكانه بالمجموع وهما متغايران والثاني بديهي البطلان وبه يثبت بطلان الاول اللف
ههنا فان ثبوت الاول يستلزم ثبوت الثاني على ما اشرنا اليه في تقرير الدليل وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم
وفي هذا الدليل ابحاث اخر لا يتحملها المقام واعلم ان كلامه ابرز ما تركه الشارح ههنا لان التسلسل لازم للدور وبطلان
اللازم دليل بطلان الملزوم وان لم يتم ذلك الاستلزام كما اشار اليه السيد السند في حاشية المطالع فراجع وان رجع نقد
توضيح كما هو حقه فراجع وان حقق ذلك الاستلزام ودفع ما اورده الشريف عليه المولى ميرزاجان الشيرازي فراجع الى
تعليقاته عليها وقد قيل ذلك لان اللازم تنبيه في الامور الاعتبارية وليس ذلك بباطل والكلام في الباطل واما ثانيا
واما لانهما يذكران معا فذكر احدهما مشعر بذكر الاخر وبالجملة فان ترك ذكر الدور لهذين الوجهين بل الوجوه والمحشي
ذكره حفظا لفهم القاصرين فليس هذا تفصيلا ما اجمله الشارح كما زعمه بعض الافاضل وهما باطلان لانه يستلزم
كون الشيء علة لنفسه في صورة كون المجموع علة للمجموع ولنفسه ولعلله في صورة كون واحد منهما علة للمجموع لا
لانه اذا كان واحد منهما علة المجموع كان ذلك الواحد علة لنفسه لكونه جزءا من المجموع وقد فرضناه علة له ولعلته
لان الامر الثاني علة له لكون كل منهما متوقفا على الاخر واذا كان علة للمجموع يكون علة للامر الذي هو علته وهذا ظاهر
وان زعم السائل كونه ان لزوم كون الشيء علة لنفسه ولعلله موجود في صورة كون المجموع علة للمجموع بناء على انه اذا كان
المجموع علة للمجموع يكون علة لكل من الجزئين الذين هما علة عند المجموع فيكون علة لنفسه ولعلته كما قرر وهذا كما ترى
لا يخرج عن خبط لانا نقول كل من الجزئين علة للمجموع غير ملحوظ في صورة كون المجموع علة للمجموع حتى يلزم كونه علة لعلته
الا ان يقال اذا كان كل من الجزئين علة للاخر كان الواحد منهما علة للاخر والاخر علة له يكون ذلك الواحد علة
لنفسه فيكون علة للمجموع وكذا الامر الثاني الا ان هذا مع بعده لا يجري في الشيئين والحق ان استحالة كون المجموع
علة للمجموع بديهي لا يحتاج الى البيان فقولهم في صورة الشيئين لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعلله انما هو بالنظر
الى كون علة السلسلة باسرها بعضا منها ويؤيده عطف قولهم ولعلله عليه وهو المستفاد ايضا من تقريرهم في هذا
المقام فكذا حال الدور فينقطع التوقف لتقدم ذلك الخارج على كل واحد منها فلا دور الظاهر ان معنا
انه يلزم خلاف المفروض من عدم الدور لانا فرضنا الدور فعدم الدور لكونه خلاف المفروض باطل فكذا الملزوم اي الدور

قال ... ما يحوج الى ... وان ... ذلك الاستلزام ... عصام

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني

معا باطل وهو المط ويحتمل ان يكون معناه فيثبت عدم الدور وهو المط لكنه خلاف الظاهر جدا وكذا في قولهم في
في صورة التسلسل فيكون واجبا وفي قوله فيكون واجبا وينقطع السلسلة فليحافظ ذلك البرهان الى
السابق الذي اشار اليه الشارح يبطل التسلسل في جانب العلل على ما هو صريح كلام الشارح حيث قال فيترتب فقط كما يجرى
اشار اليه الشارح لكنه لا يبطل الا في الامور المجتمعة لان العلل الغير التامة لا تكون الا مجتمعة وهذا البرهان اعني برهان التطبيق
يعم جانبي العلل والمعلولات مطلقا اعني المجتمعة والمتعاقبة بان يقال اذا تسلسلت العلل منتهيا عن الى الغير النهاية اعتبرنا
جملة من معلول معين الى الغير النهاية واعتبرنا جملة اخرى من معلول متقدم على ذلك المعلول الذي هو اول الجملة الاولى بعدد
متناه واذا تسلسلت المعلولات متنازلة الى الغير النهاية اعتبرنا جملة من علة معينة الى الغير النهاية واعتبرنا جملة اخرى من
علة بعد تلك العلة التي هي اول الجملة الاولى بعدد متناه هذا هو الظاهر من سوق كلام الشارح وههنا احتمالان اخر يع
فعليك باعتبارها المجتمعة او المتعاقبة يعني ان هذا البرهان يعم ابطال التسلسل في كلا جانبي العلل والمعلولات
المجتمعة في الوجود اما مرتبة طبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات او وضعا كما في الابعاد او غير مرتبة طبعا لكنها مجتمعة
في الوجود كالنفوس الناطقة المفارقة عن الابدان او المتعاقبة كالحركات الفلكية وبهذا ظهر ان كلا منهما من قبيل العلل
والمعلولات على ما هو صريح كلام المحشي لكن الترتيب الطبعي انما يوجد في سلسلة العلل التامة ولذا قيدناها بالتامة
فافهم واليه ذهب المتكلمون والفلاسفة اشترطوا في جريانه الاجتماع والترتيب فلا يجري عندهم فيما ليس فيه ترتيب
كالمتعاقب ~~والمجتمع~~ كالنفوس لكن يستفاد من كلام المحشي في هذا المقام ان الترتيب يوجد في النفوس الموجودة ايضا
بحسب اضافتها الى الازمنة الحادثة فيها بل يوجد في الامور المتعاقبة على ما يستفاد مما ذكره في النفوس فكانه ادعى
شرطية الترتيب في جريان التطبيق فانظر ما فيه وبه اي ببرهان التطبيق يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة الى
المفارق كما ذهب اليه ارسطو واتباعه حيث ذهبوا الى قدم النفس الناطقة بالنوع وحدوث افرادها المتعاقبة
ازلا وابدا بحدوث الابدان التي هي شروط فيضانها من المبدا القديم وقالوا المفارقة عن الابدان غير متناهية بل
الابدان التي هي شروط الفيضان غير متناهية لاستنادها الى اقتضاء الادوار الفلكية التي لا تتناهى ولا استحالة
في عدم تناهيها اما الابدان فلانها متعاقبة على حسب تعاقب الحركات واما النفوس فلانها اذا كانت باقية بعد المفارقة
فيلزم اجتماع الامور الغير المتناهية في الوجود لكن لما لم يكن بينها ترتيب طبعي ولا وضعي لم يجر البرهان المذكور فيها
وانما قيد بالمفارقة لان المتعلقة بالابدان متناهية عندهم كما عند المتكلمين لتناهي الابعاد باتفاق الاراء الا عند
شرذمة لا يعبأ بها لانها مترتبة بحسب اه دليل لقوله وبه يبطل اه يعني انها وان لم تكن بحسب ذاتها مترتبة لكنها
مترتبة بحسب اضافتها الى الازمنة التي حدثت فيها لترتيب تلك الازمنة في نقول لو كانت النفوس الناطقة غير متناهية
فلنفرض جملة مبتداة مما حدثت في اليوم متسلسلة الى غير النهاية واخرى مبتداة مما حدثت في الامس كذلك ثم نطبق
بينهما على حسب الازمنة فيلزم اما تساوي الزائد مع الناقص واما الانقطاع هذا واقول فيه بحث اما اولا فلان هذا
الاستدلال ان كان على طريق الالزام للحكماء بان يقال على تقدير اشتراط الترتيب في جريانه يبطل عدم التناهي فيها
بهذا الطريق فلا يتم هذا عليهم لانهم شرطوا الاجتماع في الوجود ايضا والازمنة متعاقبة لا موجودة فضلا عن الاجتماع
وان لم يكن على طريق الالزام لهم بل على ما ذهب اليه المتكلمون ففيه تامل ايضا لانهم لم يشترطوا الترتيب فلعله اشتغال
بما لا يرتضيه اصحابه واما ثانيا فلان اجراء البرهان المذكور في الامور المتعاقبة على ما هو عند المتكلمين يغني عن اجرائه
في النفوس لان الايام اذا كانت متناهية متعاقبة يكون الابدان الحادثة فيها والنفوس المفارقة عن تلك الابدان ايضا
متناهية بالضرورة فما الحاجة الى الاشتغال باجراء البرهان المذكور في عدم تناهي النفوس بسببها بل هذا التقرير والحق
ان اجراء البرهان في عدم تناهي النفوس يتفرع على جريانه في الامور المتعاقبة ان تم والا فلا ولعل هذا هو مراد بعض
الافاضل وان رده بقوله وما ذكره بعض الافاضل جوابا اه فتدبر هذا فقد غفل عنه الناظرون
وما ذكره بعض الافاضل في عدم جريانه في النفوس الناطقة بان هذا انما يتم اذا كانت النفوس الحادثة في الازمنة
المتعاقبة متساوية في العدد فيحصل التطبيق بحسب تطبيق الازمنة المرتبة لكن التساوي في العدد في النفوس الحادثة فيهما
ممنوع اذ قد يحدث جملة من النفوس في زمان وجملة اخرى اقل من الاولى او اكثر منها في زمان اخر بحسب تفاوت الابدان الحادثة في العدد
وقد يحدث احد آحاد متباعدة في ازمنة مرتبة لتحقق احاد الابدان فيها فح لا يحصل الانطباق في افراد النفوس بمجرد ترتيب اجزاء
الزمان

الزمان فجوابه ان هذا انما يدل على امتناع تطبيق فرد بفرد وهو غير لازم في التطبيق بل يكفي فيه تطبيق المتناهي بالمتناهي
اقل او اكثر فيكفي في انطباق النفوس انطباق اجزائها المرتبة بحسب ترتيب الازمنة وان كانت الاجزاء متفاوتة بحسب
الافراد وكثرتها لان كل جملة يوجد منها في زمان واحد متناهية قطعا لتناهي الابدان التي هي شروط فيضانها من المبدا
القديم عند القائل بعدم تناهيها ~~لتناهي الابدان التي يتعلق بها~~ فمع انطباق اجزاء الزمان يحصل انطباق المتناهي
من النفوس بالمتناهي وهو كاف في جريان البرهان هذا وفيه بحث ~~ايضا~~ اما اولا فلان الظاهر من مراد بعض الافاضل
ان النفوس من حيث ذواتها غير مرتبة ومن حيث انها مضافة الى الازمنة حدوثها غير مجتمعة في الوجود لامتناع اجتماع
تلك الازمنة وقد فرضناها مجتمعة فكيف يجري التطبيق فيها كما صرح به ذلك الفاضل ثانيا والمجيب لم يتعرض لجوابه وهذا الوجه وارد على ما قررنا اولا وعلى جوابه هذا الآن يقال تلك النفوس مرتبة في الحدوث
فيجري البرهان فيها ولا يضر مقارنة جملة اخرى لاحاد تلك السلسلة ولا يخفى ما فيه ايضا والكلام القاطع في بيان
تناهيها هو ان يقال الامور الغير المتناهية مطلقا تستلزم الامور الغير المتناهية المترتبة وبيانه ان تلك الاحاد
ان كانت مترتبة فذاك وان لم تكن مرتبة فلا شك ان المجموع يتوقف على المجموع الساقط منه واحد وذلك ايضا
يتوقف على المجموع الساقط منه واحد اخر وهكذا فكل واحد من تلك المجموعات يتوقف على المجموع السابق وهذا الى غير النهاية
فالامور الغير المتناهية مطلقا تستلزم الامور الغير المتناهية المرتبة فيجري التطبيق بين المجموعات اذ هي امور مرتبة
موجودة في الخارج على فرض الامور الغير المتناهية لا يقال اللازم من هذا التطبيق انما هو تناهي المجموعات لا تناهي الاحاد
الاحاد المرتبة ولا يلزم منه تناهي احاد المجموع الاول كيف وكل من المجموعات تلك المجموعات مشتمل على احاد غير متناهية
لانا نقول وتلك المجموعات لما فرض تناهي المجموعات ينتهي بعد اسقاط الاحاد المتناهية التي هي عدد المجموعات المتناهية الى
المجموع لا يكون مجموعا اقل منه وذلك هو الاثنان فكل من المجموعات المتناهية لا يزيد عليه الا بقدر متناه فالمجموع فيكون
المجموع الاول وهو مجموع المجموعات المتناهية متناهيا قطعا كذا اشار اليه المحقق الدواني في رسالة اثبات الواجب
فتلخص منه ومما ذكره المحشي في هذا المقام ان الاولى في اجراء التطبيق عدم الترتيب وان نزلنا وذلك القيد في ظاهر
كلام المتكلمين لكن فيما ذكره الدواني ايضا ابحاث لا يتحملها المقام قال الشارح العلامة كان الناقص كالزائد
قال بعض الافاضل ان اريد به التساوي في الحدين فلا حد فيهما في جانب اللا تناهي وان اريد به وجود جزء من احدهما
بازاء كل جزء من الاخرى فاستحالته ممنوعة لجواز ان يكون ذلك من جهة عدم التناهي لان التساوي في المقدار وانما يلزم
ذلك لو ثبت اللا تناهي في الطرفين واقول لا شك ان واحدا من السلسلتين المفروضتين جزء من الاخرى على التقدير
المذكور فالتساوي وهو كون السلسلتين متسق النظام فالتساوي فيهما باي معنى اخذ فح وقد اتفق العقلاء على استحالته
زيادة غير المتناهي على غير المتناهي اذا كانا متسق النظام وليت شعري ما ذا اراده اي في الجملة سواء كانت
مجتمعة مرتبة كالعلل التامة والمعلولات او غير مرتبة كالنفوس وقد عرفت ما فيه او متعاقبة كالحركات الفلكية هذا
عند المتكلمين وقالت الفلاسفة انما يمتنع التسلسل في امور لها وجود بالفعل وترتيب اما وضعا واما طبعا فبرهان
التطبيق لا يجري عندهم الا في الامور المجتمعة في الوجود المرتبة واستدلوا عليه بانه اذا كانت الاحاد موجودة معا
بالفعل وكان بينها ترتيب ايضا فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء
الثاني قطعا وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة واذا لم تكن موجودة في الخارج لم يتم لان وقوع احاد احديهما بازاء
الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا لاستحالة
وجودها مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع بعضها بازاء بعض الا اذا كانت موجودة
مفصلة معا اما في الخارج او في الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الاحاد موجودة معا ولم يكن بينها ترتيب
اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا لجواز ان يقع احاد
كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاولى واعتبره بازاء واحد من الاخرى
لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية مفصلة لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
Prince Ghazi Trust for Quranic Thought

ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل وا[ن] ستوضحوا ذلك بتوهم التطبيق بين الجملتين الممتدتين
على الاستواء وبين اعداد الحصى فانه اذا طبق طرف احد الجملتين على طرف الاخر فان ذلك كاف في وقوع كل جزء من
احدهما بازاء الثاني وليس الحال في اعداد الحصى كذلك بل لا بد في التطبيق من اعتبار تفاصيلها قالوا فقد ظهر
انه لا بد من هذين القيدين في تتميم البرهان التطبيقي كذا في شرح المواقف وقد اعترض عليه المتكلمون بانه لا يخلو
اما ان يتوقف التطبيق على ملاحظة الآحاد او يكفي فيه ملاحظتها اجمالا مجملا وعلى الاول لا يمكن التطبيق في المرتبة
ايضا لان العقل لا يقدر على ملاحظة الامور الغير المتناهية مفصلة مجتمعة اولا وعلى ان التطبيق بهذا المعنى يعم
الموجود والمعدوم فلا وجه لتخصيصه بالموجودة وعلى الثاني يجري في غير المرتبة ايضا فانا نعلم اجمالا ان كل ما
ان يكون في الجملة الزائدة ما لا يكون بازائه شيء من الناقصة اولا وعلى الاول يلزم الانقطاع وعلى الثاني يلزم
التساوي وقال المحقق الدواني وجه التفصي عنه انه يمكن في غير المرتبة ان يختار الاول ويمنع لزوم الانقطاع لان
الزيادة ربما تكون في الاوساط واما في المرتبة اذا طبق الطرف على الطرف فلا زيادة في جانب التناهي للانطباق ولا
في الاوساط للتساوق لا تساوق الآحاد فلو لم يكن في الجانب الاخر لزم التساوي قطعا وتوضيحه ان الجملتين لا
شك في زيادة احديهما على الاخرى فبالتطبيق ينتقل تلك الزيادة الى الجهة الاخرى فيلزم الانقطاع واما لم يكن
للغير المرتبة اتساق نظام لم يمكن التطبيق بحيث يظهر انتقال تلك الزيادة الى الجهة الاخرى هذا فقد ظهر ان
المحققين من المتكلمين اشترطوا الترتيب كما هو ظاهر مما ذكره المحشي آنفا واشترطوا الوجود ايضا ولو منعا فيما
في الايراد بالاعداد ومعلومات الله ومقدوراته ليس بتوجيه لكون الاول من الامور الوهمية والثاني والثالث
من الامور الغير المرتبة فليفهم وقد عرفت انه باشتراط الترتيب يبطل الامور الغير المتناهية مطلقا وتخصيص هذا المقام
الا في اشتراط الترتيب ما عرفت مفصلا واشتراط اصل الوجود كاف لان البرهان انما يدل على ان السلسلة
الغير المتناهية يستحيل وجودها والسلسلة المعدومة الآحاد باسرها غير موجودة واما اشتراط الاجتماع في الوجود
فقد يقال ان السلسلة الغير المتناهية من الامور الغير المجتمعة في الوجود غير موجودة اصلا لعدم اجتماع اجزائها
في الوجود والبرهان انما يدل على عدم وجودها فلا منافاة بينها وبين مقتضى البرهان فيشترط الاجتماع حتى
يجري البرهان فيها وقد قيل […] انها قد ضبطها وجود خارجي فلا حاجة الى اشتراط الاجتماع كما فيجري
التطبيق فيها باعتبار انها قد ضبطها وجود خارجي لكن نتردد في انه هل يكفي في الاجتماع وجريان التطبيق
ضبط الوجود الخارجي اياه والحق كفاية ضبط الوجود الخارجي في جريان التطبيق ولذا قال الامام الرازي في المطالب
العالية استقر رأيي بعد الافكار المتتالية مدة اربعين سنة على انه كاف فيه فظهر من هذا ايضا ان المحققين
من المتكلمين اشترطوا الاجتماع في الوجود كما شرطوا الترتيب لكن لا كالاجتماع [المخصوص] على ما زعمه الحكماء بل الاجتماع
الذي افاده الوجود الخارجي وتحقيقه ان كل ما وجد في الخارج يوجد في المبادي العالية ويكون ثابتا في نفس الامر
فيجري التطبيق فيه فلا بد من الانتهاء وهو المط فينبغي […] هذا المقام فانه من مجاز الافهام ولقد يبدو في هذا المرام
تركناها […] حذرا عن تشبع الكلام فيجري في الحركات الفلكية هذا […] في مذهب المتكلمين
لان الحركات الكوائنات متعددة وجود كل منها مسبوق بعدم الاخر واما على مذهب الحكماء فلانهم وان قالوا الحركة بمعنى
التوسط بين المبدأ والمنتهى امر واحد عارض للافلاك مستمر من الازل الى الابد وصفة شخصية موجودة في الخارج
لا تعدد فيها اصلا والحركة بمعنى القطع امر موهوم خيالي كالقطرة النازلة والشعلة الجوالة لا وجود لها اصلا لكنهم
قالوا الحركة الفلكية […] مع كونها حالة مستمرة في ذاتها مستلزمة للتجددات انفعالية وضعية بلا بداية وهي
واسطة بين عالمي الحدوث والقدم فلها جهتان استمرار وعدم استمرار فمن حيث استمرار مستند الى القديم
ومن حيث عدم استمرار المتجدد التعاقب لا الى الاول يصير سببا لفيضان الحوادث من القديم وقد ثبت هنا تحقق
هذه الفلكية بحث الحركة والسكون فاذا عرفت هذا فالمراد من الحركة ههنا الحركة بمعنى التوسط ولا شك في وجود الا
الامور المتعددة فيها بالوجه الذي حررناه فيجري التطبيق فيها جزما ولا يلتفت الى ما توهم السالكوتي ههنا من عدم
جريانه في الحركة بمعنى التوسط بالنظر الى جهة استمرارها المقتضي لعدم التعدد اللازم لجريان التطبيق فتدبر وبالله
التوفيق وههنا ابحاث اخر ذكرها الدواني في الموزع العلوم فمن اراد فليراجع اليها فان الذهن لا يطيقها

بمعنى ان الاعداد لكونها من الامور الوهمية المحضة لا وجود لآحادها في الخارج بل في الذهن وكذا هكذا شأن كل امر
اعتباري وهمي لا يوجد في الخارج بل في الذهن فلا يجري التطبيق فيها لان في جريانه في تحقق آحاد السلسلة في
نفس الامر فيحصل العقل منها جملتين ويفرض وقوع الانطباق بينها فيلزم احد الامرين اما تناهيهما او التناهي
في نفس الامر او التساوي والامور الاعتبارية الوهمية لا تحقق لها في الخارج وهو ظ ولا في الذهن بحيث يجري
التطبيق فيها لان آحاد السلسلة الغير المتناهية لا تتحقق في الذهن […] الا بملاحظتها مفصلة […]
[مشطوب] […] اذ بالملاحظة الاجمالية لا يوجد الآحاد الا بوجود واحد وهو العلم الاجمالي
المتعلق بها وذلك غير كاف في جريان التطبيق والذهن لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا لا مرتبة
ولا مجتمعة ولا متعاقبة لان الكل لا يتحقق الا في الازمنة الغير المتناهية والذهن حادث فلا يقدر على ملا
ملاحظة الغير المتناهية […] مفصلة […] او متعاقبة […] فينقطع ملاحظة الآحاد في حد ما
البتة فينقطع التطبيق ولا يلزم احد الامرين اللازم فيه […]
[مشطوب]
[مشطوب] … في شرح المقاصد بان ا
فالاولى ان يقال لا مفصلة […]
تحصيل الجملتين من سلسلة ثم تطابق جزء من هذه بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى في تمام
الدليل حكم العقل بانه لا بد من ان يقع جزء من هذه بجزء من تلك فالدليل جار في الامور الاعتبارية والموجودة لان
للعقل ان يفرض ذلك في الكل على سبيل الاجمال وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة الجملتين على التفصيل لم يتم
الدليل في الموجودات المرتبة المجتمعة ايضا اذ لا سبيل للعقل الى ذلك انتهى وتحقيقه ان المقصود من برهان التطبيق
ابطال السلسلة الغير المتناهية واذا لم يكن السلسلة موجودة فلا حاجة الى اجراء التطبيق فيها بل نقول فرض الـ
الامور المعدومة موجودة بل لوجود الذهن ثم اجراء التطبيق فيها بفرض سلسلتين منها من قبيل الهذيان بل نقول
اللازم من اجراء التطبيق […] تناهي ما لا يتناهى في الواقع او تساوي الزائد للناقص في الواقع واذا لم يكن
الامور المفروضة موجودة في الواقع فلا يلزم هنا احد هذين الامرين ثم الحق ان التطبيق انما يجري فيما دخل
تحت الوجود دون ما هو وهمي اعتباري ومعنى كون التطبيق بحسب العقل ان العقل حاكم بذلك وانما اصابه
الحكم العقل لان الوجود ههنا انما هو سلسلة واحدة فيحتاج الحكم بعد فرض سلسلة اخرى منها ا
انقص منها بواحد مثلا بتطبيق كل جزء من هذه بجزء من تلك وتحقيق هذا المقام ان العقل لا يشتغل بما هو
موهوم محض فلا بد هنالك من امر موجود يشتغل العقل بشأنه فاذا كانت السلسلة الغير المتناهية موجودة
فرضا فالعقل يفرض سلسلة اخرى مأخوذة منها وذلك ممكن على التقدير المذكور ثم يطبق بينهما ويحكم
واما اذا لم يكن السلسلة موجودة فلا يشتغل بشأنه ولو فرضنا اشتغاله يكون هذيانا اذ الغرض من الاشتغال
المذكور اثبات ان السلسلة الغير المتناهية غير موجودة وذلك حاصل اولا وهذا هو سر اشتراطهم اصل
الوجود في اجراء التطبيق وبالله التوفيق وتجاوزنا ظهر اختلال ما نقله السالكوتي عن بعضهم في الحواشي […] الا
انك حيث […] قبل ان تحصيل الجملتين والتطبيق وان كان بحسب العقل لكن آحاد السلسلة لا بد ان تكون موجودة
يكون الجملتان موجودتين ويكون وقوع آحاد كل منهما بازاء الاخرى امرا ممكنا فيلزم من فرض وقوعه الخلف ا
انتهى اذ لا شك ان احد الجملتين ههنا مفروضة على ما حققناه فتأمل في هذا المقام فانه من مزال الاقدام
ولو سلم اي ولو سلم عدم انقطاع العقل على سبيل التعاقب بان يكون النفس قديمة ومتعلقة بالابدان
الغير المتناهية على سبيل التناسخ على ما ذهب اليه بعض الحكماء من ان النفس قديمة متناهية متعلقة بالابدان
الغير المتناهية من قدم النفوس المتناهية الافراد وتعلقها بالابدان الغير المتناهية والتزم على سبيل التناسخ والا
لزم تناهي الابدان وانقطاع تعلقها بها وكلاهما باطل عندهم وهذا القول عن افلاطون ومن تبعه قد ضرب بعضهم لا
لان […] ما دخل تحت الوجود الوهمي بالملاحظة على سبيل التعاقب يكون متناهيا دائما فالتطبيق ههنا لا يستلزم
تناهي ما لا يتناهى في نفس الامر مع ان المقصود هو اجراؤه فيها ذلك فلا يجري فيها التطبيق وعندي ان حاصل الكلام

ههنا ان الاعداد لكونها من الامور الوهمية المنقطعة بانقطاع الاعتبار لا يجري التطبيق فيها اذ يلزم فيه الوجود المحقق
حتى يستلزم تطبيق المبدا على المبدا انطباق الباقي على الباقي فيجري فيها التطبيق كما قيل في الامور المرتبة فيلزم اما التساوي
التساوي او الانقطاع ولو سلم جريان التطبيق فيها بان فرض كفاية الوجود الوهمي في التطبيق لكن لا نم تخلف
حكم المدعى عن الدليل فيها لان المدعى تناهي الامور الغير المتناهية وهو يتحقق ههنا اذ لا يراد ههنا انقطاع الوجود الوهمي
لعدم اتصافها متعاقبا الا لا عدد يكون متناهيا دائما فلا تدعي فيها غير متخلف عن الدليل فلا يرد بها نقض على الدليل
لانه انما يكون بجريان الدليل وتخلف مدعاه والاول ههنا غير مسلم وعلى تقدير التسليم فمدعاه غير متخلف ههنا ورد
هذا التقرير هو اللايح من كلام الشارح ههنا ومقصود المحشي تلخيص كلامه ويدل على ما قررناه ان الدواني قال في الموضح
العلوم ههنا مدار النقض بها على جريان الدليل مع تخلف المدعى وههنا لو سلم جريان الدليل فالمدعى غير متخلف
لان المدعى انتفاء السلسلة الغير المتناهية والسلسلة الغير المتناهية في الاعداد منتف على ما فصلناه فلا نقض بها
~~هذا هو الكلام المشهور في هذا المقام انتهى فلا يختلف الى ما حرره الشارح وقد انتقيناه اولا من ان يكون ما قيل النقض~~
~~وما يقرب من ...~~ ونظيره نعيم الجنان فان معنى لا تناهيه على ما نطق به النصوص
عدم الانتهاء الى حد لا يتصور فوقه اخرى بمعنى انه مع ان الموجود منه يكون متناهيا دائما وليس معنى لا تناهيه انه ما
لا نهاية له يدخل في الوجود لانه محال اذ يجري فيه التطبيق فيلزم انقطاعه مع ان عدم تناهيه ثابت بالنصوص
لكن يشكل بالنسبة الى علم الشامل اه حاصله ان مراتب الاعداد الغير المتناهية ونسبة الانطباق بين الجملتين
منها معلومة له تعالى على سبيل التفصيل لشمول علمه تعالى الموجود والمعدوم الممكن والممتنع فيجري فيها التطبيق بالنسبة الى علمه تعالى
الشامل فعلى تقدير التطبيق يلزم تناهي ما ليس متناهيا في الوجود العلمي له تعالى وهو محال فالدليل المذكور منقوض بمراتب
الاعداد الغير المتناهية بالنسبة الى علمه تعالى الشامل اما بجريانه فيها وتخلف المدعى عنها واما بانه يستلزم خصوص الفساد
فتبصر ولا يخفى ان هذا انما هو على تقدير كون الاعداد من الامور الموجودة مع زعم انه على هذا التقدير يكون جميع مراتبها
موجودة في علمه تعالى الشامل واما اذا كانت من الامور الاعتبارية الوهمية الثابتة بملاحظة الوهم وهو الظاهر فلا يرد
فتامل نقل عنه وجه التامل ان علمه تعالى الشامل انما هو يتعلق بما لا يمتنع العلم به كما ان قدرته انما
تتعلق بما لا يمتنع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة ممنوع انتهى واقول هذا انما
يظهر بناء على قول من يقول بان علمه تعالى يعم الممكن والممتنع بخلاف القدرة فانها تختص بالممكن لان غاية ما يلزم ان المراتب الغير
المتناهية ممتنعة واذا كان العلم متعلقا بالممتنع كالممكن فلا مانع من تعلق العلم به وذلك صريح في قول الشارح
فان الاول اكثر من الثانية على ما يشير اليه المحشي فلا وجه للمنع المذكور الا ان يقال معنى تعلق علمه تعالى بالممتنع انه تعالى يعلم
الممتنع بانه ممتنع وههنا يعلم مراتب الاعداد الغير المتناهية بانها ممتنعة وذلك على اجمال غير كاف في جريان
التطبيق وانما يجري التطبيق اذا علم تلك المراتب الغير المتناهية مفصلة وذلك ممنوع والموجود لهما حينئذ
بتعلق العلم بها ولعل ان العلم المتعلق بالممتنعات علم اجمالي لا علم تفصيلي على ما قررناه وهذا القدر غير كاف في
التطبيق وبما حررناه اندفع ما ذكره الامام في المطالب العالية حيث قال من جملة النقوض الواردة على برهان التطبيق
انه سبحانه وتعالى عالم بالشيء وكل من علم شيئا امكنه ان يعلم كونه عالما به فاذا ثبت هذا الامكان وجب ان يكون
حاصلا بالفعل في حق الله تعالى لكونه منزها عن طبيعة القوة والامكان وعلى هذا فهو سبحانه عالم بالشيء وبكونه عالما
وهكذا في المرتبة الثالثة والثالثة الى ما لا نهاية له فقد حصلت هنالك مراتب غير متناهية مرتبة بالطبع مع كونها
بأسرها موجودة فهذا نقض قوي على قولكم الشيء في الاسباب والمسببات الخ انتهى ووجه الاندفاع ظاهر لان تلك
المراتب الغير المتناهية ممتنعة والعلم المتعلق بها علم اجمالي لا تفصيلي غير كاف في جريان البرهان وقد دفع ما ذكره
الامام ايضا تارة بان العلوم لكونها اضافات امور اعتبارية لا يجري فيها التطبيق وتارة بان علمه تعالى بعلمه بالشيء عين
نفس علمه بذلك الشيء كما ذهب اليه الامام نفسه والقاضي لا يقال اذا لم يتعلق علمه تعالى بالمراتب الغير المتناهية مفصلة
يلزم الجهل عليه تعالى عن ذلك لانا نقول انما يلزم ذلك لو صح تعلق العلم بها تفصيلا وهو ممنوع بل العلم المتعلق
بها هو العلم الاجمالي المتعلق بامتناعها الغير الكافي في التطبيق على ما حققناه فاذا لم يصح تعلق العلم بها تفصيلا فلا يلزم
ذلك الجهل لانه عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما ان العجز عدم تعلق القدرة بما يصح ان تتعلق به فتدبر والله اعلم

لان القدرة خاصة بالممكنات اه اشار بهذا الى ان اكثرية معلومات الله تعالى من المقدورات من جهة تعلق العلم بالممتنعات
ايضا والحكم بعدم تناهيه بالنظر الى قدرة الله تعالى وعلمه فلو فرضنا سلسلة من المقدورات وسلسلة اخرى من المعلومات و
طبقنا احديهما على الاخرى يلزم اما التساوي او الانقطاع مع ان كل منهما غير متناه فالدليل جار فيها مع تخلف حكم
المدعى وهو التناهي عنه في الصورتين واعترض عليه بعض الافاضل بان التطبيق المذكور انما يستلزم تناهي
المقدورات لا تناهي المعلومات ايضا لانا نختار في صحة التطبيق انه ينقطع سلسلة المقدورات ولا يلزم من ذلك ان
انقطاع سلسلة المعلومات اذ يجوز ان يكون زيادة المعلومات عليها بقدر غير متناه فلا نقض بعدم تناهي المعلومات نعم لو زادت عليها
بمتناه يتم النقض بها ايضا لا يقال المقصود انه يلزم تناهي المقدورات مع انها غير متناهية فالنقض انما هو بالمقدورات
وقد تم لانا نقول كلام الشارح على توجيه المحشي انما هو في النقض بها على ما هو صريح عبارته والتقرير المذكور انما يفيد
بالمقدورات فقط واقول قد اشرنا الى ان الدليل اجراء التطبيق يكفي وجود سلسلة واحدة والسلسلة الاخرى ماخوذة منها
النقص منها بواحد وانما كان الامر كذلك لان السلسلتين اذا كانتا متباينتين لا يمكن التطبيق بينهما الا في الوهم وهو
عاجز عن التطبيق فلا يجري التطبيق بخلاف ما اذا كانت احدى السلسلتين ماخوذة من الاخرى فانه اذا طبق الجزء الاول من
الاولى بالجزء الاول من الثانية يكون الباقي منطبقا على الباقي فعلى هذا فالظاهر ان مراد الشارح ان كل من جملة المعلومات وا
المقدورات يجري فيها التطبيق مع اكثرية الاولى من الثانية بان يطبق جملة المعلومات على جملة منها انقص من الاولى
بواحد مثلا وجملة المقدورات على جملة منها كذلك فيلزم تناهيهما مع ان كلا منهما غير متناه على ما ذهبوا اليه وان
كانت عبارته ظاهرة فيما قررناه اولا ويمكن ان يقال ان سلسلة المقدورات داخلة في سلسلة المعلومات اذ كل
مقدور معلوم فبالتطبيق ينتهي سلسلة المعلومات قبل فينتهي سلسلة المقدورات بطريق الاولى على انه يكون ان تقرر
ان اكثرية المعلومات انما هو بالنظر الى تعلق علمه تعالى بالممتنعات ولا شك انها متناهية اذ لا معنى لعدم التناهي
فيها وانما الا ان تناهي فيها بالنظر الى تعلق العلم بالمقدورات الغير المتناهية فلا نم ان زيادة المعلومات
عليها بغير متناه فتناهي المقدورات يستلزم تناهي المعلومات قطعا فلا يلزم على ظاهر كلام الشارح الا ما ذكرناه من
ان السلسلتين حين التطبيق لا بد ان يكونا متناسبتين وقد اشرنا الى وجود التناسب ههنا ايضا فافهم ويمكن ان يقال
ان سلسلة المقدورات داخلة في سلسلة المعلومات على ما اشرنا اليه فعدم تناهي سلسلة المعلومات انما هو بعدم تناهي
سلسلة المقدورات الداخلة فبالتطبيق ينتهي الجزء فينتهي الكل لان عدم تناهيه فرع عدم تناهي الجزء واذا ثبت تناهي الجزء ثبت
تناهي الكل فاحفظ هذه اللآلي فقد غفل عنها الموالي قال الشارح العلامة وذلك لان معنى لا تناهي الاعداد اه اقول
الذي يلوح من قول الشارح وهذا التطبيق انما يكون فيما دخل في الوجود دون ما هو وهمي محض اه ان الاعداد والمقدورات و
والمعلومات لا يرد النقض بها لكونها من الامور الوهمية فلا يجري التطبيق فيها لكون الوهم عاجزا وهذا انما يصح
في الاعداد دون المقدورات والمعلومات والذي يلوح من قوله وذلك لانه معنى لا تناهي اه ان الموجود من الكل قدر متناه
فعلى تقدير التطبيق لا يتخلف حكم المدعى عنه فلا يرد النقض بها ايضا وهذا كما ترى انما يصح في الاعداد ايضا دون المقدورات
والمعلومات اذ لا معنى لها لمنع الجريان فيها ثم تسليمه ثم منع التخلف وان صح ذلك في الاعداد على ما وجهنا به كلام المحشي
ولذلك قال بعض الافاضل ان اول كلامه يدل على ان اصل النقض انما هو بالمراتب الممكنة للعدد ولا شك في عدم تناهيها
بالمعنى المشهور وملخص الجواب الذي اشار اليه بقوله فلا يرد اه منع جريان التطبيق فيها لانها معدومة والتطبيق فيما بينها لا
لا يمكن بما قرره الشارح وكذا الحال في المقدورات ومعلوماته فان المقدور قد يطلق على ما تعلقت به القدرة تعلق الايجاد وهو
متناه البتة ولا كلام فيه وقد يطلق على ما تعلقت نوعا اخر من التعلق لا يترتب عليه وجود المقدور وهو غير متناه واما
المعلوم فالحق انه غير متناه البتة واكثر منه المقدور بالمعنى الثاني فينتقض برهان التطبيق بهما واما قوله وذلك لان معنى
فهو في الحقيقة تسليم لاطراد الدليل في صورة النقض ومنع لتخلف الحكم عنها فهو لا يصلح جوابا عن النقض بل هو جواب
عن النقض بالمراتب الموجودة من العدد بناء على ما اشتهر من ان مراتب الاعداد غير متناهية وما المقدورات بالمعنى الاول
لما عرفت من انه قد زعم انه غير متناهية واما معلوماته فكذا لا وجه له قطعا فلا حاجة اليه ههنا قطعا انتهى ملخصا فقد ظهر
خصص النقض في اول كلامه بالمراتب الممكنة للاعداد والمقدورات ولا شك انها غير موجودة وخص النقض في اخر كلامه بالمراتب

فان المقدورات المعلومة بالمعنى الثاني غير متناهية

عصام
عصام
بقولنا ويكون ... الانقطاع

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

الموجودة منها وهي متناهية فيها وحينئذ وحمل اول الجواب على انه منع لجريان الدليل فيهما واضرب على ا
انه تسليم لاطراد الدليل فيهما ومنع التخلف وجزم بان النقض بمعلوماته تعالى وارد ولا يخفى انه لا بد ان يكون المنع
و والتسليم ثم منع التخلف من واد واحد وعلى ما ذكره لا يكون كذلك ثم ان النقض بمعلومات المبدأ لا بد ان يكون
وعلى ما ذكره لا مدفوع فيبطل الدليل الذي هو اساس قواعد الملة والتخصيص ان مراده على ما اشار اليه المولى
ان كلا من الاعداد والمقدورات والمعلومات وان قالوا بعدم تناهيها لكن اللاتناهي فيها وهمي غير موجود فلا يجري
التطبيق في الامور الوهمية لكون الوهم عاجزا والموجود منها متناه فلا يجري التطبيق فيها اذ التطبيق انما يجري فيما يكون
غير متناه حتى يلزم ما يفرض الجملتان ويلزم تناهي ما لا يتناهى ولا فرق في ذلك بين الاعداد والمعلومات والمقدورات
فعلى هذا اول كلامه واضرب منع لاطراد الدليل في الثلثة فحاصل كلامه ان الامور الغير المتناهية من تلك الثلثة امور
وهمية لا يجري التطبيق فيها والامور المتناهية منها وان كانت موجودة لكن لا يجري التطبيق فيها ايضا اذ المقصود
المقصود من اجراء التطبيق اثبات تناهي الغير المتناهي ولا يوجد من الموجود منها الغير المتناهي حتى يثبت بها التناهي
مع ان المنع حاصل والحق ان النقض انما هو بالغير المتناهي والموجود متناه فلا نقض بها فعلى هذا ينبغي ان لا يخفى
كلام المحشي في تحشية قوله فانه ينقطع بانقطاع الوهم الى قوله وتطرح بما حققناه ههنا وان اقتفينا هنالك في
تقرير كلامه بظاهر كلمات في الاعداد وبما قرره الدواني فيها اذ هو خاص لا يتم في المقدورات والمعلومات فتدبر
توضيح اي توضيح عدم ورود النقض على برهان التطبيق بالاعداد والمعلومات والمقدورات ان التناهي وعدمه
المشار اليهما بقوله وذلك لان فرع الوجود سواء كان في الخارج او في الذهن فالشيء بدون الوجود في الخارج او في الذهن
لا يتصف بالتناهي وعدمه فغير المتناهي من الاعداد والمعلومات والمقدورات لا يوجد في الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن
لانه لا يقدر على استحضار ما لا يتناهى فغير المتناهي منها لا يجري فيها التطبيق لعدم وجوده بكونها من الامور الوهمية ليس
فيها موجود في الخارج ولا في الذهن لانه عاجز عن تطبيقها والمتناهي منها وان كان موجودا لكن لا يجري فيها التطبيق ايضا
اذ لا بد في التطبيق من كون الامور غير متناهية حتى يفرض الجملتان ويلزم اما التساوي او الانقطاع هذا التقرير يتضح
صرف كلامه فالاعداد والمعلومات والمقدورات مع قطع النظر عن الوجودين لا تكون متناهية ولا لا متناهية في
فلا يجري فيها التطبيق والموجود منها لا تكون الا قدرا متناهيا اما في الخارج فلان كل ما هو موجود في الخارج متناه واما في
الذهن فلانه لا يقدر على استحضار ما لا يتناهى والمستحضر فيه لا بد ان يكون متناهيا فلا يجري التطبيق فيها ايضا اذ لا بد فيه
من كون السلسلة غير متناهية حتى يفرض الجملتين ويلزم منه اما التساوي او الانقطاع هذا وان لا يلائم ظاهر كلام الشيخ
بعض الملائمة على ما حققنا كلامه لكنه متحد في المآل اذ ما ليس بموجود من الاعداد والمعلومات والمقدورات لا في الخارج ولا في
الذهن يطلق عليها انها من الامور الوهمية على ما يقتضيه قولك دون ما هو وهمي محض وان لم يتعرض له المحشي فليفهم
وانما قلت ان التناهي وعدمه فرع الوجود لان الظاهر ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة لا تقابل الايجاب والسلب لا
الا يرى انهما يرتفعان عن الواجب والوضع والنقطة ولو كان التقابل تقابل الايجاب والسلب لزم ارتفاع النقيضين لا
وموضوع العدم والملكة يكون موجودا في الجملة نعم لو كان التقابل تقابل الايجاب والسلب لجاز اطلاق اللاتناهي على
الامور الغير المتناهية اذ السلب لا يقتضي وجود الموضوع وان يكون ذلك وبما حررنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء من ان
كون التناهي واللاتناهي فرع الوجود محل تأمل هذا ثم قال وبعضه ان الاعداد من الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء انتهى
وفيه ما فيه لانه ان اراد ان الاعداد المتناهية من الموجودات الخارجية فمسلم لكنه غير مفيد اذ لا يجري فيها التطبيق على ما
وان اراد ان الاعداد الغير المتناهية من الموجودات ففاسد اذ لا يقوله متكلم ولا حكيم على ان الاعداد من الامور الاعتبارية عند
المحققين من الحكماء وان جعلها من اقسام الكم باعتبار فرض وجودها صرح به الدواني في حواشي التجريد وبهذا اطلعت على خلل
تقرير الشارح الكرماني في الجواب عنه ههنا نعم المستفاد من كلام المحشي من ان الموجود من الاعداد متناه انما هو على مذهب الحكماء
القائلين بوجودها واما على مذهب المتكلمين القائلين بانها من الامور الاعتبارية فلا يصح ولعله مبني على تسليم وجودها
على ما اشرنا اليه سابقا في تقرير العلامة الدواني ههنا وبهذا اطلعت على خلل اخر في تقرير الفاضل المذكور ههنا ايضا
وما يقال في الجواب عن سؤال مقدر كأنه قيل اذا لم تكن الاعداد والمعلومات والمقدورات غير متناهية في نفس الامر الوجود

فما معنى عدم التناهي فيها وحاصل الدفع ان اطلاق اللاتناهي عليها باعتبار انها لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية
لا ان الغير المتناهي منها باسرها موجود بمعنى قولهم انها لا تنتهي الى حد انها لو وجدت باسرها لكانت غير موجودة متناهية
بالفعل لكنها لا توجد باسرها فلا تكون غير متناهية بالفعل بل كل ما خرج فهو متناه وما بقي بالقوة بعد ذلك فهو غير متناه
هذا واقول في خلاصة بحث لا نسلم انها لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية بل لو وجدت باسرها لجرى التطبيق
فيها فتكون متناهية جوابه ان هذا معنى عدم التناهي الى حد وطرفا الشرطية مفروضا الصدق والتطبيق انما يجري
في الامور الموجودة وهذا هو التسخ عدم خروج جميع افراد الاعداد والمعلومات والمقدورات من القوة الى الفعل والا لزم الحد
التناهي فيها مع ان الافراد الممكنة للاعداد والمعلومات والمقدورات غير متناهية قطعا واما ما قيل من ان عدم تناهي
المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد كما في المقدورات بل عدم التناهي في صورة العلم والمعلومات بالفعل والا يلزم
الجهل انتهى فمدفوع بما حققناه من انه لو كان عدم التناهي في صورة العلم والمعلومات بالفعل لزم
التناهي باجراء التطبيق فيها ويصح القول ببطلان الدليل التطبيق اشنع من القول ب
كلامهم بعدم التناهي الى حد في صورة العلم والمعلومات واما الجهل فانما يلزم لو كان المراد انه لا يتناهى بحسب تعلق العلم
مطلقا الى حد وليس كذلك بل المراد ان العلم بما يمكن ان يتعلق العلم به وعدم التناهي فيه انما هو باعتبار انها لا تنتهي
في الوجود الى حد معين نعم لو كان المراد عدم التناهي بالاعتبار الاول لكان عدم التناهي فيها بالفعل لكن المعلومات
بهذا الاعتبار بالتناهي واللاتناهي لكونهما فرع الوجود بل انما فيها بعدم التناهي انما هو بالاعتبار الثاني وعدم
فيه انما هو بمعنى عدم الانتهاء الى حد من غير لزوم جهل عليه تعالى وقد اشرنا سابقا الى ان علمه تعالى بالامور الغير المتناهية
ممكنة وممتنعة علم اجمالي والتعلق بالفعل على سبيل التفصيل ممتنع الوقوع فمعلومات المبدأ وان كانت غير متناهية
بالنسبة الى العلم الله الاجمالي الشامل لكنها متناهية بالنسبة الى وجودها مفصلة فلا يجري فيها التطبيق فاندفع ما قيل
ان علمه تعالى لما كان متعلقا بمعلومات غير متناهية امكن جريان التطبيق فيها باعتبار الوجود العلمي فيلزم تناهيها
انتهى وقد قال المولى ميرزاجان الشيرازي في حواشي اثبات الواجب من ان الحق هو ما اختاره المص اي الدواني من ان علمه
علم اجمالي صرف فلا يتوجه ان الصور الغير المتناهية حاصلة فيه حتى يجري برهان التطبيق وكذا المعقول انتهى وبعضها
كلام لا يحتمله المقام وتحقيقه ما قال صاحب المواقف ايضا في رد من قال انه تعالى لا يعقل غير المتناهي اذ المعقول متميز عن غيره
وغير المتناهي غير متميز عن غيره والا لكان له حد به يتميز عن الغير فليس غير متناه المعقول من حيث انه
غير متناه ولما لم يكن هذا في مقابلة الخصم من اجل ان النزاع في غير المتناهي تفصيلا لا اجمالا فان ثانيا والحق ان يقال لا نم
ان المتميز يجب ان يكون له حد ونهاية وانما يكون كذلك ان لو كان تعقله بتميزه وانفصاله عن غيره بالحد والنهاية وا
والتميز لا نم انتهى ولا يخفى ان الاول صريح فيما حققه الشيرازي وان الثاني وان كان يتراءى من ظاهره سوف انه يجوز
تعقله بالامور الغير المتناهية تفصيلا لكنه ليس كذلك بل مراده انه يعقل غير المتناهي بما ليس له حد ونهاية حتى يكون
في المقابلة للخصم وتعقله نوع غير المتناهي بهذا الاعتبار لا يقتضي وجودها مفصلة في علم المبدأ والا لزم التناهي فلا
فالوجهان متقاربان بالمآل فلا يتوهم ان صاحب المواقف جوز كون معلوماته تعالى غير متناهية بالفعل هذا فعدم التناهي
بالمعنى المعنيين يوجد في معلومات المبدأ اما عدم الانتهاء الى حد فبالنظر الى الجزئيات المتجددة على وفق تجددها وا
واما عدم الانتهاء بالفعل فبالنظر الى احاطة علمه تعالى بجميع المراتب فكنه اما علم اجمالي او قريب اليه على ما يستفاد
تحقيق صاحب المواقف وعلى كل تقدير لا يجري فيها التطبيق فتدبر وبالله التوفيق الشارح اي هذه العناية
اعني عناية الوضع في وجوب الوجود الشارح الى دفع استدراك يتوهم من ظاهر عبارة المص اعني هو الله وهو ان
الاسم الله علم للجزئي الحقيقي وهو لا يكون الا واحدا فثبوت الوضع له ضروري فلا وجه لذكرها وقد ذكرها في موضع
المسائل وكيف يكون الامر البديهي من المسائل ولا بد من نظريتها وبحثه في الخبر اما ما قيل من ان توهم الاستدراك
جار في الصفات الاتية لانه من الحي السميع العليم القادر لان هذه الصفات ذاتية مشهودة في ضمن هذا الاسم
فلا حاجة الى ذكرها انتهى فلان الاستدراك انما نشأ من كون الاسم الله واحدا بالعرض علما للجزئي الحقيقي لا انه يثبت

فليس شيء م

القائل بعض الفضلاء م

القائل هو شيخ كمال م

This file was downloaded from QuranicThought.com

الوضع له ضروري واما الصفات الباقية فليست بضرورية الثبوت لذلك الجزئي فلا بد من ذكرها وجعلها من مستتبعات الوضع بل الغرض
وانما عبر عن ذلك بالتوهم اذ لا يخفى على عاقل ان المراد من الوضع ههنا البسيط وضع ذلك الجزئي وقد اشتهر ان الواحد
يستعمل في الصفة فذلك التوهم بعيد جدا وحاصل الدفع يعني حاصل ما دفع التوهم المذكور انه ليس المراد بالوضع
ههنا وضع الجزئي الحقيقي الشخصي في ذات بتشخصه دون لا صفة بل المراد بها الوضع في صفة وجوب الوجود لا في
في ذاته الذي هو جزئي حقيقي ولما فرانك سابقا لفظ الله بقوله الذات الواجب الوجود حمل الوضع على الوضع
صفة وجوب الوجود لا الوضع في تلك الذات الموصوف اذ هو جزئي حقيقي لا اشتراك فيه اصلا وهم فلا معنى لحمل
الوضع عليه وتوصيفه بها والالتزام الاستدراك قطعا هذا هو مراد المحشي وبهذا اندفع ما قاله السالكوتي من ان دفع
التوهم بالعناية المذكورة انما يتم اذا كان المراد بلفظ الله في قوله المحدث للعالم هو الله الجزئي الحقيقي واما اذا كان المراد
واجب الوجود مطلقا على ما ينبه الشيخ بكون وصفه بالواحد بمنزلة وصف الواجب به فالتوهم المذكور مندفع بتلك
الارادة لا بارادة الوضع في صفة الواجب اذ يفالح ليس المراد بالله الجزئي الحقيقي حتى يكون ثبوت الوضع له ضروريا بل واجب
الوجود مطلقا وثبوت وحدانيته يحتاج الى الدليل انتهى ووجه الاندفاع ظاهر بما حررناه على ان الكلام بالنظر الى
ظاهر عبارة الصنف ولا شك ان الاسم الله جزئي حقيقي مع قطع النظر عن تفسيرك مع انه يحتمل ان يكون هذه العناية
لبيان تفسيرك بمعنى انه لو لم يفسره بالتفسير السابق لكان الوصف المذكور مستدركا جدا ومقصود المحشي تحقيق هذا
المعنى كما لا يخفى على اولي النهى ثم اي في الوضع بهذا لعنى اشار الى ان التوحيد هو عدم اعتقاد الشركة في وجوب الوجود
على ما قال في شرح المقاصد من ان التوحيد عدم اعتقاد الشريك في الالوهية وخواصها واراد بالالوهية وجوب الوجود
وبخواصها الامور المنفرعة عليه من كونه خالقا للاجسام ومدبر العالم مستحقا للعبادة بقي ههنا شيء وهو ان بعض الافاضل
اعترض ههنا بان الواجب لك ان يقول يعني ان خالق العالم وكذا في قول المصنف المحدث للعالم الواجب خالق العالم لا
لان اسماء الله توقيفية ولم يرد في الشرع اسم المحدث والصانع ثم اجاب بان هذا من اطلاق اللفظ على الم
لان المقام مقام اثبات الله الجامع لصفات الكمال المذكورة فالا ينتهي ذكر الصفات لا يثبت وما لا يثبت لا يكون
اللفظ على خصوصه والتوقيف في اطلاق اللفظ على خصوصه انتهى والعجب انه غفل عما سيحققه من ان اطلاق
مثل الصانع والواجب ثابت بالاجماع الذي هو احد الادلة الشرعية هذا ثم ان تفسيره المذكور اشار الى ان قوله الواحد
خبر مبتدأ محذوف وان كان في الصورة وصفا وكذا نظائره وقد اصاب لان كلا منهما عقيدة
مستقلة في الافادة فلا يناسب ان يجعل المجموع حكما واحدا وهذا التوهم اي توهم الاستدراك في لفظ احد
بعد الاسم الله مع دفعه وهو ان المراد بما احد ليس هو الاحدية في الذات الجزئي الحقيقي بل في صفة وجوب الوجود ولوازمه
في هذا على تقدير ان يكون هو للشان والله مبتدأ واحد خبره اذ يرد ان الله علم للجزئي الحقيقي فثبوت الوضع له ضروري
فلا فائدة في هذا الحكم ويندفع بان المراد وحدته في صفة الوجوب ولوازمه لا في ذاته ردا على الكفار الذين توهموا اشتراك الله
معبودا تهم له فيها ولوازمها ولو بطريق التنزيل واما اذا كان ضمير هو مبتدأ راجعا الى الذي سأل النحوية والله خبره واحد
بدلا منه او خبر بعد خبر على ما في الكشاف عن ابن عباس رضي قالت قريش يا محمد صف لنا ربك الذي تدعونا اليه فنزلت
يعني الذي سألتموني صفته الله احد فلا يتوهم بناء التوهم المذكور انتهى وفيه بحث اما اولا فلان الضمير اذا كان للشان
فلا معنى لارادة الجزئي الحقيقي عن لفظ الله مع قطع النظر عن اتصافه باوصاف اذ لا شان فيه حتى يتوهم الاستدراك
ويندفع بالدفع المذكور بل الشان انما هو في كون الذات الواجب الوجود موصوفا بالاحدية في ذاته وفي صفاته ولا
يخفى انه لا يتصور في هذا المعنى الاستدراك اصلا واما ثانيا فلان السؤال اذا كان عن الوصف وكان قوله هو الله
احد جوابا له حصر فلا يكون المراد بلفظ الله حين كونه خبرا الذات فقط بل المراد الذات مع الوصف
الوصف ولذا احتاج الى الابدال بقوله احد او الخبر بعد خبر على ما اشار اليه الكشاف وفي هذا يتوهم الاستدراك
فلا وجه لتخصيصه بصورة الشان والتحقيق ان الاستدراك انما هو بالنظر الى كون لفظ الله علما فلا فرق في ذلك
بين توجيه وتوجيه واما بالنظر الى المعنى فلا يتوهم الاستدراك ههنا اصلا قال البيضاوي في تفسير هذه السورة

على تقدير كونه

على تقدير كونه ضمير الشان اقيما لما سئل عنه واحد بدل او خبر ثان يدل على مجامع صفات الجلال كما دل الله على جميع صفات الكمال
اذ الواحد الحقيقي ما يكون منزها بالذات عن انحاء التركيب والتعدد وما يستلزم احدهما كالجسمية والتحيز والمشاركة
في الحقيقة وخواصها كوجوب الوجود والقدرة الذاتية والحكمة التامة المقتضية للالوهية انتهى ولا يخفى ان المعنى على
الصفة في صورة كون الضمير للشان وان خصه بالتقدير الثاني فليفهم قوله برده يعني لما كان المراد بقوله لو كان فيهما
البرهان البرهان بالالهين الواقع في الدليل الصانعين القادرين على الكمال لا يرد منع امكان التمانع بانه يقال
لا نم انه لو امكن البرهان لا يمكن بينهما تمانع انما يلزم ذلك لو كان ذلك الالهين صانعين قادرين على الكمال
وهو ممنوع فلم لا يجوز ان المراد من الاله ما هو واجب الوجود ولا يلزم من امكان الواجب امكان التمانع
وانما يلزم ذلك لو كان الواجبان صانعين قادرين على الكمال وهو ممنوع فلم لا يجوز ان يكون احد الواجبين صانعا قادرا
على الكمال والواجب الاخر معطلا او ناقص القدرة او موجبا فلا يمكن التمانع بينهما اما على تقدير كونه معطلا او ناقصا
فظاهر واما على تقدير كونه موجبا فلانه يجوز ان يكون الاثار الصادرة من احدهما بطريق الايجاب هي الاثار الصادرة
من الاخر بتوسط القدرة كما لا يقال انه يلزم التوارد والمستحيل اذ كل منهما علة مستقلة لتلك الاثار لانا نقول يجوز
ان يكون هذا من قبيل المواقفة بينهما لكن هذا انما يمنع التمانع بالفعل لا امكانه
قال الفاضل السالكوتي يجوز اختيار ان تلك الاثار القادر بتوسط شروط كان ان يجوز ان يكون اختيار المختار شرطا لايجاب
الموجب بالاقتضاء فكلما اختاره المختار يكون مقتضى ذات الموجب بالايجاب انتهى فقد التزم دخول اختيار المختار في
علة الموجب فلو يلزم التوارد بكون الجميع في صدور تلك الاثار من كل منهما والحق ان تلك الاثار لا يصدر من كل منهما
اذ يلزم التوارد المستحيل بل يصدر منهما على ان يكون اختيار القادر شرطا لايجاب الموجب فالمجموع علة تامة فلا توارد
ولا تمانع هذا فقوله هذا تفريع على الايراد المذكور فهذه اشارة الى ان منشأ وروده هذا ذلك الايراد يعني
انه اذ لما ورد هذا على الملازمة احتاج الى تحرير المقدم لدفعه ولما صار المقدم بالتحرير المذكور ورد على استلزام الدليل
المذكور لدعواه اعني نفي تعدد الواجب مطلقا اذ اللازم من الدليل بعد التحرير المذكور انما هو نفي تعدد الصانع
القادر على الكمال والمدعى نفي تعدد الواجب مطلقا والاول لا يستلزم الثاني فلم لا يجوز ان يتعدد الصانع ويكون
صانعا قادرا والاخر معطلا او ناقص القدرة او موجبا والحاصل اما ان يكون الملازمة ممنوعة او يكون استلزام الدليل
لدعواه ممنوعا بعين هذا السند الا ان يقال اي الا ان يخصص المدعى بمقدم الدليل ويقال المراد بقوله ولا
ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود وجوب الوجود على واجب الصنع والقدرة الكاملة في يكون الدليل مطابقا
للمدعى او يقال اي يعني لا حاجة الى تخصيص المدعى بل يبين استلزام الدليل للمدعى ويقال التعطل ونقصان
القدرة والايجاب كلها نقص يجب تنزيه الواجب عنها فلا يجوز ان يكون المعطل وناقص القدرة والموجب
واجبا بل الواجب لا يكون الا صانعا قادرا على الكمال فلو تعدد لامكن التمانع وحاصله ان الايراد المذكور وان ورد على
الملازمة لكن لا يرد على الاستلزام الدليل المدعى بل لا يرد على الملازمة ايضا اذ كان المراد بالالهين الواجبين بعد تحرير
الوجوب بالوجوب على واجب الصنع والقدرة الكاملة هذا لكن يرد على هذا اي على كون الموجب نقصا لان الايجاب
نقصا انهم صرحوا بان الواجب تعالى واجب موجب في صفاته فلزم اتصافه تعالى بالنقص في حق صفاته فعلم قولهم
الايجاب ليس بنقص فلا منع في كون الموجب واجبا هذا او القول بان ذاته تعالى ليست فاعلة لتلك الصفات حتى
يلزم ان يكون الباري تعالى موجبا لتلك الصفات او مختارا فيها اذ عنده لو كانت فاعلة لتلك الصفات لكانت
الذات الباري وعلة الافتقار عندهم هي الحدوث وصفاته تعالى ليست بحادثة بل قديمة قائمة بذات الله على ما
قد رد بانها اذا لم تكن مستندة الى الذات تعالى يلزم تعدد الواجب لذاته اولا بد ان يكون لكل موجود وجود اما من
او من غيره فاذا لم يكن هذا يلزم الوجوب لكل واحد قطعا واذا كانت مستندة الى الذات تعالى يلزم الوجوب
والايجاب قطعا اذ لو كان الباري تعالى مختارا فيها لزم الحدوث وان منعه بعضهم والتحقيق في هذا المقام ان جمهور
المتكلمين ذهبوا الى ان الواجب تعالى موجب في صفاته لانهم اثبتوا حدوث العالم اعني ما سوى الله تعالى وصفاته ببراهين

ولو ببعض العالم من الافلاك والعناصر وان لم يقولوا بقدم الاشخاص كما ذهب اليه الفلاسفة القائلون بالايجاب

قطعية فمن ذهبوا الى الايجاب فيلزمهم ان يقولوا بقدمه وذلك مخالف لما افاده البراهين القطعية واما القول
بالايجاب في الصفات فلا مانع فيه بل النصوص لما دلت على وجود الصفات فيه وامتنع ان تكون حادثة لامتناع
ان يكون الباري تعالى محلا للحوادث لجأوا الى القول بالايجاب فيها وان ذهب الآمدي الى ان الباري تعالى مختار في صفاته
القديمة وزعم ان الاختيار لا يستلزم الحدوث وان لم يتم على تحقيقهم على انهم لم يمنعوا كون بعض الاشياء واجبا
على الله تعالى بمعنى مراعى رعاية الاصلح مطلق الحكمة لانه تعالى حكيم والحكمة لازم له لا ينفك عنه على ما سيصرح به الفاضل
المحشي فلا منع في كون الواجب تعالى موجبا في حكمته وفي سائر صفاته فظهر ان معنى كون الباري تعالى موجبا في صفاته تعالى
ان صفاته تعالى لا تنفك عنه ازلا وابدا بخلاف الممكنات وبالجملة من اعترف بوجود الصفات لا يستبعد ذلك الايجاب
والفرق بين ايجاب الصفات وبين ايجاب ما عداها من الممكنات بان الاول كمال والثاني نقص منشأ
هذا ما ذكره الشريف في شرح المواقف بعين هذه العبارة ومنشأه ما ذكره الآمدي كما اشرنا اليه واجاب عنه المحشي
المدقق بان صفات الواجب تعالى كمالات له فلكون الخلو عنها نقصا يجب فيه ايجاب غير الكمالات ورده الفاضل الساكوتي
بان افاضة الوجود على الممكنات خير وكمال فيلزم ان يكون بطريق الايجاب ولا ينفعه القول بان كمال السلطنة يقتضي
ان يكون الواجب قبل كل شيء وكونه بعده لان ذلك مما لا يعتد به في المقامات اليقينية على ان كون خلو الصفات
نقصا في ذاته تعالى ممنوع لا بد له من دليل وفيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان افاضة الوجود على الممكنات كمال بمعنى انه لو لم يفض
الوجود عليها لزم النقص فيقع اذ الكلام فيه لا بمعنى ان الوجود خير وكمال وان العدم شر ونقص اذ لا كلام فيه
لاحد ولو سلم ان تلك الافاضة كمال فلم لا يجوز ان يكون بالاختيار فاين الوجوب والايجاب الذي ادعاه
الفاضل واما ثانيا فلانا لا نسلم ان القول بان كمال السلطنة يقتضي ان يكون الواجب قبل كل شيء وبعده لا ينفعه
اذ لو كانت الممكنات صادرة عن الواجب تعالى ايجابا لكانت قديمة ازلا وابدا فالسلطنة لكون الممكنات معه [illegible]
اذ لا يظهر سلطنة الواجب عليها في وقت ما اصلا ولعمري ان مثل هذا الكلام ناش عن القصور في المعارف الالهية
كما هو مشرب الفلاسفة واما ثالثا فلان كون خلو الصفات نقصا في ذاته تعالى غير خاف على من نظر الى نفسه اذ لو نظر
اذ لو لم يوجد شخص تلك الصفات السبعة لكان حقيقا بان يلتحق بالبهائم بل بالاعدام والحق ان الكلام المذكور مبني على
انكار الصفات الزائدة على ذاته تعالى وذلك بحث آخر والكلام ههنا مع من اثبت صفات زائدة لذاته تعالى على ذاته تعالى
بنصوص قاطعة وادلة يقينية يجيء تحقيقها فلا بد من الايجاب والا لزم حدوثها تعالى عن ذلك ولذا قال في
شرح المقاصد اسناد الصفات عند من يثبتها ليس الا بطريق الايجاب وقولهم علة الاحتياج هو الحدوث
ينبغي ان يخصص بما عدا الصفات واعلم ان تحقيق الحق في مسئلة صفات الباري في انها زائدة على ذاته تعالى اولا
محتاج الى الكشف كما اشار اليه المحقق الدواني وكلام الصوفية مائل الى ما ذهب اليه الفلاسفة في انكار زيادتها
لكن الكلام ههنا مع جمهور المتكلمين القائلين بزيادتها فلا اشكال في ذلك الايجاب كما لا يخفى على اولي الالباب
والتحقيق المقام مقام آخر فتنظر   وههنا بحثان اي في البرهان المذكور بحثان الاول النقض الاجمالي باجراء
البرهان المذكور في نفي امكان الواجب المختار مع تخلف حكم المدعي المذكور عنه اذ لا شك في امكان الواجب المختار
عندهم بل في وجوده اولا باستلزامه المحال اعني عدم وجود الواجب المختار وتقريره انه لو امكن الواجب المختار لامكن
تعلق ارادته باعدام ما صدر عن ذاته بطريق الايجاب اعني صفاته تعالى لكون الاعدام المذكور امرا ممكنا وكذا التعلق
بالايجاب ايضا امر ممكن وهو ظاهر وكذا تعلق الارادة بالاعدام المذكور ايضا ممكن فلنفرض انه لم يحصل [illegible] مقتضى
الذات اعني وجود تلك الصفة ومقتضى الارادة اعني عدمها فيلزم اجتماع النقيضين وهو محال ولا يحصل احدهما
فان لم يحصل مقتضى الارادة فيلزم عجز الواجب المنافي للالوهية وان لا يحصل مقتضى الذات فيلزم تخلف المعلول عن
علته

عصام

عن علته التامة وهو باطل ويلزم العجز ايضا فيما يكون علة تامة اذ لم يحصل معلوله وان عجز اعلم ان هذا ولوضوحه ترك الناقض
فاندفع ما قال بعض الافاضل من ان كون المذكور نقضا غير واضح لان للباري في الصفات ليس بعينه الدليل المذكور
بل احد شقي الترديد الذي فيه العجز فقط ونحن نقول في الجواب فرق بين الاعدام والعدم فصفات الباري تعالى على تقدير
كونها صادرة عنه تعالى ايجابا وان كان عدمها ممكنا فكونها ممكنات فوجودها وعدمها بالنظر الى ذواتها سيان لكن
بعد ما اوجبها ذات الباري يكون وجودها واجبا فيكون اعدامها محالا فلا يتعلق ارادته تعالى بذلك المحال فلا يلزم
الاعدام المذكور وتعلق الارادة به محال فاندفع النقض المذكور قطعا ومن غفل عن الفرق بين العدم والاعدام تصدى
في دفع النقض بما يوجب الملام تحقيقا ان يلتفت الى كلامه بالاعدام واكثرهم اجابوا عنه بانا نختار انه لا يحصل مقتضى
الارادة فقولكم يلزم العجز قلنا لا نسلم لزوم العجز المنافي للالوهية لان ذلك العجز لانسدادها من قبل الذات وهو
لا ينافي الالوهية لان الذات اقتضت تلك الصفات وكانت كمالات له تعالى والعجز عن نفي الكمال عن ذاته كمال لا نقص
في الحقيقة اذ العجز انما يكون اذا غلب الغير على ما اراده وحصل مراد ذلك الغير ولم يحصل مراده فههنا ليس الا مقاومة
الذات للذات لا مقاومة الغير وبالجملة العجز المذكور لا ينافي الالوهية وانما المنافي له هو العجز الذي يكون لسد الغير
طريق القدرة عليه كذا قرره الناظرون [illegible] محققا وتحقيق انه لا عجز ههنا اصلا اذ العجز انما يكون بعد صرف
الارادة وعدم التنفيذ وقد عرفت ان لا [illegible] من الاعدام وتعلق [illegible] ههنا فتدبر وبالله التوفيق وتم ما قيل في دفع ما يقال
ههنا من انه تعالى اذا اوجد شيئا لا يبقى له قدرة عليه فيلزم عجزه ان عدم القدرة بناء على عدم تنفيذها ليس بعجز بخلاف
ما اذا سد الغير طريق تنفيذها هذا   والثاني الحل اي البحث الثاني النقض التفصيلي اعني منع مقدمة معينة وهو
لزوم العجز على تقدير ان لا يحصل مقتضى الارادة يعني انا لا نسلم انه لو حصل مراد احدهما دون مراد الآخر اعني مقتضى الارادة
ههنا يلزم عجز الآخر لان عدم القدرة على الممتنع بالغير ليس بعجز الا ترى انه يجلو للقدرة لانها تتعلق بالممكنات
الا ترى انه تعالى لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة [illegible] وجود الحركة مثلا يجعل عدمها
ويجعلها ممتنعا فعدم قدرة الآخر ليس بعجز ففي تقرير هذا المنع اشارة الى ما حققناه في جواب النقض من انه
لا عجز في صورة النقض ايضا وان زعموه واجيب عنه بان عدم القدرة على الممكن الذاتي بناء على سد الغير طريق القدرة
عليه ومقاومته بدهي المنافي للالوهية ولا شك ان عدم القدرة على اعدام المعلول الممكن الذاتي بواسطة انما
هو بواسطة وجود العلة التامة وذلك ليس الا العجز لتعجيز الغير اياه هذا واقول هذا اذا لم يكن الواجب الذي نحن بصدد
اثباته من جملة تلك العلة التامة واما اذا كان من جملة تلك العلة التامة كما هو حقيقة الامر فلا يكون عدم القدرة
على اعدام المعلول الممكن بواسطة وجود علته التامة عجزا كما حققناه في دفع النقض لان الواجب تعلق ارادته بايجاده
فكيف يتعلق ارادته بعد ذلك بعدمه باعدامه وبهذا اندفع ما قال الساكوتي على الجواب المذكور من انه يلزم على
هذا ان يكون الواجب قادرا على اعدام المعلول مع وجود علته دفعا للعجز وهذا يستلزم جواز تخلف المعلول عن علته
وهو خلاف ما تقرر عند القوم انتهى لانا لا نسلم اللزوم المذكور لان الواجب من جملة العلة التامة فلا قدرة على الاعدام
ولا عجز حتى يلزم التخلف المذكور وان ادعى ان ههنا واجبا آخر من جملة تلك العلة التامة فلو لم يكن الواجب
او دفعنا اثباته قادرا على اعدام المعلول المذكور يلزم العجز قطعا فلا بد من القدرة عليه ويلزم التخلف جزما قيل عليه
ان ثبوت ذلك الواجب اول المسئلة ونحن بصدد ابطاله فكيف يؤخذ مسلم الثبوت ويعترض ههنا على الجواب
المرضي المثبوت فاحفظ فانه من سوانح الوقت ولا تنصف بالجدال والمقت   والجواب ان هذا جواب بتخصيص
الدليل بحيث لا يجري فيه مادة النقض [illegible] ولا يجري فيه المنع
وحاصله باختصار النقض منع الجريان بملاحظة قيد في الدليل يعني انا نفرض تعلق ارادة الالهين
معا ونقول ان المراد لو امكن الالهان لامكن التمانع بان يريد احدهما حركة زيد في زمان ارادة الآخر
سكونه ولا شك انه لا يجري في مادة النقض لان ما يقتضيه الذات بطريق الايجاب مقدم على ما يقتضيه
بتوسط الارادة هذا لكن يرد عليه انه يقال ان اراد من المعية المعية الزمانية وهو الظاهر في الدليل المخصص

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

فهو موجود في مادة النقض ايضا فيعود النقض ايضا وان اراد منها المعية الذاتية فهو غير موجود في مادة الد
النقض لان ما يقتضيه الذات مقدم ذاتا على ما يقتضيه بتوسط الارادة ولكن المتبادر من التقرير المذكور
المعية مطلقا الزمانية الا ان يقال المراد من المعية في عبارة المحشي مطلق المعية وان لم يساعده تقرير بعضهم
ولا يتم الحل المذكور ايضا لان كل واحد من تعلق الارادتين يكون بالممكن الصرف ح لعدم تقدم احدهما على الاخر
ذاتا وزمانا فانما حققناه فعند عدم حصول مراد احد الالهين يتحقق عجزه قطعا هذا هكذا ينبغي ان يقرر
وتحمل في جواب الحل ايضا من عدم احتياج الملاحظة المعية ان سكونه مثلا امر ممكن في نفسه وانما جاء استحالته
من جهة تنفيذ احدهما قدرته فكان الاخر محتاجا في فعله الى عدم تنفيذ قدرته فلا يكون الها هف ولا يخفى
انه كلام اخر لا تمام الدليل بل لاثبات المدعى لا دفع للحل المذكور والكلام فيه فتفطن انتقال المرام ما اخر بل فيه بحث في
نشاته الزام اي لا تدافع بين تعلقيهما بل التدافع اه اشار بذلك الى ان قوله بين الارادتين على حذف المضاف
اعني لفظ التعلق اذ الكلام فيه حيث قال وكذا تعلق الارادة بكل واحد مراده وتوضيح ان الارادة صفة قديمة فعلى تقدير
تعدد الاله لكون كل منهما مريدا احدهما مريد احركة زيد والاخر سكونه بارادة قديمة الا ان تعلق ارادة كل منهما حركة زيد
او سكونه وهذا واضح وان خفي على بعضهم والا ان المراد بالتضاد ههنا معناه اللغوي الاعم من معناه الاصطلاحي الا
الشامل له ولساير اقسام التقابل من التضايف والتقابل بالعدم والملكة والتقابل بالايجاب والسلب ولما كان هذا
خلاف الظاهر جدا تصدى لبيانه بقوله ولم يرد بالتضاد اه اي لم يرد به ما هو المتبادر منه وهو المعنى الاصطلاحي
اعني كون الامرين الوجوديين بحيث لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة ولا يتوقف تعقل احدهما على تعقل
الاخر لان حصول الضدين في محلين جائز وقد عرفت آنفا ان الكلام على حذف المضاف فالتضاد المنفي ههنا
هو بين تعلق الارادتين فعلى تقدير تحقق التضاد بين ذينك التعلقين لا اخلال في صحة الدليل لتغاير متعلقيهما اعني
الحركة والسكون فيجوز حصول ذينك التعلقين المتضادين في المحلين المتغايرين بلا بعد فيتم الدليل بلا حاجة الى نفي
التضاد بينهما فيلزم الاستدراك بل يحمل ان التضاد الاصطلاحي اخص من التضاد بمعنى التدافع ولا يلزم من نفي
الاخص نفي الاعم فلو حمل التضاد المنفي على المعنى الاخص يحتمل ان يبقى هنا تدافع بوجه اخر فلا يثبت ذلك
امكان تعلق الارادة بكل منهما كما ادعاه الشارح واما اذا حمل على المعنى الاعم اعني مطلق التدافع حصل فلا كلام في دلالته
عليه قطعا لانه اذا لم يكن هنا تدافع اصلا يمكن التعلق بكل منهما قطعا فظهر من هذا انه لا بد من حمل التضاد على ما
في كلام الشارح على المعنى الاعم كما لا يخفى كما يستفاد من تقرير الفاضل المحشي من انه اذا لم يحمل عليه يكون مستدركا كما اوردنا
الا ان يكون مراده انه اذا لم يحمل عليه لا يفيد الدلالة على امكان تعلق الارادة لاحتمال وجود التدافع ههنا بوجه
كما اشرنا اليه فيكون مستدركا هنا ثم انه ظهر ايضا مما قررناه ان لا اخذ لفظ التعلق في التفسير كما اشرنا اليه
مدخلا فيما قرره بقوله ولم يرد بالتضاد اه وان فهم من ظاهره انه بالنظر الى لفظ التضاد فقط اذ لا يتم ما قرره بلفظ
ولم يرد بالتضاد اه الا بملاحظة لفظ التعلق اذ لا معنى لحصول نفس الارادتين المتضادتين في الحركة والسكون وا
واما حصول تعلقيهما في ذينك المتعلقين فله وجه ظاهر كما لا يخفى على من له عقل باهر وايضا اه وكانه لما
اشار الى الباعث للتفسير السابق اشار الى باعث اقوى منه وهو انه على تقدير المعنى الاصطلاحي ان الاجتماع الخ
من الاجتماع في محل واحد لا ينحصر في التضاد فان كل واحد من التضايف والعدم والملكة والايجاب والسلب ايضا
مانع من الاجتماع فنفي التضاد بين تعلقي الارادتين لا يكفي في جواز اجتماعهما فلم لا يجوز ان يكون هنا مانع اخر
من الاجتماع فلا بد من حمل التضاد على المعنى الاعم وتخصيص كلامه ههنا انه لا حاجة الى نفي التضاد بين التعلقين
اذ لو وجد التضاد بينهما لما ضر امكان التعلق بكل منهما ولو سلم ان وجود التضاد يضر امكان التعلق وانه لا بد
من نفي التضاد ههنا لكنه لا يثبت المدعى ايضا اذ لا يلزم من نفي التضاد ههنا نفي التدافع مطلقا فلا يثبت
ذلك الامكان الا بحمل التضاد على مطلق التدافع هذا ما سنح للخاطر العليل قيل وانما خص التضاد بالنفي لان

سعولدو الارادة موجود بوجود والظاهر خلافه ٢

لان التعلقين وجوديان فلو ثبت بينهما تصادم تناف لكانا متضادين انتهى هكذا نقله السيالكوتي والظاهر
ان يقال هكذا لان التعلقين بل الارادتين وجوديان لا يتوقف تعقل احديهما على تعقل الاخرى فلو ثبت بينهما
تناف لكانا متضادين كذا وقع في كلام بعضهم ~~ولا يرد المنع على المحروزة في قوله الذي نقله بعقوده فلو ثبت~~
ثم انه يرد عليه انه ليس الكلام في كون التنافي الثابت تضادا او لا بل في تطبيق قوله اذ لا تضاد اه على المدعى
ولا ينطبق ذلك الا بما قررناه بحمله على المعنى الاعم وان كان المثال المذكور يقتضي ابقاءه على المعنى الاصطلاحي
واما ما قاله ~~المحقق~~ المحقق في ازدية المدقق ونبه المحقق في رده من انه لو كان المنع بين الارادتين التضاد لكان الد
المثبت بين المرادين اعني الحركة والسكون اياه ايضا وليس كذلك انتهى ففيه ما فيه اما اولا فلانه يشعر بان المحشي
انما صرف التضاد عن معناه الاصطلاحي لكونه غير ثابت بين المرادين وقد عرفت انه انما صرفه عن معناه لاجل
تطبيق الدليل على دعواه ليس الا واما ثانيا فلانا لا نم انه اذا كان المنع بين الارادتين التضاد كان المثبت بين المرادين
اياه ولو سلم فلا نم انه ليس بين الحركة والسكون تضاد بل الظاهر ان السكون عبارة عن الاستقرار والكون في آنين في
مكان واحد والكون الثاني في مكان اول كما ذهب اليه محققو المتكلمين لا اما ذهب اليه الفلاسفة من ان السكون عدم
الحركة عما من شانه ان يتحرك والكلام يجب ان يبنى ههنا على مذهب المتكلمين هذا ويمكن ان يظهر اصل ما قاله
المحشي المدقق ههنا من انه لو علل المحشي عدم كون المراد به اي بالتضاد المعنى الاصطلاحي به اي بما ذكره في الرد
احسن كما لا يخفى انتهى ~~وليس هذا الا انه هو غلط فاحش~~ كما لا يخفى على اولي النهى اي دليلهما يعني ليس المراد
بالامارة ما يفيد الظن حتى يرد عليه بان الظن لا يفيد الظن في المطالب اليقينية لا سيما في مثل التوحيد والا
والاولى ان يقال ان هذا من قبيل الاكتفاء بالاولى يعني ان ما يفيد ظنا بالحدوث والامكان لا يليق بجناب بديع فكيف
اذا افاد يقينا بهما ويدل على ما قررنا انه قال الشارح في بحث التنزيه ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرت على انها تنافي
وجوب الوجود لما فيها من شائبة الحدوث والاحتياج او الامكان انتهى فانظر الى قوله او الى الامكان فقد فيه الاكتفا
ما يلغ مبلغه فالاولى ثم لو سلم صحة تفسير الامارة بالدليل وتوجيهه كما ذكره فما يقول في قوله من شائبة الاحتياج
اخلا يصح في توجيه كلام الشارح من ان يصار الى ما ذكرنا فاندفع ايضا ما قيل ههنا من ان تخلف المراد لا يفيد العجز قطعا الا
فقوله من شائبة الاحتياج معان الاحتياج قطعي ليس في محله فتدبر والله الهادي اذ يلزمه اي العجز الاحتياج
الى الغير في تنفيذ القدرة عدم منع الغير فعله وتنفيذ القدرة في ان لا يسد عليه طريقه والاحتياج الى الغير مطلقا
سواء كان في الوجود او في الايجاد نقص يستحيل على ذات الواجب تع فانهم اجمعوا بالادلة القطعية على انه تع
متصف بجميع صفات الكمال منزه عن جميع سمات النقص والزوال وان لم يكن ما ذكره بعضهم صفة كمال صفة كمال
في نفس الامر ولا صفة نقص صفة نقص فيها في نفس الامر ايضا لكنه لا يضر ذلك اعتقادهم القطعي في ذلك
واذا كان الاحتياج مطلقا مستحيلا على ذات الواجب تع لا يكون العاجز لاحتياجه اجبا بل يكون حادثا وممكنا
فلا يكون الها وبهذا التقرير اندفع ههنا امور الاول ما قيل ان اللازم الاحتياج في الايجاد وهو لا يستلزم الحدوث
والامكان بل المستلزم له الاحتياج في الوجود وهو غير لازم انتهى وجه الاندفاع ان الاحتياج في كلام الشارح المحشي مطلق
وبعد تسليم كونه الاحتياج في الايجاد يستلزم النقص ايضا لان الاحتياج في الايجاد الى الغير في تنفيذ القدرة وعدم
السد اما رخ للحدوث فخطه الثاني ما قيل ان هذا انما يتم على من يقول بحجية الاجماع وجه الاندفاع ان الاجماع
ههنا ليس بمجرد الاجماع على المقدمات العقلية بل الاجماع المقرون بالادلة القطعية على ذلك كما يشير اليه قوله
القطعي هذا الثالث ما قيل لا نم ان الاحتياج مطلقا نقص فان الواجب يحتاج في ايجاده الامكان المعلول
وجه الاندفاع ان المراد بالاحتياج في الايجاد ههنا ليس مطلقه بل الى الغير في تنفيذ قدرته وعدم سد عليه طريقه
وامكان المعلول لازم له في قبوله التاثير من العلة وذلك لا يستلزم الاحتياج اليه بل ليس ههنا الا فيض محض وكيف لا
ان ذاته تع غني عن العالمين وان افتقر في ربوبيته الى المربوب وامكانه وذلك لا افتقار والاحتياج ليس هو لاحتياج الذي

هذا هو الحق قد قلنا وقد تكلم ٢ فالقلم مقتضيا للاستعمال كما قيل بعض الافاضل برقولاسم
الشيخ محي الدين العربي ٢
٢٢٢

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

هو نقص في حقه نعم لما حققناه ولولا مخافة الاطناب لبينت ههنا ما يتعلق بنفي الواجب وافتقاره بحيث يظهر
ان هذا القائل الثالث محجوب بعقله ورأيه بل بفقره وافتخاره بكمال الجهل المحقق ثم ان للفاضل السالكوتي ههنا
اعتراضا وهو ان قوله وهو امارة الحدوث يدل على ان المدعى عدم تعدد الواجب مطلقا والا فلا حاجة الى هذه
المقدمات لانه اذا ثبت العجز ثبت امتناع وجود الصانعين القادرين على الكمال فتفسير قوله لو امكن الاثنان بقوله
اي صانعان قادران على الكمال ليس بشيء انتهى واقول وهذا ليس بشيء ايضا لانك قد عرفت منا ان المقصود منه
تنزيه الواجب تعالى عن ادنى ما يوهم النقص حتى يثبت تنزهه عن اعلاه بالطريق الاولى ولذلك اكتفى في امثال هذا المقام
بالامارة والتشابه والترجيح كما لا يخفى على من له ذوق راجح مع ان المحشي ما اكتفى بذلك بل ضم اليه لكونه احتياجا
نقصا واستحالة مطلق النقص على الله تعالى كما لا يخفى على من له تدبر على انه صرح فيما سبق في توجيه التفسير وتطبيق
الدليل على المدعى وجها ثانيا وهو ان ما كان واجبا لا بد ان يكون منزها عن جميع سمات النقص فلا يكون
موجبا ومعطلا وناقص القدرة فلا بد من التفسير المذكور حتى ينطبق الدليل على المدعى فكيف يفهم اذ لفظ الاله
الواقع في الدليل ظاهر مطلق والحق ان التفسير المذكور انما هو لتوجيه الملازمة مع قطع النظر عن المدعى اذ
لا يتم الملازمة الا بهذا واما كون المدعى مطلق اثبات مطلق وجود الواجب مقصود الشارح اولا فان اراد اثبات
مطلق وجود الواجب على ما هو المستفاد من ظاهر كلامه هذا كما زعمه المعترض فغايته عدم تمامية التقريب
وقد عرفت بيانه من المحشي وان اراد اثبات وجود الواجب الكامل كما حققناه وهو اللائق بحاله ومثل هذا المقام
فلا كلام عليه قطعا وعلى كل تقدير فجلالة التفسير المذكور لا تخفى على من له ادنى شعور ان قلت انما كان هذا
البرهان مشتركا بين المتكلمين اهل السنة والمعتزلة وغيرهم وكان بينهم نزاع في ان الامر مغاير للارادة كما ذهبت
اهل السنة اولا كما ذهب اليه المعتزلة لقولهم ان الله تعالى امر بالطاعة للفاسق والكافر وارادها منهم ولم يحصل
ورد على البرهان المذكور بناء على مذهب المعتزلة الذين هم من اصحاب هذا الدليل انا لا نم انه اذا لم يحصل مراد كل
منهما او احدهما يلزم العجز اذ لو كان عدم حصول المراد عجزا يلزم على المعتزلة ان يقولوا بعجز الله فيما ذهبوا اليه
من ان الله تعالى اراد طاعة الفاسق والكافر ولا يحصل وليس كذلك ولو قرر السؤال معارضة تقديرية لكان اليق
بمتانته فافهم قلت العجز لازم حاصله ان الارادة والمشية عندهم قسمان مشية قسر لا يجوز التخلف عنها
ولا يقولون بالعجز فيها ومشية تفويض يجوز التخلف عنها ولا عجز فيها حتى يلزمهم ذلك لزعمهم ذلك لقولهم
بالتخلف عنها والمتعلقة بطاعة الفاسق وايمان الكافر هي التفويضية دون القسرية فلا اشكال على الدليل بناء على
مذهبهم فحاصله تحرير المراد من المقدمة الممنوعة بان المراد من الالهين اذا اراد ما اراد ارادة قسر ولم يحصل مراد كل منهما او
يلزم العجز قطعا وهذا مما لا شك فيه بين الفريقين والظاهر ان الجواب المذكور منع لزوم القول بالعجز على المعتزلة بسند
ان الارادة في الصورة المذكورة تفويضية يجوز التخلف عنها ولا يقولون بالعجز فيها وبهذا ظهر ان الجواب يقتضي
ايضا ان يكون السؤال معارضة تقديرية وان ترجح كونه منعا وعلى كل تقدير ففي هذا البحث تعريض بان برهان التوحيد
مختل على ظاهر ما ذهبوا اليه وان وجه بالتوجيه المشار اليه فتدبر حتى تعرض بهذه الامور اللائق **قال الشارح العلامة**
واعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية لما اشار سابقا الى ان الاية اشارة الى برهان التمانع
وجعل تلك الاشارة غير مرضي صاحب فلا والمشهور دون ان يقول والاية اشارة اليه اشار ههنا الى ان الظاهر من
الخطابات القرآنية مبنية على الامور العادية والحق انه وان اشتهر بينهم جعلها اشارة الى برهان التمانع لكنه
خلاف سوق الاية وان توجيهم هو ايضا لا يخلو عن خلل اذ لا يخفى ما اشاروا اليه من البرهان في الاية الكريمة عن عجب
عند اهل الامعان على ما اشار اليه بقوله لانا نقول ولا عناء الى ما اشار اليه ههنا صدر عن بحر اعلم فقال
واعلم ان يعني ان الظاهر من منطوقها انها حجة اقناعية تفيد المستر شد القاصر وان جعلوها اشارة الى برهان
التمانع على ما هو عادة الباري القاطر والملازمة عادية مبنية على عادات الناس من التخالف والتنازع عند تعدد
الحاكم

الحاكم على ما هو اللائق بخطابات العليم العلام مع اوساط الناس والعوام لانهم لا يدركون المقدمات
اليقينية ولا يفهمون المواد الدقيقة القطعية ومن شان الحكيم تعالى ان يكلمهم على قدر عقولهم ومراتب فهمهم
فخطابهم بالحجج القطعية والادلة اليقينية تجرئة اوهامهم وتضليل البابهم فلا جرم خاطبهم بخطابات ظنية
ومقدمات اقناعية وملازمات عادية على ما هو اللائق بالعادة القرآنية فالحق ان الاية حجة اقناعية لا قطعية
والملازمة عادية لا يقينية وان جعلوها اشارة الى برهان التمانع لكنه مع كونه خلاف ظاهر النظم والسوق لا
يكون الملازمة قطعية ايضا كما يحققه هذا توجيه كلامه في هذا المقام وقد اتضح من كلام صاحب الكشاف حيث
قال ههنا وفيه دلالة على امرين احدهما وجوب ان لا يكون مدبرهما الا واحدا والثاني ان لا يكون ذلك الواحد
الا اياه وحده لقوله الا الله فان قلت لم وجب الامران قلت لعلمنا ان الرعية تفسد بتدبير الملكين لما يحدث
بينهما من التغالب والتناكر والاختلاف واما طريقة التمانع فللمتكلمين فيها تجاول وطراد هذا كلامه فقد صرح
بان اللائق ان يكتفى في هذه الاية بالعلم العادي بين الناس الظاهر من سوق الاية ولا يحمل الاية على طريقة التمانع
لما فيها من التجادل والتنازع اذ يجب على العاقل الفطن ان يحفظ كلام الله تعالى ان يحمل على الامر المبهم
وهذا مثل ما حققنا كلام الله تعالى على ما عرفته آنفا وقال ايضا في تفسير قوله تعالى اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم
على بعض لانفرد كل واحد من الالهة بخلقه الذي خلقه واستبد به ولرأيت ملك كل واحد منهم متميزا عن ملك
الاخرين ولغلب بعضهم على بعض كما ترون حال ملوك الدنيا ممالكهم متمايزة وهم متغالبون وحين لم
تروا اثرا لتمايز الممالك والتغالب فاعلموا انه اله واحد بيده ملكوت كل شيء هذا ومثل هذا مثل ما حققنا
في الاية السابقة من ان العلم العادي يفيد في مثل هذا المقام الخطابي كما حققه حققناه في كلام الله تعالى وقد قال حفيد
العلامة وصرح باقناعية الملازمة العلامة في شرح المفتاح والشيخ محيي الدين قدس سره في التدبيرات الالهية
وقال الغزالي في الجام العوام المرتبة الثالثة ان يحصل التصديق بالادلة الخطابية التي جرت العادة باستعمالها
في المحاورات وهو مفيد في حق الاكثرين تصديقا بادي الرأي اذا لم يكن الباطن مشحونا بالتعصب والمجادلة
وكثير من ادلة القرآن من هذا القبيل مثل قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فكان من لا يشوب فطرته
حين سمع هذا الدليل يفهم التصديق ويجزم بوحدانيته لكن تشوش الجدل بجواز توافق الصانعين ونفاوتهما
على التدبير فيعسر عليه دفعه بالنسبة الى القاصرين ثم قال ومما يورد قوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة
اي بالبرهان والخطابة والجدل وينبغي ان يعلم ان الملازمة الظاهرة من الاية اقناعية ولا يستدل فيه منصف لكن
الاشارة في ذلك الى البرهان التوحيد انتهى وقد عرفت ما في تلك الاشارة ثم قال الحفيد جعل ابو المعين النسفي هذه
الحجة قطعية وبالغ في الرد والتخطئة لمن جعلها اقناعية وتبعه صاحب الكشف وجماعة وتشبث بكلامهم بعض
الجهلة والطلبة فتهور في حق الشارح العلامة بالكلمات الوقيحة والمقالات القبيحة والتمس من سلطان الزمان
سعد الدين شاهرخ بهادر سلطان ان يعقد مجلسا ممتوا تحفل الاماثل ليفطهر ان تلك العقيدة باطلة
فمات قبل ذلك اليوم فجاءة منية جاهلية في القاذورات وعد ذلك كرامة دالة على علو منزلته انتهى وهذه الرواية
مقتضية ايضا كون الاية حجة اقناعية على ما حققه الشارح وجعل الاية اشارة الى برهان التمانع وجعل ملازمتها
قطعية بعد هذه الوقعة لا يناسبها ولا يناسب ايضا قوله لانا نقول امكان ان على ما حققناه بل لا يناسب قوله
ههنا قطعا وان تصدى بعضهم لتحقيق تلك الاشارة وجعل الملازمة قطعية فيها وسنوقف ما عليه ولكن
ان الشارح العلامة لا يرتضي تلك الاشارة في الاية ولا جعل الملازمة قطعية وان ارتضاه بعضهم فانتظر ما يأتي
قال الشارح العلامة والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابات الالهية مع كثرة الاذهان القاصرة
لا قطعية يقينية على ما هو شان الخطاب مع اصحاب الافهام العالية الذين هم اقل افراد الماهية الانسانية قيل

القاضل الشيخ عمر البغدادي الشامي خليفة الخيالي حواشي حواشي الخيالي التوضيه

This file was downloaded from QuranicThought.com

العادة مستمرة في ان كل من الملكين المقتدرين في مدينة واحدة بل في اقليم لا يوافق الاخر في كل جليل وحقير الا ان يكون احدهما مغلوبا او من شانه ان يكون مغلوبا بل ثابت في نفس كل وتطلب الانفراد بالملك والقهر فكيف بالالهين مع ان الاله يوصف بغايات العظمة والتكبر ثم قال ان الاستلزام العادي القطعي احد الموجبات للعلم القطعي وقد حقق في تعريف العلم بانه حكم الذهن الجازم الثابت المطابق للواقع لموجب ان الموجب الذي يستند اليه العلم الجزم المذكور اما حس او عقل او عادة وقد حقق في تعريف العلم بانه صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض ان المراد بلا يحتمل هو عدم الاحتمال في الحال كما في الظني او في المال كما في الجهل المركب والتقليد لا نفي الاحتمال الراجع الى الامكان الذاتي فانا نعلم قطعا ان جبل احد لم ينقلب ذهبا حسا وعادة مع امكان الانقلاب فدخلت العلوم العادية فيه كما حققه الشريف وغيره في الامكان الذاتي لا ينافي العلم القطعي العادي والالما افاد المعجز ذلك العلم فظهر ان التمانع لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا حجة قطعية لا بعبارتها لا اقناعية نظرا للعوام وقطعية باشارتها الى برهان التمانع نظرا للخواص انتهى وفيه بحث اما اولا فلان العاديات انما تفيد اليقين فيما يتعلق بالحس كما بسط واما فيما لم يتعلق بالحس كما فيما نحن فيه فلا وقد بين خلل قياس الغائب على الشاهد واما ثانيا فلان استقرار العادة على ما ذكره ثم ولو سلم فذلك انما يكون اذا علم او ظن احد الملكين غلبته على الاخر واما اذا كانا متساويين من جميع الجهات وعلم كل بذلك فلا يكون بينهما اختلاف في العادة مع ان ما قرره من قبيل الاستنباط لا منطوق الاية مع ان كون ما قرره من قبيل المنطوق في حيز المنع والكلام فيه وهذا وخطر لي في هذا المقام وجه وهو ان سبب التنازع في الملكين المقتدرين تخالف حقيقتهما نوعا وتشخصا فلا بد ان يكون لكل منهما حقيقة الارادة والافكار من كل منهما متغايرين فيقع التنازع وعلى هذا فنقول لو تعدد الصانع فلا بد ان يكون كل منهما مغايرا للاخر نوعا وتشخصا وقد ثبت بالبراهين القطعية ان الواجب مختار فكل منهما موصوف بارادة مخالفة لارادة الاخر فيقع التنازع بينهما قطعا ولا يتوهم انه يقتضي ان يكون الواجب مبدأ لاثار مختلفة لان التخالف الذي يكون بصدده عند الاختلاف ولا مانع فيه اصلا بل التخالف الكلام في التخالف وذلك واقع قطعا في صورة تعدد الصانع على ما حققناه فظهر بهذا قطعية الملازمة للخواص بل للعوام اذا نظر العاقل العامي الى حقيقته ولعل حقيقة مثله فان عدّ هذا من قبيل المنطوق كما هو الظاهر بادنى نظر فيكون الاية حجة قطعية والملازمة يقينية ولعل هذا هو منشأ ما ذهب اليه الامام النسفي وغيره وان لم يخصصوا الكلام بهذا التقرير وان عد من قبيل الاشارة فيكون ظاهر النظم حجة اقناعية وباشارتها حجة قطعية غير الذي اشاروا اليه في برهان التمانع ومن هنا الشارح بقوله والمشهور وبينه بقوله لانا نقول وكان في قوله في صدر البحث ولا يلزم ان يصدق مفهوم الواجب اشارة الى بعض ما حققناه في تقرير هذا المقام

قال الشارح العلامة لجواز الاتفاق بينهما على هذا اه اقول هذا هو الذي حمل الشارح على جعل الاية حجة اقناعية وقد اعترض عليه مثل قول الامام الغزالي قد نقلته سابقا لكن قد تشوش الجدل بجواز توافق الصانعين وتعاونهما على التدبير واعترض عليه المولى الخادمي بان تدبير كمال النظام بمجموعهما فنقص لهما وان بكل منهما فتوارد وتحصيل حاصل او وجود موجود وان بواحد فقط مع عدم مخالفة الاخر فترجيح بلا مرجح مع ان المخالفة في الاخر ان ممتنعا فعجز وان ممكنا فان وجد بارادتهما فاجتماع النقيضين والا فعجزهما او عجز احدهما ثم قال وعلى هذا يكون الاية حجة برهانية لا اقناعية انتهى وفيه بحث اما اولا فلانا لا نم انه ان كان النظام بمجموعهما فنقص لهما فلم لا يجوز ان يريد كل واحد منهما نظام العالم بحيث يكون لقدرة الاخر مدخل فيه كما في افعال العباد عند الاستناد ولا ينافي ذلك كمال القدرة كما حققه الفاضل المحشي واما ثانيا فلا نسلم انه لا يجوز ان يريد احدهما الوجود بقدرة الاخر او يفوض بارادته تكون الامور الى الاخر ولا استحالة فيه وان اعترض بعضهم عليه فانتظر فقوله اخرا او عجز احدهما مم واما ثالثا فلان غاية ما لزم ان يكون الاية في اثبات الحجة برهانية لا ان منطوقها حجة قطعية كما ادعاه ولعل مراده فيه المسامحة مالا يخفى ولو تعرض في دفع هذا الجواز ما قررناه انفا بقولنا وقد يتخيل اه لاندفع هذا الجواز اذ ان قطعا ظاهرا فيظهر كون الاية حجة قطعية

في شرح الطريقة المحمدية مم

فتامل وقد يلوح ماصح الله عنه مم

قال الشارح العلامة الحد لا يقال الملازمة قطعية انما الممنوع قطعية باشارتها بل بمنطوقها كما لا يخفى على اولي النهى الزمن برهان التمانع الذي اشار واليه في هذه الاية والكون الملازمة قطعية ثم رده بقوله لانا نقول اشارة النص الى برهان التمانع غير خالية عن البحث وان حمل الاية على ما يقبل المنع غير مناسب لشانها بل الظاهر حملها على ظاهرها من كونها حجة اقناعية وليس مقصوده رد برهان التمانع مطلقا بل رد كون برهان المشار اليه بهذه الاية ولذلك اورد المنع على قوله فلم يوجد المصنوع المشار اليه بقوله لفسدتا الابري انه ما اورد المنع على تقرير البرهان سابقا الخلوص عن الاشارة الى قوله لفسدتا ولو لوحظ الاشارة في التقرير السابق الى هذا القول في الملزوم اللوازم الثلثة التي اوردها سابقا في البحث اورده هاهنا عليه كما لا يخفى ويمكن ان يقال المنع الذي اورده هاهنا على الدليل المشار اليه احتمال غير ناف للقطع واليقين بل ذلك مثل الاحتمال الذي لم ينشأ عن دليل غير مناف للقطع على ما صرح به الائمة وارتضى به في تصانيفه فبراهين التوحيد مطلقا وكذا برهان التمانع المشار اليه مصوغ بهذه الاية مفيد لليقين الابري ان براهين اثبات الواجب غير خالية عن المنع ولذا قيل باي اسند الالباب جوينى بود مع حصول القطع للاذكياء اصحاب الانظار والافكار بل لا يبعد ان الشارح مقصوده ادعاء البداهة في توحيد الواجب الوجود وانما مقصوده التوضيح لاصحاب الدليل في ذلك وربما يشعر بذلك في اول البحث حيث قال ولا يلتبس اه وسيجيء نظير ما ذكرناه من الشارح في بحث الرؤية اذ ادعى البداهة في جواز الرؤية وبين خلال ادلة المستدلين في ذلك هذا هو تحقيق المقام ثم قال بعض الافاضل في هذا السؤال تقريران احدهما انه لو فرض صانعان لا يمكن بينهما تمانع في الصنع فلا يتحقق مصنوع ودفعه بان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه حتى يلزم انتفاء المصنوع فيمكن وجود المصنوع لتوافقهما وثانيهما انه لو فرض صانعان لا يمكن التمانع بينهما فيكونان عاجزين فلم يتحقق ودفعه بمنع لزوم عجزهما بل يكون العاجز احدهما فلا يكون الا صانع واحد فيمكن وجود المصنوع ابعد هذا ولا يخفى ان التقرير الاول يحتمل في السؤال وان لم يلائمه جواب والمنع ايضا وارد محققا على الملازمة في قول السائل فلم يكن احدهما ثم على قوله فلم يوجد المصنوع لكن الشارح حمل السؤال على التقرير الثاني واورد المنع على قوله فلم يوجد المصنوع اي على بطلانه كما احتمال وعلى هذا بني المحشي الخيالي ما حققه في هذا المقام بقوله والتحقيق في هذا المقام اذ لو حمل السؤال على التقرير الاول لم يتم تحقيقه المذكور فانظر فكلام الشارح لا تحقيق في المرام على ما تحقق بعون الله العلام ثم قال بعض الافاضل بعد التقرير الثاني وبيان تطبيق منع الشارح عليه حتى هذا المنع من الشارح لا يضر لثبوت المدعى وهو وحدة الصانع لكن لا ينبغي حمل القران على امر يشتمل على دعوى ممنوعة لا يمكن دفع منعه وان لم يكن المنع مضرا انتهى فكانه اراد ان الشارح لاجل ذلك مارضي بحمل الاية على ذلك البرهان التمانع اذ يرد عليه منع لا يدفع وان لم يكن مضرا وحملها على ظاهرها وجعلها حجة اقناعية ومراد بعضهم ان بهذا المنع لا يثبت المدعى لان المدعى هاهنا ليس وحدة الصانع مطلقا سواء صنع اولا بل وحدة الصانع وفرق بينهما ولو ورد هذا التمام المقدوح ويرد عليه ان المدعى هاهنا ليس الا وحدة واجب الوجود والالة لا وحدة الصانع وفرق بينهما ولو ورد هذا فانما يرد على ما صرح المحشي من كلام الشارح ... لا على مطلق كلام الشارح كما لا يخفى على المنصف والكلام هاهنا مع الشارح على انه لو تم ان المدعى هاهنا وحدة الصانع وكان عند مضرة ذاته لكنه لا يضر غرض الشارح هاهنا لانه في صدد التوسل بذلك المنع الى تخطئة ان المنع المذكور لكون الملازمة قطعية وذلك حاصل اذ يكون قوله في السؤال فلم يوجد المصنوع مضرا مردودا وتحقيق ان المنع المذكور وان لم يكن في المدعى لكنه مضر بكون الملازمة قطعية وذلك تام بلا شك فتدبر فانه دقيق ويمكن حمل قوله لكن لا ينبغي اه على ما قررناه او بدفع ما اورده ذلك الفاضل على انه يرد عليه بانه اذا استلزم امكان التمانع الى عدم كون احدهما صانعا فقد ثبت المطلوب فلا معنى للتوسل بعدم كونه احدهما صانعا الى عدم مصنوع ثم الى التوسل به الى انتفاء التعدد انتهى لانه انما يرد على التقرير الثاني من التقريرين لا على الاول مع ان المدعى انما اخذ في الدليل بكونه لازما لنقيض المدعى اعني تعدد الصانع حتى يلزم خلاف المفروض ويثبت المطلوب وهذا عادة مستمرة في قياس الخلف كما في اكثر براهين اثبات الواجب من هذا القبيل لا على انه هو المدعى ثم لما كان عدم وجود المصنوع اعلى فسادا من هذا لكونه مشاهدا انتقل اليه في بيان البطلان لا لاجل كون وحدة الصانع فسادا اذ هو فاسد ايضا لكونه خلاف المفروض وهذا هو الباعث على التحقيق الذي افاده الفاضل المحشي في هذا المقام وعند ذلك يظهر ضعف ورود ...

الث عليه ويظهر متانة التوجيه المذكور في كون الملازمة قطعية الآن يقال نعترض لك بعض الافاضل ايضا لو كان اخذ عدم وصف الصانع
في الدليل بكونه لازما للتمانع لا كتفي به ثم انه بعيد من توجيه كلامه اذ هو في صدد توجيه الملازمة وليس اخذ الا التوجيه الملازمة
لا لبيان الفساد على تقدير الجمع نقيض المدعى فلذلك اعترض الث بمنع الملازمة المذكورة سواء كان اللازم لامكان التمانع
عدم وجود تعدد الصانع او وحدته على التقريرين كما عرفت وما كان لزوم وصف الصانع لامكان التمانع ظاهرا وورود المنع على قوله فلم يوجد
المصنوع ظاهرا بني جوابه عليهما وآما لزوم عدم وجود الصانع لامكان التمانع فغير ظاهر وان كان ورود المنع على قوله فلم يوجد
المصنوع ظاهرا ومع لا يظهر متانة التحقيق الذي افاده المحشي ههنا لان مطمح نظر الث انما هو منع الملازمة سواء كان اللازم
لامكان التمانع وصف الصانع او عدم وجوده وان اشتهر قوله امكان التمانع بينهما لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع ولو
انه بني منعه على هذا الاخذ وقد رفع في بعض النسخ امكان التمانع بينهما يستلزم عدم تعدد الصانع ومعناه كما يستلزم عدم
وجوده فكيف يتم التحقيق الذي افاده على انه يرد عليه ايضا كيف يوخذ المدعى في الدليل حتى يبنى تحقيق الملازمة عليه وستوضح
جلية الحال في ذلك المقال فليتدبر فيما حققناه في هذا المقام فانه خلاصة ما حققه الاعلام مع عناية كثيرة من الملك العلام
خلت عنها صحايف اكابر الانام وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع لجواز ان يوجد اه بعض امكان التمانع لو استلزم فانما يستلزم
عدم تعدد الصانع لا ان لا يوجد مصنوع اصلا بالفعل لجواز ان يوجد بارادة احدهما ابتداء قبل وقوع التمانع فان الامكان لا
لا يستلزم الوقوع فغاية ما لزم ان يكون امكان التمانع مستلزما لان يكون التعدد المستلزم له محالا ويلزمه عدم تعدد الصانع قطعا
ولا يلزمه انتفاء المصنوع بالفعل للجواز المذكور وهذا التقرير على تقدير ان يكون الضمير في قوله وهو لا يستلزم راجعا الى امكان
كما هو مقتضى سوق المذكور والظاهر من سوق الث رجوعه الى عدم تعدد الصانع فالمعنى ان امكان التمانع انما يستلزم عدم
الصانع وذا لا يستلزم انتفاء المصنوع كما ادعاه السائل بل المستلزم له هو ان لا يكون صانعا بمعنى السلب الكلي الذي
يستلزمه وقوع التمانع لا امكانه وانما حمل المحشي عليه مع انه خلاف الظاهر اشارة الى الجواز حمل قوله فلم يكن احدهما صانعا على
السلب الكلي وان كان الظاهر من تقرير الث حمله على السلب الجزئي في لو كان قوله فلم يوجدا اه مربوطا بقوله فلم يكن احدهما
لم يكن قابلا للمنع اذ هو ظاهر قطعا فاشار بهذا التقرير الى انه مربوط بقوله لا يمكن بينهما اه لا بقوله فلم يكن احدهما اه
وتحقيقه ان ههنا ملازمتين احديهما قوله فلم يكن احدهما اه وثانيتهما قوله فلم يوجد المصنوع ثم ان قوله فلم يكن احدهما
اما سلب كلي او جزئي فان كان الاول فالملازمة الاولى ممنوعة والثانية لا تقبل المنع لظهورها قطعا وان كان الثاني
فالملازمة الثانية غير قابلة للمنع لظهور فسادها والمنع انما يورد على المحتمل لان يكون ولان لا يكون لما لا يخفى على الطالب
والملازمة غير قابلة ايضا لوضوحها ولما حمل الث هذا القول على السلب الجزئي اشار المحشي بهذا الى ان قوله فلم يوجدا اه لا يصح
الا يكون مربوطا بقوله فلم يكن احدهما لازما لقوله لا يمكن بينهما تمانع بارجاع الضمير اليه وان كان مربوطا بقوله
فلم يكن احدهما على ان يكون سلبا جزئيا كما هو ظاهر كلام الث فلا يصح ذلك لظهور فساده فضلا عن المنع فلا بد
من حمل كلام الث والتوجيه الملازمة من محمل صحيح وهو حمل كلام قبلها في ملازمة لو كان فيهما اه على التاثير فيهما في تصحيح الملازمة
المذكورة مع الحمل على السلب الجزئي وعلى هذا الحمل بني تحقيق الاتي عن قريب في رد جواب الث فانظر
يظهر ان تحقيق الاتي لا يتم حينئذ لان قوله فلم يوجدا اه مربوطا بقوله لا يمكن بينهما تمانع فليكن هذا على ذكر منك
من حمل قوله فلم يكن احدهما اه على رفع الايجاب الكلي الاعم من السلب الكلي والجزئي وكذا حمل قول الث ههنا لا يستلزم الا
عدم تعدد الصانع عليه ايضا ولعله بملاحظة اعتبار ارجاع النفي الصريح ومقيده او المقيد فقط مع ابقاء قيد
وان كان قليلا في الكلام في الكلام على الملازمة الاولى على اطلاقها فلا تقبل المنع الا عند التفصيل والثانية قابلة
للمنع بالنظر الى اطلاقها لا عند التفصيل كما لا يخفى على المتامل ولولا قول المحشي ههنا ابتداء لحملنا عليه ولم نصرف الضمير
عن ظاهره بارجاعه والمال ما يلتفت اليه المحشي ليصرح عن سوق كلام الث مع ان تحقيق الاتي لا يتم الا بالحمل على السلب الجزئي
فافهم فقد حصل لك وجه اخر للاندفاع ويمكن ان يقال ان قوله فلم يكن احدهما اه وكذا قوله لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع
لو حمل على رفع الايجاب الكلي فاما ان يتحقق في ضمن السلب الكلي فالملازمة الثانية ح ظاهرة لا تقبل المنع واما ان يتحقق
في ضمن السلب الجزئي فعدم الملازمة ح ظاهر قطعا لا تقبل المنع الا بعد لا حاجة الى منعها فلهذا ارجع الضمير والا كان خلاف
الظاهر

ورد في هذا القدر للمحشي
بلا صحة على ما فيه

الظاهر الامكان التمانع حتى يصح ورود المنع عليه لا يقال كيف يسوغ للث ربط قوله فلم يوجداه على قوله فلم يكن
احدهما اه مع انه حمله على السلب الجزئي وعلى ما ذكرته لا يصح ذلك لانا نقول لعله نظر الى الظاهر او اراد من المنع
المنع مطلق الرد وتصحيح قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع بل يستلزم انتفاء وجود المصنوع وكذا المحشي حقق
الملازمة كما ستعرف فليتدبر في هذا المقام فانك لا تجده في صدور الكرام وهذا الجواب مبني على الظاهر
المتبادر من قوله عدم تكونهما عدم التكون بالفعل اذ قد عرفت ان حاصله انا لا نسلم ان امكان التمانع يستلزم
عدم تكونهما بالفعل فان امكان التمانع لا يستلزم الوقوع فيجوز ان يوجد بارادة احدهما ابتداء قبل وقوع
التمانع هذا على مذاق المحشي فافهم ثم قوله على اه اي اذا عرفت ان الجواب السابق مبني على الظاهر المتبادر
فاعلم ان محقق العلاقة انه يمكن ان لا يبنى على الظاهر المتبادر بل يفصل ويقال ان اردتم بلزوم عدم التكون
عدم التكون بالفعل فيمنع الملازمة بالسند السابق من ان المستلزم له وقوع التمانع لا امكانه فيجوز ان يوجد
بارادة احدهما قبل وقوعه وان اردتم به عدم التكون بالامكان فالملازمة مسلمة لان امكان التمانع يستلزم
امكان عدم التكون لكن لا نسلم بطلان التالي بل الامكان المذكور من شان الممكن بناء على ان كل ممكن يمكن عدم
تكونه بدل تكونه وهذا على مذاق المحشي ايضا ولو بني الكلام على مذاق الث يكون حاصل الجواب والتحقيق ايضا
انا لا نسلم ان عدم تعدد الصانع يستلزم انتفاء المصنوع بالفعل بل يستلزم وجوده وحاصل العلاقة انا ان اردتم
بعدم وجود المصنوع عدم وجوده بالفعل فالملازمة ممنوعة والسند ما عرفت وان اردتم امكان عدم وجوده فالملازمة
مسلمة وبطلان التالي ممنوع فان امكان عدم الوجود من شان الممكن الموجود فتدبر فيما قلنا من تحرير العلاقة
حتى يظهر اندفاع ما قيل ان ما سبق منه على العلاقة منع الملازمة فلا معنى لايراده في العلاقة بعينه كذا افاده
المحشي المحقق على ما هو ظاهر الحاشية ولكن الحق ان هذا التوجيه لا يدفع من الاستدراك شيئا بل العلاقة في هذه صريحة
لا تسليمية حتى يلزم جواب مستقل بدل السابق بل مبني على تفصيل لا تسليمية فيقتضي عدم مناسبة الاول حتى يلزم
الاستدراك وقد اشرنا الى الفرق بين العلاوتين فتوجه بالتحصيل والتفصيل في تعليقاتنا على حواشي التهذيب
الفتحية واما ما قاله بعض الافاضل في تحريره بدل تحرير المحشي من ان حاصل العلاقة ان هذا التقرير بعد ما ذكرتم
ابطال كون الالهة حجة قطعية في غاية السقوط لانه مع اشتماله على صرف النظم عن ظاهره يتجه عليه ما ذكرتم بعينه
فلا يرد عليه الاستدراك السابق ولا يحتاج الى الجواب المحشي انتهى فليس بشيء في دفع الاستدراك لانه التزم
هذه العلاقة بما قرره الث في ابطال كون الاية حجة من الترديد بجهة منتقبة وهل هذا الا وقوع في اعظم مما هرب عنه
على انه لو كان مراده ذلك لكفى له ان يقول على انه يرد عليه الايراد السابق من الترديد مع ان بين المقامين فرقا
اذ الملازمة الممنوعة في السابق استلزام مجرد التعدد عدم التكون على ما يشهد به قوله سابقا لجواز مجرد التعدد لا يستلزم
ذلك وههنا استلزام عدم تعدد الصانع عدم التكون فاين احدهما من الاخر والحق ان مال الايرادين واحد وان كان
بينهما من التفاوت ما لا يخفى على اولى النهى لم يتكون السماء والارض اي بالفعل كما هو الظاهر المتبادر
وكما يقتضيه الدليل ايضا حيث قال لان تكونهما اما بمجموع القدرتين اه لان ذلك صريح في التكون بالفعل
فلانه ترجيح بلا مرجح لان مقتضى القادرية ذات الاله ومصحح المقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات
الى الالهين المفروضين على السواء فما قيل من انه يجوز لبعض الممكنات خصوصية بالنسبة الى احدهما فلا يلزم الترجيح
بلا مرجح ليس بشيء وعلى هذا بنى بعضهم برهانا على التوحيد كما نقله الفاضل المحشي في الحواشي التونية حيث قال
ومنهم من استدل على ذلك بانه لو وجد الهان ويتصفان بالصفات الالوهية لكان نسبة جميع المقدورات اليهما بالسوية
اذ المقتضي للقادرية ذاتهما وللمقدورية الامكان او الحدوث فيمكن قصدهما الايجاد مقدور معين ومع امكان تعلق
فيلزم مقدور بين قادرين وانه محال او باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح ثم قال والاحسن ان يقال لو كان في العالم صانعان
لكان محتاجا الى كل منهما ومستغنيا عنهما لكونهما مبدأين مستقلين واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم انتهى فاحفظ

ويرد عليه ان الترديد المذكور بقوله لانه لو كونهما اما على تقدير التمانع الفرضي بان يكون ذلك ملحوظا في الادلة
فيكون تقرير الدليل هكذا لو امكن الهان لامكن بينهما تمانع ولو امكن ذلك لم يتكون السماء والارض لان تكونهما
على تقدير التمانع اما بمجموع القدرتين فيلزم النقص بهما لان قدرة كل منهما مستقلة بالايجاد ولم تنف به او بكل
فيلزم التوارد او باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح ثم يرد منع الملازمة بان لا نم انه لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض
وانما يلزمه امكان التمانع ولا يلزم من ذلك عدم تكونهما لان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه حتى يلزمه عدم التكون
فيجوز ان يتكونا قبل وقوع التمانع بارادة واحد منهما او مخصوص الوجود بقدرة الاخر او بتفويض احدهما الى
الاخر والمخصوص هذا هو المطابق لما قرره المحشي في اول ابتداء هذا القول على ما سبق لكن قد اطلعت في اثناء هذا
التقرير الى ان هذا المنع راجع الى دليل الملازمة اعني قوله اذ لا فلانه ترجيح بلا مرجح فذلهم هذا ينبغي ان يحرر لكن
يرد عليه ان هذا الايراد على هذا يكون مشتركا بين هذا التوجيه من تقدير التمانع الفرضي [illegible] كما في الاطلاق
لانك قد عرفت ان حاصل الايراد على تقدير التمانع هو حاصل قوله في التقدير الثاني وكذا يمكن اختيار الثالث
فما معنى الترديد اذ الورود مشترك وايضا فما معنى تاخير ذلك الايراد في التقدير الثاني مع اشتراك الاول فقال
اشار بقوله وكذا يمكن اختيار الثالث الى انه يمكن ههنا اختيار الثالث كما امكن اختياره في الاول فقد اشار بذلك
الى ان كون الترديد على التمانع الفرضي اهون من كونه على تقدير الاطلاق حيث يرد عليه ايراد واحد وعلى تقدير الاطلاق
ايرادان ويمكن ان يقال لا يلزم من تقدير التمانع وقوعه فيحتمل ان يكون التكون بمجموع القدرتين كما قال الاستاد
في افعال العباد فيرد عليه الايراد المذكور في تقدير الاطلاق ايضا فلا فرق بين التقديرين في ورود الايرادين الا ان
على التقدير الاول يكون الملازمة [illegible] يمكن وانما ردد المحشي بينهما سدا للطرق على القائل لانه ان قصد بهذا الا
اثبات اليقين في الملازمة وذلك لا يكون الا بملاحظة تقدير التمانع الفرضي كما اشار اليه بقوله في الشرح
لا يقال الملازمة اه فهو مردود اذ يرد عليه منع الملازمة وان قصد بهذا اثبات [illegible] على الملازمة
من غير احتياج الى اعتبار امكان التمانع بالبرهان المذكور فلا يتم ذلك البرهان على كل تقدير فلا يكون
قطعية ولا تلك الاية حجة برهانية بالتقرير المذكور ولهذا اورد بعض قوله والتحقيق اه فيفهم هذا هو التحقيق
في هذا المقام فظهر من هذا ان ما اشار اليه [illegible] من رد كون الاية حجة برهانية والملازمة قطعية بقوله لانا نقول اه
مما ينافي لما اشار اليه في شرح المقاصد من الاستدلال على كون الملازمة قطعية في تقرير المحشي امتناع الدفع
بان ما ذكره في شرح المقاصد مردود وان الظاهر ما ذكره ههنا من كون الاية اقناعية والملازمة [illegible] وان القطعية ان
فانما تتم بما تحقق لا بما ذكره هنالك والله الموفق لاعلى المسالك   عقلا وانما قال عقلا لان تعدد الالهين
المستقلين في التاثير يستلزم وقوع التمانع في عادة على ما هو منطوق الاية كما [illegible] فصل ذلك بعضه
واما على الاطلاق اه يعني ان الترديد المذكور انما يكون على اطلاقه من غير اعتبار التمانع الفرضي هنا الشك هو
الظاهر من العنوان القريب الى الفهم فنختار الشق الاول من الترديد وهو ان تكونهما واقع بمجموع القدرتين
وذا بينا في كمال القدرة قلنا انما ينافي كمال القدرة لو لم يكن ذلك التكون بارادة كل منهما انضمام قدرة الاخر
الى قدرته وهو مم فلم لا يجوز ذلك التكون بالقدرتين بارادة كل واحد اجتماع قدرته مع قدرة الاخر لمصالح
وظاهر ان هذا لا ينافي كمال القدرة وانما المنافي له ان يتعلق الارادة بوجود المقدور بحيث لا يكون للقدرة
الاخرى مدخل فيه ومع ذلك لم يكن واقعا الا بانضمام قدرة الاخر اليه ولا شك انه نقصان لا يخلو عن العجز
والامكان اذ لم يكن القدرة على وفق الارادة وذلك لا يخلو عن الزوال واما اذا كان القدرة على وفق الارادة
كما في السند المذكور فلا يكون فيه شائبة نقص بل هو عين الكمال لان المؤثر على وفق ما اراد ليس الا هو ثم يرد عليه
اذا تعدد الاله يكون حقيقة كل منهما مغاير الحقيقة الاخر متشخصا نوعا او متشخصا والحقيقتان والصفات الموجودة
فيهما

الموجودة فيهما متغايرة ضرورة فيقع التخالف ضرورة فكيف يتصور ان يتوافقان في الارادتين بمجموع القدرتين
ولا يرد عليه بما في مذهب الاستاد لان القدرتين عنده وان كانتا مؤثرتين ومجتمعتين في فعل العبد لكن قدرة الله
غالبة وقدرة العبد مغلوبة بل ناقصة في الحقيقة الا يرى انه لا يوجد كلما اراد العبد بخلاف ما اراد الله فهذا
يدل على ان قدرة العبد ناقصة بالنسبة الى قدرة الله على ما اعترض [illegible] وان اجتمعا في الفعل وقد اعترف السائل بان
كمال القدرة ان يكون على وفق ما اراد ولا يوجد هذا في العبد قطعا في اذا تعدد الاله يتصف كل منهما بقدرة غالبة
فكيف يقاس على مذهب الاستاد على ما بعد تمام تقرير تماميته فليتامل في هذا فانه من معارك الافهام وقد غفل عنه ناظروا
هذا المقام والله ولي التوفيق والانعام   كما في افعال العباد عند الاستاد فانه ذهب الى ان فعل العبد حاصل
بمجموع القدرتين على ان يكون مؤثرا فانما في اصل الفعل بطريق جرى العادة تع بان يخلق عقيب قصد العبد القدرة
بدونه وان قدر على ذلك كما في سائر العاديات فلا يلزم نقص في قدرته تع لان ارادته تع تعلقت هنا بان يكون
العبد مدخل فيه [illegible] وقد حصل الفعل على وفق ما اراد وقد عرفت انه لا يؤيد المنع المذكور ولا يستلزم لان الفعل وان كان
بمجموع القدرتين وكان المجموع علة تامة للفعل عند الاستاد وهو مذهب الماتريدية على ما هو المفهوم من كلام الفاضل المحشي
في بحث افعال العباد وهو اللازم لتحقيق صدر الشريعة في التوضيح على ما حققه بعض الافاضل في بعض رسائله وحققنا في بعضه
هناك لكن لا يشك عاقل في كون قدرة العبد مغلوبة وناقصة وذا ليس كذلك فيما نحن فيه هذا وبما قررنا ابعنه ظهر
اختلال ما قرر بعض الافاضل ههنا في حواشي القوشي من ان مذهب الاستاد مقابل لمذهب الماتريدية وانه ليس
لقدرة العبد تاثير عند الماتريدية وما قال المحشي الدواني ههنا حيث قال اعلم ان فعل العبد واقع عندنا بقدرة الله تع
وحدها وعند المعتزلة بقدرة العبد وحدها وعند الاستاد بمجموع القدرتين على ان يتعلقا جميعا باصل الفعل وعند
على ان يتعلق قدرة الله تع باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة او معصية وعند الحكماء بخلق الله تع في العبد كذا في شرح
المقاصد انتهى ويكون ما قرر غير تام عنده احاله الى شرح المقاصد او احاله اليه للتاييد وعلى كل تقدير فكلام شارح
المقاصد [illegible] ان الشارح بصدد تقرير المذهب في افعال العباد على مذاق الاستاد وهو بصدد تقرير مذهب الماتريدية
حيث قال هنالك وتحقيقه ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وايجاد الله تع عقيب ذلك خلق والمقدور
الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين هذا وقد صرح الفاضل المحشي بان [illegible] هذا انما يصلح لمن ذهب
الاستاد فليكن هذا على ذكر منك   وكذا يمكن اختيار الثالث وهو ان تكونهما يكون باحدهما ولا نم الترجيح
بلا مرجح لم لا يجوز ان يكون المرجح ارادة احدهما الوجود بتوسط قدرة الاخر او تفويض احدهما بارادته تكوين جميع الامور
الى الاخر ولا استحالة فيه هذا واعترض عليه بان حاجة خصوصية المعلول الى خصوصية العلة ضرورية وان معنى الترديد ان المقدور
المعين اما ان يقع بهما بجوز وقوعه بهما او باحدهما فقط والارادة لا تصلح مرجحا لمثله لان ما رجح يكون خلافه جائزا
في نفسه وجوابه ان ضرورية الحاجة المذكورة لا تنافي كون ارادة احدهما الوجود بقدرة الاخر مرجحا او كون التفويض
مرجحا لان المعلولات تحتاج بخصوصها الى الاله المخصوص المؤثر بقدرته فقط غايته ان ارادة الوجود كذلك او تفويضه
في الشروط ولا مانع في ذلك ثم انا لا نم ان الارادة لا تصلح مرجحا لمثله قوله لان ما رجح يكون خلافه جائزا في نفسه قلنا
ذلك موجود ههنا غايته انه بعد صرف الاخر قدرته وارادته الى الوجود يكون خلاف ارادة ذلك الواحد ممتنعا وذا
امتناع بالغير لا شك في جواز خلافه على ان الارادة [illegible] وما حصل [illegible] بسببها لكونهما من الممكنات يجوز خلافه
في انفسها قطعا لكن يرد عليه ما اشرنا سابقا من انه اذا تعدد الاله يكون حقيقة كل منهما مغاير الحقيقة الاخر نوعا او
شخصا فيتخالف الارادتان هنا قطعا فلا يقع من واحد مثل تلك الارادة فضلا عن ان تكون مرجحا ولا يقع بعضه
من واحد التفويض فضلا عن ان يكون مرجحا على ان التفويض يستلزم التعطيل والكلام هنا في الواجب الوجود الصانع
التام القدرة كما صرح سابقا وبهذا ظهر اختلال ما قاله المحشي المدقق وارتضاه المحقق وكذا يجوز ان يكون كل منهما
مستقلة في الايجاد لكن اراد احدهما وجوده ولم يرد الاخر وجوده ولا عدمه ولا يستحيل ذلك انتهى وليس هذا الا التعطيل
كما لا يخفى على اهل التحصيل ثم يمكن مثل هذا المنع بناء على ظاهر كلام الشارح الى المقصود ههنا نفي تعدد الاله مطلقا لا على ما صرح
المحشي في [illegible] سابقا ولو كان مقصوده هو الالزام لكن الفاضل علله منه الا انه لا يخلو عن الكلام وكان غير مناسب لما يحقق في المقام

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الامير غازي للفكر القرآني

والتحقيق في هذا المقام اي في ان الاية حجة قطعية لا تقبل المنع او اقناعية تفيد المسترشد لا الالزام للجاحد انه ان حمل
الاية على نفي تعدد الصانع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل اولا فهي اقناعية لا تفيد القطع سواء كانت مبنية على تعدد
التمانع الفرضي كما اشار اليه بقوله لا ايقال او على الطلوقه كما اشار اليه اولا فانه سواء اريد بالفساد الخروج عن هذا
النظام او عدم التكون يرد عليه منع الملازمة ان اريد بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان على ما بينه
في الموضعين هذا ينبغي ان يقرر لكن الظاهر من منطوق الاية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض حيث قال الا
البديع لو كان فيهما اه اذ ليس معنى الظرفية [illegible] فيهما لكونه معنى حقيقيا لها لا تنحي على البديع فيكون المراد التصرف
والتاثير فيهما مع [illegible] في صدد اثبات وحدانية الواجب الموجد بالعالم المشاهد فلا بد ان يحمل على ذلك والمعنى لو كان
المؤثر فيهما الهة الا الله لفسدتا اي لم يتكونا فالملازمة قطعية فيكون الاية حجة برهانية لان تاثير الالهين
في تكونهما على سبيل التوارد بان يوجد كل منهما على حدة محال لامتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي
فتاثيرهما في تكونهما اما على سبيل الاجتماع بان يكون تكونهما بمجموع قدرتيهما او على سبيل التوزيع والتقسيم بان يكون المؤثر
في السماء الهة والارض الها اخر مثلا وح نقول لو امكن الالهان مؤثران فيهما اجتماعا او توزيعا لامكن التمانع بينهما ضرورة
كون كل منهما صانعا تام القدرة لكن امكان التمانع لكونه مستلزما للمحال محال فلا يكون احدهما صانعا واذا لم يكن احدهما
صانعا يلزم انعدام كل من السماء والارض وعدم وجوده ان كان التاثير على سبيل الاجتماع ضرورة انعدام جزء علة الكل
المستلزم لانعدام علته لان انعدام الجزء يستلزم انعدام الكل قطعا او انعدام البعض ان كان على سبيل التوزيع لانتفاء علته
التامة فعلى تقدير تعدد المؤثر يلزم ان يفسد العالم بعينه اي لا يوجد هذا المحسوس كله او بعضه لان التعدد يستلزم امكان
التمانع المستلزم لان لا يكون احدهما صانعا المستلزم لعدم تكون العالم كله على تقدير الاجتماع وبعضه على تقدير التوزيع
ففي قوله فيلزم انعدام اه انه على تقدير ان يكون التاثير على سبيل الاجتماع او التوزيع يلزم عدم وجود الكل او البعض عند عدم
كون احدهما صانعا الذي يستلزمه امكان التمانع الذي يستلزمه تعدد الصانع هذا خلاصة المنبسر للفاضل السالكوتي
في هذا المقام ونهاية تحريره بعون الله العلام وقد حسبه غاية الحسن وحرره بغاية التبيين وههنا فيه بحث اما اولا فلو انه
قد اشار الى ان هذا التمام علاك فيما يستفاد من ظاهر جوابه اعني قوله وهو لا يستلزم اه اذ الظاهر منه رجوع الضمير
الى عدم تعدد الصانع بناء على جعل قوله فلم يكن احدهما صانعا مستلزما جزئيا كما عرفت تقريره واما اذا كان راجعا الى امكان
التمانع على معنى ان امكان التمانع يستلزم ان لا يكون احدهما صانعا ولا يستلزم انتفاء المصنوع لجواز ان يوجد باحدهما
ابتداء قبل وقوع التمانع على ما حررته سابقا فلا يتم هذا التحقيق فان قلت جواز ان يوجد باحدهما ابتداء مناف للمبنى
التحقيق الذي هو فرض تعدد المؤثر اذ على هذا يكون المؤثر واحدا قلت هذا وارد على اعتبار التمانع الفرضي في الدليل
والقطع ح قطعا وقد اعترف به الشارح وبنى جوابه عليه والظاهر ان تحقيقه مبني عليه ايضا كما عرفته وان بنى التحقيق
المذكور على عدم اعتبار فليقرر به لا بالمذكور واما ثانيا فلانا لا نسلم انه لو امكن التمانع بينهما يلزم ان لا يكون احد
صانعا اذ لا يلزم من الامكان الوقوع فلم لا يجوز ان يقع التاثير باجتماعهما بارادتهما كما في افعال العباد عند الاستاذ او
او يقع التاثير بهما على سبيل التوزيع بارادتهما ايضا ولا يلزم الترجيح بلا مرجح كما عرفته من المحشي فلا يلزم ح انعدام الكل
ولا البعض وعلى هذا بنى المحشي المدقق وقال ههنا معترضا على المحشي في قوله فيلزم انعدام الكل اه فيه انه يجوز ان لا يعدم
كون احدهما صانعا فلا يلزم انعدام الكل ولا البعض وان اريد انه يلزم انعدام الكل بالامكان فانتفاء اللازم مم
وسيم ينتبه بهذا قال هذا الكلام منشاؤه قلة التدبر فان عدم كون احدهما صانعا لازم لامكان التمانع الذي هو لازم
لامكان التعدد انتهى وقد عرفت ان كلامه هذا من قلة التدبر لانا لا نسلم ان عدم كون احدهما صانعا لازم لامكان التمانع
فان امكان التمانع لا يقتضي وقوعه فلم لا يجوز ح ان يكون كل منهما صانعا اما اجتماعا واما توزيعا على ما قررناه
ثم تكونهما بمجموع القدرتين بارادتهما وتكونهما على سبيل التوزيع بهما بارادتهما ايضا منظور فيه ههنا ولا يقاس على
على افعال العباد عند الاستاذ كما حققناه سابقا لكن المحشي اعترف به في رد كلام شرح المقاصد فانه كان هذا
عنده فلا يكون ما ذكره تحقيقا واعلم [illegible] فيكون ما في شرح المقاصد ايضا برهانا تحقيقيا واما ثانيا فلان المحشي بنى هذا التحقيق

على عدم

على عدم اعتبار التمانع الفرضي اذ لو كان مبنيا على اعتباره لما كان لحاجة الى اعتبار التاثير في الصانعين المفروضين
كما حققه او مطلق التعدد يستلزم امكان التمانع قطعا ويدل على ما ذكرنا انه بعد هذا قال ويمكن ان يوجه اه فقد بنى
على اعتبار التمانع الفرضي فالحق ان اعتبار التاثير في الصانعين المفروضين يستلزم تمانعهما قطعا فحاصل [illegible] انه لو تعدد
الصانع المؤثر في السماء والارض لوقع التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما صانعا تام القدرة لكن التمانع مح
فلا يكون احدهما صانعا واذا لم يكن احدهما صانعا يلزم انعدام الكل ان كان التاثير على سبيل الاجتماع لانعدام جزء علة
الكل او انعدام البعض ان كان التاثير على سبيل التوزيع لانتفاء علته التامة فعلى تقدير تعدد المؤثر في العالم يلزم ان يفسد
العالم بمعنى ان لا يوجد هذا المحسوس لان التعدد يستلزم التمانع المستلزم لعدم كون احدهما صانعا المستلزم لعدم تكون الكل
كله او بعضا فمعنى قوله فيلزم انعدام اه انه على تقدير ان يكون التاثير على سبيل الاجتماع او التوزيع يلزم عدم وجود الكل
او البعض عند عدم كون احدهما الذي يستلزمه التمانع الذي يستلزمه التعدد هذا هو التقرير المطابق لسياق كلامه
ثم لا يرد عليه شيء من الابحاث الثلثة التي قررناها الا انه يرد عليه ايضا منع الملازمة الاولى بانا لا نم انه لو تعدد الصانع
المؤثر لوقع التمانع فلم لا يجوز ان يكون التاثير بمجموع القدرتين بارادتهما كما في افعال العباد عند الاستاذ هذا في صورة
الاجتماع واما في التوزيع فلم لا يجوز ان يكون تاثير كل في نصيبه بارادة الاخر او بتفويض الاخر فلا يقع التمانع ولا يلزم
الترجيح بلا مرجح ايضا ويدفع ايضا بان قياس ما نحن فيه بمذهب الاستاذ في افعال العباد قياس مع الفارق اذ كل من المؤثر
ههنا مستقل تام القدرة واما قدرة العبد وان كانت مؤثرة لكنها ناقصة مغلوبة قطعا فلا بد لو تعدد المؤثر المستقل
لوقع التمانع قطعا ثم انه اذا كان مراد المحشي ما حققه فالظاهر ان مراد شارح المقاصد بما ذكره ههنا ايضا فلم صرفه
عن ظاهره ورد فيه بما اعتبار التمانع الفرضي وعلاوة وايضا لم اورد المنعين المذكورين ههنا في صورة الاطلاق بل
ان تحقيقه هذا ماخوذ مما ذكره فما يرد عليه يرد على هذا ايضا وهذا اشكال صعب على المحشي ههنا الان يقال لعل مبنى كلام
شارح الكلام على نفي تعدد الصانع مطلقا فرد فيه وما ورد على الشق الثاني ما اورد لكن الظاهر ان كلام شارح المقاصد
كالصريح في ان مراده نفي تعدد الصانع المؤثر فالحق ان استدلال شارح المقاصد قريب الى التحقيق لكن ما حققه على ما بيناه
اوفق بالقبول كما لا يخفى على الفحول وتجاوزنا ههنا ايضا ظهر ان ما قاله السالكوتي بعد ما قرر المقام على ما نقلناه واعلم
انه يمكن حمل قوله لا ايقال الملازمة قطعية على هذا التوجيه وح لا يتم الجواب المذكور انتهى ليس بشيء لان الفاضل هذا
القائل بنى توجيهه هذا على اعتبار التمانع الفرضي في الدليل وقد عرفت انه زيف في تحقيقه هذا ولعله مبني على زعمه القدم
في تحرير مراده ثم ان الجواب المذكور على هذا التحقيق غير تام سواء حمل قوله لا ايقال على هذا التحقيق اولا وليت شعري ماذا اراد
هذا وقد بقي ههنا شيء وهو ان هذا التحقيق انما جعل الاية قطعية للخواص الذين يفهمون المقدمات الدقيقة لا للعوام الذين
لا نصيب لهم من الاطلاع على الدقائق فهذا التوجيه وان كان مبنيا على منطوق الاية لكنه مشتمل على مقدمات صعبة الفهم
يفهمها اولو الالباب فيكون الاية حجة قطعية عندهم ولا يضر هذا فيما قرر هناك من ان الاية بظاهرها حجة اقناعية
عادته فلا منافاة بين هذا التحقيق وبين ما اشار اليه فالحاصل ان الاية بظاهرها ومنطوقها حجة اقناعية
او باشارتها مع منطوقها حجة قطعية فليتدبر في هذا المقام فانه حقيق بالتامل التام وكانه نري في التحقيق
التوجيه الملازمة في الاية بحيث تفيد نفي تعدد الصانع قطعا مطلقا سواء كان الصانع مؤثرا اولا والمعنى انه لو امكن تعدد
القطعية تعريضا لشارح المقاصد وهذا ايضا على تقدير ان يكون المراد بالفساد عدم التكون بالفعل
الواجب الذي من شانه التاثير والايجاد لم يكن العالم ممكنا فيلزم ان لا يكون موجودا لان وجوده فرع امكانه
العالم ممكنا حين تعدد الواجب لامكان التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما قادرا تاما وتحقق
لكن امكان التمانع مح لاستلزامه المحال على ما مر فلا يكون العالم ممكنا فلو تعدد الصانع وانما قلنا ان
لعدم امكان العالم بهذا الدليل اعني لزوم امكان التمانع لا امكان العالم لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين اعني التعدد
شيء من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يكون شيء من الاشياء ممكنا حتى لا يلزم امكان التمانع الذي هو المح وحاصله انه
وامكن العالم يلزم امكان التمانع المح فلا بد انه اذا تعدد الصانع يلزم ان لا يكون العالم حتى لا يلزم امكان التمانع المح

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

ولوضوح فساده تركه

ان تقول حاصله انه لو تعدد الواجب فاما ان يكون العالم واجبا وهو بح لانه خلاف المفروض ولانه ثبت بالبراهين حدوثه على ما اشار اليه المص وما يكون حادثا لا يكون واجبا واما ان يكون ممكنا وهو بح لانه يلزم امكان التمانع المستلزم للمحال فلو تعدد الواجب لزم ان لا يمكن شيء من الاشياء ولا يوجد فلزم ان لا يوجد قطعا وبما قررنا اندفع ما قاله بعض الافاضل من ان عدم امكان شيء من الاشياء لا يستلزم الفساد بمعنى عدم التكون لجواز كونه واجبا انتهى لان عدم كون العالم واجبا ملحوظ في الدليل وان كان متروكا على ما اوضحناه على ان المقصود ههنا هو الاستدلال بالاثار على وجود المؤثر فلا وجه لهذا الجواز قطعا فظهر ان الاعتبار مبنى هذا الوجه هو اعتبار التمانع الفرضي وحمل الفساد على عدم التكون واما الوجه السابق فمبني على عدم اعتبار على ما عرفت منا بما لا مزيد عليه وقد عرفت ايضا ان استدلال شارح المقاصد محمول على عدم اعتبار التمانع الفرضي وان الظاهر من ترديد المحشي هنالك هو الشق الثاني لا الاول وقد عرفت منا اندفاع ما اورده عليه فظهر اختلال ما قاله المحشي المحقق ههنا من انه يمكن حمل ما نقله عن شارح المقاصد على هذا التوجيه بان يكون المراد بقوله لم يتكون السماء والارض لم يمكن تكونهما ويكون الترديد على تقدير التمانع الفرضي انتهى لان دليله لا يساعد هذا التوجيه قطعا نعم لو حمل على ما حققناه اولا لامكن ذلك والله الموفق لما هنالك لو اريد بالتلازم ان مجرد تحرير المقدمة بملاحظة حيثية بمعونة المقام ثم يثبت تلك الانتفاء قطعا وان كان هذا بعيدا ولذا شارح المقاصد ذكرنا فاما فيما نقل عنه بمعنى يمكن ان يراد ذلك وتقرير الدليل هكذا لو وجد الصانعان لامكن التمانع بان يريد احدهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن ان لا يوجد المصنوع مع وجود العلة التامة وهي ارادة كل منهما لامتناع ان يوجد بهما او بكل منهما او باحدهما فكمن حمل الفساد في الاية على هذا المعنى مما لا يخفى بعده انتهى فلا امتناع ان دليل لقوله فامكن ان لا يوجد لا لقوله وهي ارادة كما يقتضيه القرب وامتناع الاول للزوم النقص بهما او للزوم التوارد المستحيل والثالث للزوم الترجيح بلا مرجح واما البعد فمن وجوه ارادة عدم التكون من الفساد مع ان الظاهر هو الخروج عن النظام المشاهد وتقييد بعد بقيد الامكان وتقييد بعدم ايضا مع وجود العلة التامة ثم ان في ذلك المنقول اشارة الى ان مذاقه حين اعتبر التمانع الفرضي ان يكون قوله فلم يوجد المصنوع بقوله لامكن التمانع ولا يكون مربوطا بقوله فلم يمكن احدهما صانعا وقد قررنا هذا مرادا في توجيه كلامه وان لم ينبه عليه فهذا القول لا يكون مربوطا فلم يمكن احدهما الا اذا اعتبر لزوم التمانع بالفعل فيلزم وحدة الصانع قطعا فيكون مربوطا به وعلى هذا وجهنا كلام السابق على ما هو مقتضى ظاهره ايضا وفيما اشار ايضا الى انه اذا تعدد الصانع كان ارادة كل منهما علة تامة يتخلف ارادة العبد ولعدم التنبه لهذا اورد الاعتراض على شارح المقاصد وقد اجرى الله الحق ههنا فكمن يرد عليه ان المقصود من هذا التوجيه ليس هو التوجيه مع بقاء النظم على ظاهره اذ هو بح لانه باي وجه وجه الاية لا سيما مع اعتبار التمانع الفرضي كما ههنا لا تبقى على ظاهرها فنقول لا نم ان كل مما ذكره في وجه البعد وجه بعد اما الاول والثاني فمن محتملات اللفظ واما الثالث فهو وان لم يكن من محتملات اللفظ لكونه اعتبارا امرا لا يكفي المعنى على ذلك قطعا اذا المراد من الصانع ههنا هو الصانع التام القدرة على ما سبق منه فتدبر ثم الامر الى ان الدليل وكونه حجة قطعية لانه ح يتحقق الملازمة وانتفاء اللازم قطعا اما الملازمة فلان التعدد يستلزم امكان التمانع وهو يستلزم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة واما بطلان اللازم فلان عدم المعلول مع وجود علته التامة مح والا لم يكن العلة التامة علة تامة فان قلت الواجب علة تامة لمعلوله الاول مع ان عدمه ممكن والا لكان واجبا ايضا قلت امكان عدم المعلول الاول انما هو بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى علته فوجوده واجب والا لزم التخلف والكلام ههنا في الثاني لا في الاول كما يقتضيه كلمة مع لا في الاول فان قلت كما انه يلزم من وجود الواجب وجود المعلول الاول حتى لا يلزم كذلك يلزم من عدم المعلول الاول عدم الواجب ايضا والا لزم التخلف ايضا فيلزم امكان عدم الواجب مع انه واجب الوجود لذاته قلت عدم المعلول بالنظر الى ذات المعلول لا يستلزم عدم الواجب وانما يستلزمه باعتبار ان وجوده مقتضى ذات الواجب فح يلزم من عدمه عدم الواجب ولا يلزم من ذلك امكان عدم الواجب لذاته وبهذا التحقيق اندفع ما اورده الدواني في حواشي التجريد مرجعا في مثل هذا المقام من ان امكان عدم الملزوم بدون امكان اللازم يستلزم امكان وجود الملزوم بدون اللازم وهو ممتنع لان الملازمة بينهما انتهى وذلك كما اشار اليه بقولنا ان امكان الملزوم انما هو بالقياس الى الذات وهو يستلزم امكان اللازم بالقياس الى الذات الملزوم كما اشرنا اليه

انفا

عطف على قوله امكان اللازم اي فرد يستلزم امكان اللازم

بقولنا انفا فح يلزم من عدمه عدم الواجب لا امكان اللازم بالقياس الى ذات الملزوم حتى ينافيه امتناعه لذاته كما اشرنا اليه ايضا بقولنا انفا ولا يلزم من ذلك امكان عدم الواجب بالنظر الى ذاته فاحفظ فانه من نفائس المباحث فيلزم ان يكون كلمة الانتفائية الماضية مفروضين بناء على ان لو لما كان لانتفاء الثاني لانتفاء الاول وكان منهما ماضويا يكون الانتفاء الاولي في الماضي سببا لانتفاء الثاني في الزمان الماضي فيلزم ان يكون كلمة الانتفائية مفروضين ويكون المقصود تعليل الثاني بالاول بانه لما كان الاول منتفيا كان الثاني منتفيا كذلك فيكون الانتفاء الاول برهانا لمبا وعلة لانتفاء الثاني ولا بد ان يكون السبب والعلة معلوما للسامع حتى يصح التعليل بذلك كما في قولك لو جئتني لاكرمتك فان عدم المجيء وعدم الاكرام معلومان للسامع والغرض منه تعليل الثاني بالاول لان ذلك مجهول اي سبب عدم الاكرام غير معلوم له فافاد ان سببه عدم المجيء المعلوم له والحاصل ان وضع كلمة لو انما هو لبيان ان سبب انتفاء الثاني المعلوم هو انتفاء الاول المعلوم وكلاهما ماضيان ومن البين انه ليس الغرض من الاية هذا اذ ليس انتفاء تعدد الصانع غير معلوم للسامع بعد فضلا عن كونه في الزمان الماضي حتى يبين به وكذا انتفاء الفساد مع انه مشاهد فلا يحتاج الى طلب سبب له حتى يبين بهذه الاية على ان الوجوب خبر محض والعدم شر فلا ينبغي ان يسئل عنه حتى يبين سببه بل المقصود بيان تحقق الانتفاء الاول في جميع الازمنة بدليل تحقق الانتفاء الثاني عنه قطعا فسيق هذه الاية لاثبات التوحيد بناء على ان السامع لما كان مترددا في وحدانية البارئ تع مع تحقق الانتفاء الثاني بالانتفاء المحقق عنه حتى يحصل له العلم بانتفاء التعدد وبزوال التردد في الوحدانية فحاصل السؤال ان ما هو المستفاد من وضع كلمة لو مبنيا في ما قررته في هذه الاية من انها حجة اقناعية او قطعية فلو قلنا انها حجة يلزم استعمال لو على خلاف وضعه ويجب ان يتنزه كلام البارئ عن مثله وان ابقي كلمة لو على وضعه فلا يكون الاية حجة كما عرفته فلا بد من ابقاء لو على اصل وضعه ورفع النزاع من البين بانه حجة اقناعية او قطعية هذا على مذاق بعض الافاضل واما على مذاق المحشي على ما قررنا كلامه انفا فحاصله ان المقصود من الاية هو الاستدلال وهو بناء على ما هو المستفاد من الاية بمقتضى وضع كلمة لو من حصول انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد فيه فلا بد من التوجيه في كلمة لو حتى يتم المقصود وهو الاستدلال وانما قلنا بذلك اذ لا يسوغ لعاقل ان يجزم في هذه الاية بمقتضى كلمة لو ويريد لو انها استدلال اذ انتفاء التعدد غير معلوم للسامع بداهة حتى يتصور صحة وضع كلمة لو ههنا فتدبر في الله الهادي وبعد ما قررنا جوابه بقوله نعم انها كذلك فانهم قالوا في الاحتجاج للاستدلال تحمل الى عرف المنطقيين فبر العلوم لكن قد يستعمل في العرف ان العرف اذا اطلق يراد به التعارف في المقام لكن بقرينة قوله لا للاستدلال حمل في تصحيف وجدنا استعمالها على خلاف وضع اللغة اكثر لكن قد تستعمل على قاعدتهم وهو ما قاله في شرح التلخيص في بحث لو اذا تصفحنا وجدنا هذا الاستعمال ايضا اي المنطقيين فيرد عليه انه كيف يحمل الاية على قاعدتهم والقران لم ينزل الا على لغة العرب بل التحقيقان اصلا من اللغة الا ان الاشيع هو الاول كذا افاده الشريف في حواشي المطول الان يقال المراد من لفظ الاصل في قوله بحسب اصل اللغة هو الكثير الشائع ولا يراد بالامر الكلي بقرينة مقابلة قوله قد يستعمل ان وح يراد بالعرف عرف اللغة بهذه القرينة وقوله للاستدلال لا ينافي هذا اولا يكفي ترجيح القرائنية في كونه هي كلمة مشتركة بين المعنيين ومقام الاستدلال قرينة على ان المراد منه هو المعنى الثاني اعني امتناع الاول لامتناع الثاني وعلى هذا يمكن ان يحمل ما ذكره في المطول ايضا اذ المستعمل على لا يلزم ان تكونا مبنيتين على قاعدتهم بل يجوز ان تكون على قاعدة اللغة وتكون موافقا لما هو عليه مع انه لا يحتاج الى القرينة فلا يستبعد مثل هذه الموافقة وعلى كل تقدير يندفع اعتراض الشريف عليه واندفع ايضا ما دل قاله بعض الافاضل ههنا من ان ظاهر كلامه في شرح التلخيص دل على انه استعمال منطقي خلاف ما دل عليه كلامه ههنا من رجوع الطائفة كانه اشارة الى ان قوله من غير دلالة على تعيين زمان من الازمنة جواب عن سؤال كانه قيل ان الاية لو تم الاستدلال بها فانما تدل على الاستدلال بانتفاء الفساد في الزمان الماضي على انتفاء التعدد فيه ايضا ولا يلزم منه المطلوب انتفاء التعدد مطلقا فلا يتم الاستدلال بها على المطلوب وحاصل ما اشار اليه ان المقصود بالاية هو الاستدلال بانتفاء الفساد مطلقا على انتفاء التعدد مطلقا من غير تعيين الماضي وان كان الصيغة تقتضيه بحسب الظاهر لان كلمة لو اذا استعملت في الاستدلال يليهما لانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط يراد بها هذا المعنى فراد المحشي على هذا بقوله ولو سلم ان اي لو سلم الدلالة في هذه الاية على ان انتفاء التعدد في الزمان الماضي الزمان الماضي بسبب انتفاء الفساد فيه بعينه

وبهذا اندفع ما نقلنا ابعد نحو ان الله اوردنا علي انتفاء ... الزمان الماضي ... الفساد في ... فقد حصل المطلوب ... انتفاء التعدد ... وهو انتفاء التعدد والمنع ... المطلوب محصور بالاستدلال ... وهذا ليس كذلك لانه لما دل على انتفاء اللازم ... ثبت انتفاء الملزوم ... بالدليل ... ورفع انتفاء ... منه

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

علی ما هو مقتضی الصیغة لکن الحق وهو المعلم الاستدلال علی انتفاء التعدد مطلقا لانه اذا ادی الی انتفاء التعدد فی الماضی
دل علی انتفاء التعدد مطلقا لانه اذا تعدد بعد فی الحال او الاستقبال یکون ما جاء به التعدد فیهما او فی احدهما یکن
حادثا والحادث لا یکون الها فلا یکون ما جاء به التعدد الها فیکون الصانع واحدا هذا حاصل کلام المحشی وانت ظاهر ان
سوق الایة للاستدلال بانتفاء الجزاء علی انتفاء الشرط مطلقا مع انه استدلال بالنظر الی السامعین الحاضرین المترددین
فی وحدانیة الباری تع فلا معنی للاستدلال بالنظر الیهم بانتفاء الفساد فی الماضی علی انتفاء التعدد فیه ثم ضم دلیل اخر
لتحصیل المطلوب فالظاهر ان هذا الکلام من غیر دلالة علی تعیین زمان اه بیان للواقع قال الشارح العلامة وقد تنبه
علی بعض الاذهان احد الاستعمالین حیث اشتبه الاستعمال الاول بالثانی کما اعترض علیه فوقع فی الخبط کما وقع
ومنهم من قال ههنا ادنی تفسیر جیء فی الخبط کما وقع لابن الحاجب اذ نظر الی الاستعمال الثانی فوجد کلمة لو تدل علی انتفاء
الاول لانتفاء الثانی ای یعلم بذلک فاعترض علی من ذهب الی انها لانتفاء الثانی لانتفاء الاول بان الاول ملزوم
والثانی لازم وانتفاء الملزوم لا یدل علی انتفاء اللازم بل الامر بالعکس هذا ولا یخفی انه لا یطلق علیه الاشتباه والا
الوقوع فی الخبط بل الشیخ ابن الحاجب جازم فی ذلک ببطلان مذهب الجمهور بانها لامتناع الثانی لامتناع الاول وعلم
بانها لامتناع الاول لامتناع الثانی الا انه یقال المذهب للشیخ انما ذهب الیه لانه نظر فی الایة المذکورة فوجد کلمة لو
تدل علی امتناع الاول لامتناع الثانی فاشتبه علیه الامر واعترض علیهم فی قولهم بانها لامتناع الثانی لامتناع الاول
بانه لا یتم فی جمیع المواضع وذهب الی ما ذهب مع انه لم یفرق بین الاستعمالین ولم یعلم ان لکل استعمال موضعا فوقع فی خبط
عظیم فکن الحق ان کلمة لو الانتفائیة ثابت وان الاستعمال الثانی متفرع علی الاستعمال الاول فان کلمة لو لما دلت
علی ان انتفاء الاول علة لانتفاء الثانی کما اشار الیه الجمهور فربما یکون الانتفاء الثانی معلوما عند السامع دون الاول
فیستدل به علیه دلالة بالمعلول علی العلة کما ذهب الیه الشیخ ابن الحاجب والاستعمال الاول بمنزلة البرهان
اللمی والثانی بمنزلة البرهان الانی فنظر ابن الحاجب الی الانی ونظرهم الی الاصل وبهذا یمکن ان یرتفع النزاع بین
قال الشارح العلامة هذا تصریح بما علم التزاما فانه لدفع الاستبعاد الذی فی هذا القول اذ بعد الاستناد الی الوجود الذات
الذی یکون وجوده من ذاته لا حاجة الی التصریح بکونه قدیما لان الذات الواجب لا یکون الا قدیما وحاصل دفعه انه قد یصرح بکثیر
من الاشیاء لنکتة بعد ما علم ضمنا او التزاما لان المحدث لما سوی الله تع لیس الا الذات الواجب کما
وهو لا یکون الا قدیما اذ لو کان حادثا مسبوقا بالعدم لکان وجوده من غیره ضرورة والتالی باطل لکونه خلاف المفروض
فکذا المقدم فلا یکون الواجب الا قدیما هذا فقوله اذ الواجب الوجود اه علة لدعوی المعلوم بطریق الالتزام المستلزمة لدعوی
فی نفس الامر فلا یتجه علیه انه لا یتم لان الدلیل لا یفید الا اللزوم فی نفس الامر وهو لا یفید العلم به التزاما وان الواجب کالقدیم
من لوازم الله بحیث لا معنی لجعله من لوازم الواجب دون الذات الواجب المستجمع لجمیع الکمالات هذا ما قاله بعض الافاضل ثم انه
علی دعوی المتن ولیس متعلقا بقوله تصریح بما علم ضمنا لیس بشیء مع انه یلزم ح ان یقول هکذا لان المحدث للعالم لا یکون الا
الا قدیما وهذا ظاهر وان خفی علیه علی انه لا حاجة الی الاستدلال علیه لانه علم مما سبق بل الاستدلال انما هو علی هذه الدعوی
وبذلک یکون المسئلة مدللة ایضا وان کان ما اورده فی ظاهر العبارة بطریق التوصیف ولم یفسر الشارح بقوله یعنی ان محدث
العالم قدیم کما فسر بذلک فی قوله الواحد اشارة الی انه معلوم مما سبق لا حاجة الی الاستدلال علیه لکن استدل علیه ایضا
بهذه المناسبة لانه مسئلة ایضا لا ینبغی ان یترک علی ظاهرها وبهذا اندفع ما اورده ذلک الفاضل علی قوله تصریح بما علم
من انه اذا جعل القدیم خبرا بعد خبر کما عرفت انه المرجح من الوجهین وجعل تعریف المسند لقصر علی المسند الیه لم یکن
تصریحا بما علم التزاما انتهی هذا ثم ان قوله اذ الواجب الوجود لذاته لا یکون الا قدیما مسلم عند الکل وان کان عکسه کلیا
اعنی کل قدیم لا یکون الا واجب الوجود لذاته غیر مسلم الا عند بعض المتاخرین فقوله حتی وقع فی کلام بعضهم غایة للقول
المذکور علی ظن الانعکاس الکلی بناء علی ظن المساواة بینهما مترادفین فذهب بعض المتاخرین نشاء من ذلک لا علی تسلیم
المذکور اولا بزعم ان قائله فی ذلک التساوی فضلا عن الترادف الناشئین منه فضولیهما وقوله لا یحتمل ان یکون نتیجة لمجرد عدم
کون الواجب قدیما بدون العکس کما زعم بعضهم بل الظاهر انه غایة للقول المذکور علی توهم الانعکاس الکلی فی ذلک ولذا
رده الشارح وقال لا کلام فی عدم استقامته وانما الکلام فی استقامة الامر الذی بنی ذلک علیه وهو التساوی بحسب الصدق
وهذا لیس بتام ایضا عند بعضهم ان القدیم عندهم اعم من الواجب لصدقه علی صفات الواجب والواجب لا یصدق علیها

ولا استحالة

مطلقا

ولا استحالة فی تعدد الصفات القدیمة ولا فی تعدد القدماء علی انه قد قیل لا تعدد للقدماء عندهم ایضا اذ القدماء عبارة
عن اشیاء متغایرة لا اول لها ولا تغایر عندهم فیما بین الصفات ولا بینها وبین الذات فالذی یعنا ما قیل من ان تعدد القدماء
یوجب وجود موجودات مستغنیة عن الواجب لذاته لان علة الحاجة عند المتکلمین الحدوث وهذا فی الحقیقة قول بتعدد الذوات
القدیمة الا ان یتنزل من القول بان المحوج هو الحدوث الی القول بان المحوج هو الامکان علی انا نقول سواء کان المحوج الحدوث
او الامکان فالمراد المحوج فی الوجود الی الغیر ولا احتیاج فی وجود الصفات الی الغیر بل الی الذات لانها لیست غیرها فتعدد
الصفات لا توجب وجود موجودات مستغنیة فلیس بمحال وانما المستحیل تعدد الذوات القدیمة لانه الذی اوجب اللزوم
وجود الموجودات المستغنیة هذا وقوله ولا استحالة فی تعدد الصفات اه وقوله وانما المستحیل تعدد الذوات اه من قبیل
اضافة الصفة الی الموصوف والمعنی ولا استحالة فی الصفات القدیمة المتعددة وانما المستحیل هو الذوات القدیمة المتعددة
ولکون التعدد منشأ الاستحالة وعدمه قال ما قال ومن الافاضل من لم یتفطن بذلک وقال ما قال من ان الاولی انما المستحیل وجود
الذوات القدیمة ولا ضرورة فی هذا المقام ثم قال وانما المستحیل تعدد الذات القدیم ولا یخفی رکاکة هذه الاضافة علی ذوی الفطانة
علی انه لا مانع فی اضافة التعدد الی لفظ الجمع فی هذه الصورة وتکریر امثال هذه المباحث مما لا ینبغی ان یهتم بشأنها لکونها غیر
خافیة علی القاصرین فلذا نکس من الغافلین   قوله المتکلمین اه یعنی ان ما وقع فی کلام بعضهم من الحکم بترادف الواجب والقدیم
یمکن ان یکون مستقیما بان یکون المراد به التساوی فی الصدق دون ما هو المشهور من الاتحاد فی المفهوم فانه قد
قد یریدون بالترادف التساوی فی الصدق والاتحاد فی الحکم وقد ذکر الشیخ ابو المعین ان الایمان والاسلام من الاسماء
حتی بمعنی الاتحاد فی الحکم حیث یحکم علی کل مؤمن بانه مسلم وعلی کل مسلم بانه مؤمن ثم بین لکل منهما مفهوما علی حدة وقد
ذکر المص ان الایمان والاسلام واحد وحققناه ههنا معنی الوحدة بانهما واحد حکما علی معنی کل مؤمن مسلم وبالعکس
بعد بیان تغایر مفهومیهما وصرح بان مراد المشایخ من انهما لا یتغایران انهما لا ینفک احدهما عن الاخر
لا الاتحاد فی المفهوم اذ لا شک انهما متغایران مفهوما فظهر انهم یطلقون الاتحاد والترادف علی التساوی فی الصدق
علی ما وقع فی کلام الشیخین فلم لا یجوز ان یکون مراد من حکم بترادفهما ای الواجب والقدیم هذا المعنی ای الاتحاد او التساوی
فی الصدق علی معنی ان کل واجب قدیم وبالعکس فما ذکره بعض الافاضل من انه یجوز ان یکون صاحب التبصرة ممن ظن
الترادف بین المتساویین ولا یلزم من ذلک اصطلاحهم علی اطلاق الترادف علی التساوی فلا یکون ما ذکره موجها لیس بشیء
لانک قد عرفت من کلام الشیخین انهم اصطلحوا علی ذلک الاطلاق لانهم ظنوا الترادف بین المتساویین کما ظن فان
ذلک بعض الظن وکذا ما قاله المحشی الدقیق من انه یحتمل ان یکون لکل منهما او لاحدهما معنیان احدهما مشترک بینهما
والاخر فیتغایران والترادف باعتبار الاشتراک وعدمه باعتبار المتغایرین فالتایید لیس علی ما ینبغی انه لیس
بشیء لانه وکذا المص ایضا فی صدد بیان المعنی الشرعی لهما ولیس لهما فی الشرع معنیان احدهما مشترک بینهما ویکونان
مترادفین بهذا الاعتبار والاخر غیر مشترک بینهما ویکونان بهذا الاعتبار متساویین غیر مترادفین بل لو کان لم یصح
اطلاق الاتحاد علیهما باعتبار المعنی ~~الغیر المشترک~~ بل باعتبار المعنی المشترک بینهما اذ الاتحاد کما وقع فی عبارة المص
هو المراد من الترادف الواقع فی عبارة التبصرة فالحق ان مراد صاحب التبصرة من الترادف هو الاتحاد فی الحکم والتساوی
فی الصدق کما فی عبارة المص وحققناه لکن یفهم ان الترادف وقع صفة للاسماء فی عبارة التبصرة ووقع صفة
لا للالفاظ والمراد منه هو الاتحاد فی الحکم کما حققناه والترادف فی عبارة هذا البعض وقع صفة للفظ کما نقله
الشارح فالمتبادر من الترادف اللفظی هو الاتحاد فی المفهوم والمتبادر من الترادف الاسمی هو الاتحاد فی الحکم فکلام
فالتایید لیس علی ما ینبغی بل مراد ذلک الظاهر ان الشارح اراد ما ذکرناه ایضا کیف یکون الواجب والقدیم من الالفاظ
المترادفة ولا بد فیها من الاتحاد فی المفهوم وهما متغایران مفهوما بل لو کانا یکونان متساویین صدقا وحکما فیکونان من
الاسماء الواحدة والمترادفة کما ذکر المص وصاحب التبصرة فی الایمان والاسلام فتبصر   یرد علی ظاهره ان یرد علی
ما هو المفهوم من ظاهر هذا التصریح ان کل صفة محتاجة الی موصوفها لانها لا تقوم الا بها فتحتاج فی وجودها الیه
فکیف یکون واجبة لذاتها والواجب لذاته هو الذی لا یحتاج الی الشیء اصلا نقل عنه لکن لا یرد علی باطنه لان معنی
موجودا بذاته انه لا یحتاج الی الغیر فی وجوده لا بمعنی عدم الاحتیاج الی الشیء اصلا فیکون الصفات واجبة لانها غیر الذات
انتهی یعنی ان معنی الواجب لذاته ههنا لیس بمعنی عدم الاحتیاج الی الشیء اصلا حتی یرد علیه ما ذکر بل معناه ههنا ما

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

ان الصفات واجبة لذات الواجب غير منفصلة عنه تع وان احتاجت في قيامها اليه تع لكنها تكون لعدم كونها غير الذات
غير محتاجة الى الغير وقد تقرر ان معنى كون الشيء موجودا بذاته هو انه لا يحتاج الى الغير في وجوده لا بمعنى انه لا يحتاج الى
شيء اصلا ضرورة ان الاحتياج الى ما ليس بغير لا يخرجه عن كونه موجودا بذاته فالصفات موجودة بذواتها واجبة
لذاتها تع فعلى هذا يكون اللام في قولهم واجبة لذات الواجب لذاته لام التقوية والصلة بالنظر الى الصفات وهذا
تحقيق قوله ويجيء تأويله هذا اورد عليه ان هذا انما يتم وبلزم عدم تماميته في نفسه يتوقف على القول بان الايجاب
ليس نقصا في صفاته وبانه قولهم على ان الاحتياج هو الحدوث دون الامكان انما هو في غير الصفات وان قولهم
كل ممكن حادث انما هو فيما اذا كان صادرا بالقصد والاختيار وكل ذلك تخصيص في الاحكام العقلية مع
عدم تحمل العبارة له لان ضمير قوله بذاته راجع الى الموصوف ولما ان حمل الله عليه بجعله واجبا كذلك حمل الصفات
عليها بجعلها واجبة لذواتها بلا تفاوت لا يطابقه الاستدلال فان قوله لكان جائز العدم في نفسه صريح في ان
المراد ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بمعنى ان ذاته وحقيقته مقتضية لوجوده من غير احتياج الى شيء اصلا اذ جواز
العدم في نفسه انما يقابل الوجوب بهذا المعنى واقول اما اولا فلان الايجاب ليس نقصا في صفاته تع ولا بد لمن يعترف بوجود
الصفات وزيادتها ان يقول بذلك والفرق بين ايجاب الصفات وان استلزمهم لكن قد عرفت المخلص منا في نفس
فارجع البصر الى ما تحته قوله والفرق بين ايجاب اه هل ترى من فطور واما ثانيا فلان قولهم على ان الاحتياج هو الحدوث
دون الامكان وكذا قولهم كل ممكن حادث ليس امرا متفقا عليه عند الكل بل عند من اعترف بوجود الصفات لا بد ان يخصص
القولان بما عدا الصفات ولا يلزم من ذلك تخصيص في الاحكام العقلية على ان لهم ان يقولوا الاحتياج قسمان قسم
هو الاحتياج الى الغير وعلته هو الحدوث وقسم هو الاحتياج الى شيء ليس هو عينه ولا غيره في القيام به والمراد من الاحتياج
في قولهم المذكور هو الاحتياج بالمعنى الاول ومن يدعي العموم حتى يلزم التخصيص وبهذا ظهر ان عدولهم من ان المحوج هو
الحدوث الى ان المحوج هو الامكان على ما صححه الشارح ليس بلازم في هذا المقام بل التحقيق ان المراد من القولين امر واحد
وان المراد من قولهم كل ممكن حادث كل ممكن يحتاج الى الغير حادث فالواضعون لهذين المقدمتين هم الذين حرروا
مرادهم واما ثالثا فلانا لا نم عدم تحمل العبارة له لان الحمل في قولهم حمل واحد وليس ههنا حملان حتى يلزم ما ذكرت بل
يحتمل ان يكون الواو في قولهم الواجب لذاته هو الله تع وصفاته بمعنى مع فيكون المعنى هو الله تع مع صفاته فالحاصل
المستفاد منه ليس الا ان الواجب لذاته هو الله تع مع صفاته ولا يلزم عليهم ان يقولوا بان صفاته تع واجبة لذواتها
وان الاعنه الاستدلال المذكور واما رابعا فلانا لا نم انه لا يطابقه الاستدلال المذكور فان الضمير ضمير لذاته في قولهم
كل ما هو قديم فهو واجب لذاته راجع الى ما الذي هو عبارة عن القديم فان كان ذلك القديم عبارة عن واجب الوجود
فاللام في لذاته تعليلية ومعناه واجب لاجل ذاته وحقيقته بمعنى ان حقيقته منشأ لوجوده ووجوبه وان كان عبارة
عن صفاته فاللام المذكورة صلة وتقوية وضمير لذاته راجع الى الله ومعناه انه واجب لذات الله بمعنى ان الله تع
موجب لها وهي واجبة له جل جلاله فح ينطبق عليه الاستدلال المذكور لانه اذا لم يكن واجبا لذات الله لكان جائز
العدم له تع في نفسه وهكذا انا اشار ان كل معلول اختياري لعلة اختيارية لان ذلك المعلول وان لم يكن جائز العدم لها
بالنظر اليها اذ التخلف مح لكنه جائز العدم لها في نفسه كما كان جائز العدم في نفسه بالنظر الى ذاته اذا صدر عن العلة
بطريق الايجاب وبطريق الاختيار لا بنفسه والغلط انما نشأ من عدم الفرق بين جواز العدم لها بالنظر اليها وبين جواز
العدم لها في نفسه وبين جواز العدم في نفسه بالنظر اليه والاول يستحيل في كل معلول بالنظر الى العلة مطلقا والثاني
يستحيل بالنظر الى العلة الايجابية والثالث يوجد في كل معلول ممكن بالنظر الى العلة مطلقا والمراد ههنا هو الثاني
فلو لم يكن ما هو قديم واجبا لذاته تع بان لا يكون صادرا عنه ايجابا بل بالاختيار لكان جائز العدم له في نفسه
فقد تكلم على هذه المقابلة والملازمة بين قوله لو لم يكن واجبا لذاته وبين قوله لكان جائز العدم في نفسه ثم ان التحقيق
المراد بهذا الثاني الثالث من جواز العدم لتم ما ذكر ولا تهدم الاستدلال وبما قررنا اندفع ما قيل ايضا من ان التحقيق
الذي وعدناك في توجيه كلام الضرير من ان مراده ان صفات الله واجبة لذاتها اي لموصوفها فان ذات الشيء قد
يطلق على نفسه وعلى موصوفه وصفاته تع ممكنة في نفسها واجبة لموصوفها بايجابه هذا الاستدلال لانه لو لم يكن واجبا لموصوفها
لذاته لكان جائز العدم والواجب لموصوفها جائز العدم في نفسه ايضا فلهذا استصعبه انتهى لانا لا نم ان الواجب

جائز

السالكوتي الفاضل والورود هو

جائز العدم له في نفسه وان كان محالا جائز العدم في نفسه بالنظر اليه على ما حققناه لا يقال انما يصح ما ذكرته لو كان الاستدلال
لبيان قدم الصفات ووجوبها لذاته تع واما اذا كان المقصود هو الاستدلال على كون كل قديم واجبا لذاته على ما هو المتبادر
فلا لانا نقول بعد تسليم ما ذكر ان الاستدلال المذكور مخصوص ببيان وجوب ما هو قديم من الصفات اذ لا نزاع
لاحد في كون الواجب تع قديما وواجبا لذاته وانما النزاع في كون الصفات القديمة واجبة وهذا وان كان مما لا يلائم
ظاهر الاستدلال لكن لا ينبغي ان ينازع في مثله اولو الاحلام فليتدبر في هذا فانه هو المقام الذي استصعبه اقوام بعد
بعد اقوام والحمد لله المفضل المنعام هذا يدل اه يعني ان قولهم ان المحدث ما يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر يدل
على ان الصفات القديمة لا يتعلق وجودها بايجاد شيء اياها لعدم كونها محدثة وهذه جهالة بينة فان بديهة العقل
حاكمة بان الصفات محتاجة في وجودها الى موصوفها بل الى ايجاد موصوفها اياها اما بطريق الايجاب وحاصله اقتضاء
الموصوف اياها وهو معنى الايجاد ههنا اذ ليس المراد من الايجاد ههنا هو الاخراج من العدم الى الوجود لانه غير لازم
من الاحتياج الى المخصص بل مدخليته في الوجود ولا شك ان للموصوف مدخلا في وجود الصفات بطريق الاقتضاء
فحينئذ فاندفع ما قيل ما يحكم به بديهة العقل هو احتياج الصفة الى الموصوف ووجود الموصوف لا الاحتياج الى ايجاده
والا لزم كون الصفات مخلوقة له وهو مح فمع هذا لا يلزم الجهالة انتهى لانه كما ان الصفة محتاجة الى موصوفها في الوجود
كذلك محتاجة الى ايجاد موصوفها اياها ايجابا واقتضاء هذا واقول لكنه غفول عن قولهم بايجاد شيء آخر اذ لا شك
لا شك ان المحدث ما يتعلق وجوده بايجاد شيء مغاير له اياه والصفات لا يتعلق وجودها بايجاد شيء مغاير
له اياها بل وجودها انما حصل من الذات وهي ليست غيرها فاين الجهالة فضلا عن كونها بينة وقد عرفت منا آنفا ان معنى
قولهم لكان جائز العدم في نفسه لكان جائز العدم له في نفسه وما كان جائز العدم له في نفسه لا بد ان يكون صادرا عنه
بالاختيار اذ لو كان صادرا عنه ايجابا لما كان جائز العدم له في نفسه بل واجب الوجود له وان كان جائز العدم في نفسه
بالنظر الى ذاته على ما حققنا الفرق بينهما سابقا واذا كان صادرا عنه بالاختيار فيحتاج الى المخصص المغاير لترجيح
وجوده على عدمه وذلك ثابت قطعا فيكون محدثا بالضرورة اذ المحدث هو الذي يتعلق وجوده بايجاد شيء مغاير له
بالقصد والاختيار فاللازم من ذلك ليس الا ان الصفات القديمة لعدم كونها محدثة لا يتعلق وجودها بايجاد شيء
مغاير له بالقصد والاختيار وحده بل يتعلق وجودها بايجاد شيء ليس بمغاير لها وهو الذات ايجابا واقتضاء
وهذا كلام حق لا يشوبه ريب وان خفي على المحشي وقد قررت هذا المقام على هذا المنوال ثم رأيت المحشي المحقق نقل
الى هذا عن بعض الفضلاء في دفع الجهالة ثم قال ان هذا التوجيه مع ورود الاعتراض السابق عليه يستلزم استدراك قوله
وان لكان جائز العدم في نفسه بل يأبى عنه تأمل فانه من مطارح الاذكياء انتهى ولا يخفى ان هذا ان ورد فانما يرد على
ما قرره بعض الفضلاء لا على ما قررناه لانا قررنا الاستدلال المذكور كما عرفت آنفا على وجه لا يرد عليه شيء من الاعتراض
ولا الاستدراك ولا يرد عليه ايضا ما وقع في بعض نسخ السالكوتي من انه يرد عليه انا لا نم انه لو لم يكن واجبا لذاته لكان
محتاجا الى المخصص مباين مفارق لم لا يجوز ان يكون محتاجا الى امر ليس غير الذات ولا عينها كان يكون قديما صادرا عن
عن ذات الواجب تع بتوسط صفة واجبة لذاته تع فلا يلزم حدوثه ولا كونه واجبا بذاته تع تأمل فانه من مطارح الاذكياء
انتهى لانه انما يرد على ما قرره بعض الفضلاء لانه جعل قوله لكان محتاجا الى المخصص لازما لقوله لو لم يكن واجبا لذاته
اي لذات الواجب حيث قال المراد انه لو لم يكن واجبا لذاته اي لذات الواجب لكان محتاجا الى المخصص مباين مفارق
فيكون محدثا اذ لا نعني بالمحدث الا ما يتعلق بكون محتاجا في وجوده الى ايجاد شيء مغاير له والصفات ليست غير الذات
فلا تكون محدثة فلا يلزم الجهالة البينة اذ لا يلزم منه ان لا يتعلق وجودها بايجاد شيء اصلا هذا كلامه وانت خبير بما
من القصور حيث ترك قوله لكان جائز العدم في نفسه وهو مدار اللزوم فيرد عليه ما ذكره المحشي المحقق واما على
ما قررناه وهو المطابق للاستدلال فلا يرد عليه ذلك قطعا لانك قد عرفت ان المراد من قوله لكان جائز العدم له
جائز العدم له في نفسه وما كان كذلك لا بد ان يكون محتاجا الى المخصص مفارق وما كان محتاجا الى امر ليس غير الذات
ولا عينه مثل ان يكون محتاجا الى قديم صادر عن الواجب تع بتوسط صفة واجبة بذاته تع فليس جائز العدم له في نفسه لان
ذلك الامر المحتاج اليه كما كان صادرا عن ذاته تع ايجابا كذلك الصادر الثاني صادر عن الصادر الاول ايجابا فلو كان
ذلك الصادر الثاني جائز العدم له في نفسه لا للواجب ولا للصادر اما الثاني فظاهر واما الاول فلان الواجب

الاول ع الثاني ع

وسيجيء ذلك النقل له في الصفحة من هذا فانظر

في تحرير الكلام تحقيق ينبغي التأويل الذي وعد المحشي

This file was downloaded from QuranicThought.com

للواجب للشئ واجب لذات الشئ على ان هذا احتمال لم يذهب اليه احد لا من المتكلمين ولا من الحكماء ومثل هذا لا يطرح اليه
الاذكياء وبما حررنا الدليل المذكور اندفع ما اورده الفاضل الناظر عليه ووصفه بانه بحث قوي وهو ان الاحتياج الى المخصص
المخصص وجود لا يستلزم الحدوث بمعنى سبق العدم عليه الذي هو مناف للقدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لجواز ان يكون
ذلك الاقتضاء بطريق الايجاب وما ذكره من ان كل ما هو محتاج في وجوده الى الشئ فهو مسبوق بالعدم ليس بصحيح على
اطلاقه بل فيما كان صادرا بالاختيار والتمسك بان كل ما سوى الله حادث والمحتاج حادث لا يجدي نفعا لجواز ان
المخصص امرا عدميا انتهى لانك قد عرفت ان المراد ان ما كان جائز العدم في نفسه لا بد ان يكون محتاجا الى المخصص
يقتضي صدوره عنه اختيارا لا ايجابا اذ لا احتمال له حتى يبنى منع الملازمة عليه ولا احتمال ايضا للجواز ان
المخصص امرا عدميا او ثبوتيا حتى لا يجدي التمسك المذكور في دفعه او نقول ان المخصص امرا ثبوتيا يكون قديما صادرا عنه
ايجابا فلا يكون جائز العدم في نفسه وقد فرضناه كذلك على ما قررناه فتدبر في هذا المقام فانه من مزال الافهام
وان قالوا اي لو قالوا في دفع الجهالة المذكورة ان المراد بقولنا ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته القديم بالذات وهو
ما لا يحتاج الى شئ اصلا والصفات القديمة وان كانت واجبة لذاتها لكنها ليست قديمة بالذات بل محدثة بالذات لاحتياجها
الى موصوفها فلم يلزم في كونها وجودها مما يتعلق بايجاد شئ اخر فلا يلزم الجهالة فيرد ان لا يصح حينئذ حكم الصفات
بكونها واجبة بالذات لعدم كونها قديمة بالذات والدليل انما سيق لبيان حال ما هو قديم بالذات والعدول
عن مثل ذلك القول لان كون القديم بالذات واجبا بالذات مما لا يخفى على احد فلا حاجة الى الاستدلال عليه
بل الاستدلال انما هو لاثبات ان ما ليس قديما بالذات مثل الصفات واجبة لذاته على ما ادعوه اولا وقد عرفت عدم
تطبيق الاستدلال عليه على وجه لا يلزم فيه الجهالة ولا يرد عليهم ما اورده الناظرون ههنا وكم من ان الفاضل
المحشي ما دفع بهذا التوجيه الجهالة اللازمة عليهم بل زاد في الطنبور نغمة اخرى كما لا يخفى على اولي النهى اما الاعراض
كما اورد عليه انه لو كان كل صفة باقية ببقاء هو عين الصفة لكان الاعراض ايضا باقية ببقاء هو عين العرض الاعراض
اذ لا فرق بينهما مع انكم لا تقولون ببقائها والا لزم قيام المعنى بالمعنى وذلك ان تقول هذا الحكم يستلزم بقاء الاعراض
بعد حدوثها مع ان الاعراض لا تبقى زمانين عندكم فاجاب بان الاعراض بقاؤها غيرها لانفكاك البقاء عنها حال
الحدوث لانها في ان حدوثها غير باقية لان البقاء عبارة عن استمرار الوجود او عن الوجود في الزمان الثاني وذا انما يحصل بعد
حال الحدوث بخلاف صفات الباري فانها لما كانت قديمة كانت باقية ببقاء هو عينها [illegible]
كما يدفع الاعتراض على وجوب الصفات يدفعه على قدمها ايضا لان الاعتراض المذكور ينفي قدمها ايضا
لو كانت قديمة لكانت باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى نعم كون الاعتراض المذكور نافيا للقدم ايضا
للمعترض لانه يسلم قدمها ويعترض على وجوبها فيكون الاعتراض المذكور منقوضا بذلك [illegible]
لا دعى احد عدم زيادة الصفات وسرد الدليل المذكور على نفي وجوبها في نفي قدمها ايضا [illegible]
ويكون الجواب جوابا عنها على ما قررناه هذا على انه ليس للمعترض المسترشد ان يجيب عن النقض المذكور ايضا بانه
لا فرق بين الوجوب والقدم وان الجواب المذكور مبني على ان كل ما ثبت قدمه امتنع عدمه اه ثم والا فلا
نحو نقول لا نم انه لو كان الصفات قديمة لكانت باقية هذا بخلاف ما اذا كانت واجبة فلا بد من بقائها
قطعا لكن يرد على هذا الحكم انه كيف يكون بقاء الصفة الباقية عين تلك الصفة فان اريد بكونه
نفسها الاتحاد في المفهوم فظاهر الفساد اذ البقاء يضاف الى الصفة فيقال بقاء العلم والقدرة فكيف يكون المضاف
نفس المضاف اليه بحسب المفهوم ولا بد من التغاير بينهما وايضا يقال صفة باقية وصيغة الباقي يقتضي زيادة البقاء
كالعالم والقادر يقتضي زيادة العلم والقدرة وقد استدلوا على زيادة العلم والقدرة باقتضاء اللفظ زيادة مبدأ الاشتقاق
فلو كان البقاء نفس الباقي لانهدم الاستدلال المذكور وان اريد بكونها عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجي بمعنى انه ليس
في الخارج امر وراء الصفة يسمى بالبقاء بل هو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثاني فلا كلام
في صحته لكن لم لا يجوزونه في نفسية البقاء بهذا المعنى في الاعراض ولم لم يقولوا بان الاعراض باقية ببقاء هو عينها بمعنى انه
ليس في الخارج امر وراء الاعراض يسمى البقاء فهو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثاني او عن انه
استمرارها حتى لا يلزم لهم ان يقولوا بان الاعراض لا تبقى زمانين بل هي متجددة في كل آن مع انه مصادم لبداهة الحس

واقول

واقول بين المقامين فرق فان الصفات لما كانت قديمة يمكن لنا ان نقول بقاؤها عينها بمعنى انه ليس للصفات
تحقق وبقائها ايضا تحقق اخر فيجتمعان لان ذلك يستلزم قيام المعنى بالمعنى كما حققه المعترض بل الصفات اذا
كانت باقية فبقاؤها عين وجودها وقدمها لا امتياز بينها وبين بقائها بحسب الوجود الخارجي حتى كما قيل في الكون
وكما يقال الوجود عين الماهية في الخارج بهذا المعنى يعني انهما متحدان في الوجود الخارجي وان كانا متغايرين في العقل
بخلاف الاعراض فانها حال حدوثها غير باقية فلا اتحاد بينها وبين بقائها بحسب الوجود الخارجي حتى يحمل
ههنا على ذلك المعنى هنا فانفكاك البقاء عنها حال حدوثها يدل على ان البقاء ههنا امر زائد فلو دام يلزم قيام
المعنى بالمعنى قطعا وكان هذا هو المراد مما نقل عنه ههنا حيث قال هذا هو المراد بالنفسية لكنهم لم يجوزوا ان يفسر
بهذا المعنى في الاعراض لان بقاء الشئ معنى زائد على وجوده انتهى وان كان فيه كلام لان انفكاكها عن البقاء حال
الحدوث وحصول الاتصاف به بعده انما يفيد الزيادة في العقل لا في الوجود الخارجي بان يكون للاعراض وجود فيه
وللبقاء وجود اخر فيه ايضا فان اتحاد الاتصاف بصفة لا يقتضي كونها موجودة في الخارج لجواز تجدد الاتصاف بالامور
الاعتبارية التي لا تحقق لها في الخارج كمعية الباري تعالى مع الحوادث فانه متصف بها مع عدم كونها موجودة في الخارج والا
لزم كونه محلا للحوادث تعالى عن ذلك لانا نقول ليس الكلام ههنا في نفس الاتصاف بصفة بل في الصفة التي
يتصف بها الموصوف ولا شك ان الصفة اذا كانت باقية كانت متصفة بالبقاء وقد عرف ان البقاء عبارة عن
الوجود في الزمان الثاني او عن استمراره وليس من الامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الخارج ككون الباري تعالى قبل الشئ
ومعه وبعده الا ان يقال البقاء عبارة عن عدم الزوال وعن وجود الشئ في الزمان الثاني فليس هنا امر زائد موجود في
الخارج بل الاول امر عدمي والثاني عين الوجود الاول والحق انه ليس ههنا امر زائد موجود في الخارج غير وجود
الاعراض فلو ثبت لا يلزم قيام المعنى بالمعنى هذا وللقائل ان يقول على هذا يكون الاستدلال على زيادة العلم والقدرة
بما وقع في النصوص من اطلاق العالم والقادر وغير ذلك حيث قالوا ان صيغة المشتق يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق له
ضائعا لانه لا يجوز ان يكون عالما وقادرا بعلم وقدرة كل منها عين الذات بمعنى عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجي وان كانا
متغايرين بحسب الوجود العقلي كما ذهب اليه الفلاسفة وكثير من المتكلمين فلم يثبت زيادة الصفات كما ذهب اليه المحققون
الا ان يقال لما دل صيغة المشتقات على زيادة ماخذ الاشتقاقات وكانت الماخذ امورا موجودة ليست من الامور الاضافية
كالبقاء ذهبوا الى زيادتها بحسب الوجود الخارجي ولما ادعوا ان كل صيغة المشتق متحقق مع [illegible] ماخذ الاشتقاق
فاندفع ما استصعبه من ان هذا الجواب يهدم الاستدلال على زيادة العلم والقدرة باقتضاء اللفظ زيادة مبدأ
الاشتقاق قال الشارح العلامة وهذا الكلام في غاية الصعوبة اي القول بانه واجب الوجود لذاته هو الله وصفاته
في غاية الصعوبة فانهم ان ارادوا بذلك كما هو ظاهر العبارة كون الصفات واجبة لذواتها كالذات يلزم القول
بتعدد الواجب لذاته وهو مناف للتوحيد الذي هو اصل الايمان وان ارادوا بذلك كما هو مقتضى [illegible]
واجبة لذات الواجب جل جلاله يعنون بذلك ان الصفات ممكنة [illegible] وان لم يكن منافيا للتوحيد لكن ينافي قولهم
بان كل ممكن حادث اذ لا شك انها وان كانت ممكنة لكنها قديمة والا لزم كونه تعالى محلا للحوادث فقوله فان زعموا انها
قديمة بالزمان انسب بهذا المعنى كما لا يخفى اي ان زعم هذه الطائفة حين زعموا ان صفاته مع كونها ممكنة قديمة انها
قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم فهو لا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج الى الذات الواجب ورفع المنافاة
لقولهم كل ممكن حادث بجعل الحدوث في هذا اعم من الذاتي والزماني فيرد عليه انه ميل الى ما ذهب اليه الحكماء [illegible]
والقدم الى الذاتي والزماني وفيه رفض لكثير من القواعد من الاسلاميين هذا ويحتمل ان يكون المراد ان الكلام في صفات الله تعالى المذكورة
في غاية الصعوبة اذ لا يصح القول بوجوبها كما هو ظاهر كلام هذه الطائفة ولا يصح القول بامكانها ايضا للمنافاة
ويناسبه ايضا قوله فان زعموا اه لكن يابى عن هذا تعبيره باسم الاشارة في قوله وهذا الكلام اذ الظاهر منه هو استصعاب
قول المتاخرين لا الاعتراض على من اعترف بوجود الصفات وان كان الورود مشتركا بينهم فاذا عرفت هذا فاذكر بعض
الصفات الافاضل في توجيهه اي من ان هذا ان القول بتعدد الواجب في غاية الصعوبة فانه مناف للتوحيد بخلاف القول
بامكان الصفات لانه ليس في تلك الصعوبة اذ لا ينافي الا قولهم بان كل ممكن حادث وهذا ليس مما يتوقف عليه الايمان

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

فلا صعوبة فيه الا ان لزوم مخالفتهم في الالتجاء الى القول بالوجوب لذاته كالالتجاء من السحاب الى الميزاب انتهى
ماخذه من اعدم الكلمية لسوق كلام الشارح وان تكلم فيما المذكور من الاستدلال بحسب نظام وعلى كل تقدير يمكن ان يجاب
عن قوله فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة انا لا نسلم ان القول به لانهم ذهبوا الى قدم العالم وانقسموا الحدوث الى الذاتي والزماني
وليس الامر هنا كذلك كما لا يخفى على ان التزام هذا الانقسام مع كونه غير مخل بشئ من قواعد الملة مع قيام الدليل عليه من
جهة العقل غير مستبعد جدا بل يجب القول به كما لا يخفى على النبيه قال الشارح العلامة لان بديهة العقل جازمة اه
بتراءى من ظاهره ان ثبوت هذه الصفات له تعالى بديهي وليس كذلك لان كلا منها مسئلة كلامية والمسئلة لا بد ان تكون
نظرية بل مقصوده ان حجيتها المتع كبرى دليل الاثبات بديهية وحاصله انه تعالى محدث للعالم وقد ثبت ذلك بالبراهين
والعالم كما ترى مشتمل على نمط بديع يرجع البصر عنه وخاسئا وهو حسير ونظام محكم لا ترى في خلقه من فطور مع ما
فيه من الافعال المتقنة الخالية عن وصوم الخلل والنقوش المستحسنة المقبولة عند العقل والبديهة تشهد بان من احدث
مثله لا يكون الا حيا عالما قادرا مريدا يفعل ما يشاء على مقتضى علمه وحكمه فيكون موصوفا بهذه الصفات هذا ويحتمل
ان يكون المراد ان من تصور الموضوع في قوله والمحدث للعالم هو الحي القادر يكون الحكم عنده بديهيا بحيث لا يحتاج الى
الفعل عن هذا التصور وربما يوردون التصور الموضوع والمحمول حدا اوسط لقوم بله غفلة صرح بذلك الشريف
في الحواشي المختصرية الحاجبية فعلى هذا الوجه وان كان المسائل بديهية لكنها كانت مدللة ايضا بالنظر المعروف غفلة
تصور الموضوع وهذا القدر كان هنا مع انه على هذا يكون المسائل ان المحدث للعالم هو الحي القادر وراه بحذف على التقدير
حيث يكون المسائل في الله الحي القادر اه مع ان الظاهر هو الاول لا الثاني كما لا يخفى فان قيل من ان المفهوم من كلامه ان اتصاف
المحدث بهذه الاوصاف بديهي وليس كذلك فلعله اراد بداهة الاستلزام والانتاج وان كان المحصول كسبيا انتهى
غافل عما حققناه ثم ان المصنف قدم الحي على القادر والعليم مع انهم اخروا الحيوة عن العلم والقدرة في تعداد الصفات على طبق
اثباتها في كتب القوم حيث اخروا اثبات الحياة عن اثباتهما بسبب ان الدليل على ثبوتها ثبوت العلم والقدرة من ضرورة ان
من يكون عالما وقادرا يكون حيا لان العلم والقدرة يتوقفان على الحيوة فههنا نظر الى جهة التوقف وفي مقام التعديد
والاثبات نظر الى جهة الثبوت يعني ان تصور الواجب بعنوان اه فيه اشارة الى الوجه الذي اشرناه وثانيا
في شرح كلام الشارح يعني قد علم مما سبق ان الواجب محدث لجميع ما سواه فاذا تصور بعنوان انه المحدث لجميع ما سواه على
النمط البديع والنظام المحكم علم ثبوت هذه الصفات له بالبديهة اذ كون الاثر على النمط البديع يدل على العلم وكونها
حادثا يدل على القدرة والارادة وكونه عالما بل قادرا ومريدا ايضا يدل على الحيوة فلا يرد ما يقال ان الاحداث المذكور لا
يدل على الصفات المذكورة انما يدل على اتصافه بالصفات المذكورة اذا صدر العالم عنه بلا واسطة لكن يحتمل ان
يصدر عنه معلول مختار ايجابا من غير قصد وارادة كما ذهب اليه الفلاسفة حيث ذهبوا الى ان العالم صادر عنه
من غير قصد وشعور كحركة المرتعش فيحدثه بتلك الواسطة فيكون ذلك الوسط عالما قادرا حيا دون الواجب
بلا قصد فلا يدل هذا النمط والنظام على ثبوت العلم والقدرة له تعالى وانما قيدنا الايجاب بلا قصد على ما هو مقتضى
قوله وايجابه بلا قصد اه لان الايجاب بتوسط الارادة كما هو مذهب المتاخرين من الفلاسفة حيث ذهبوا الى انه فاعل
بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن الشرطية الاولى لازمة الوقوع والثانية ممتنعة بالنسبة الى الذات بخلافه
بينهما ولعلنا الشرطيتين صادقتان عند الفريقين لكن بهذا الفرق في حق الباري تعالى عندهم وعند المتكلمين
في حق الباري لكن بهذا الفرق لا يدل على نفي الصفات المذكورة ولذا اثبتوها وقالوا انها عين الذات احترازا عن تعدد
القدماء هذا لكن في قوله وايجابه بلا قصد لا يدل على العلم اه بحث لان الفاعل المرتعش وان لم يكن له قدرة وارادة
وعلم لكن الظاهر ان له شعورا وعلما بتلك الحركة الاضطرارية ولو بعد الوقوع وهذا ثابت قطعا في المرتعش فالايجاب
بلا قصد وان لم يدل على سائر الصفات لكن له دلالة على العلم وادناه علمه بذاته ومعلوله ولو اخذ من هذا ما ينفي
اطلاق الواجب عليه الا ان هذا الكلام ليس له نفع كلي حيث انه اذا دل فانما يدل على العلم له على غيره على ان المانع
الذاهب الى مذهب الفلاسفة ان يمنع ثبوت العلم له ايضا والتمثيل بحركة المرتعش لمجرد تفهيم الاضطرار ولا يلزم الموافقة
من كل وجه هذا

لان ذلك الوسط على تقدير فلا يرد يعني ان ذلك الوسط من جملة العالم وهو ما سوى الله من كل وجه هذا
وقد بين حدوثه بجميع اجزائه فيكون ذلك الوسط حادثا فلا يصدر عن القديم ايجابا والا لكان قديما ضرورة ان اثر
الموجب القديم قديم لكن لا يخفى ولا يخفى انه ولكن لا يخفى ان هذا الجواب انما يتم اذا لم يقتصر في بيان حدوث العالم
على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات بل بين حدوثه بجميع اجزائه الثابتة وجودها والغير الثابتة مع انه قد اقتصر
على بيان حدوث ما ثبت وجوده والدليل الذي ذكره الشارح هناك منقوض بهذا الاحتمال ايضا كما اشار اليه المحشي فيما سبق
حيث قال في منع قول الشارح اذ لو كان من جملة العالم لم يصح ان يكون محدثا للعالم يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذي ثبت
وجوده وحدوثه فيصح محدثا لذلك العالم ومبدأ له ثم قال وحمل المحدث على المحدث بالذات مما لا يساعده كلام الشارح
فظهر ان المنع المذكور ههنا قوي وان كلام الشارح سابقا لا يرضى بحمل المحدث على المحدث بالذات فيحتمل ان يحدث العالم
بالوسط المختار فلا يتم بهذا الدليل اتصافه تعالى بالصفات المذكورة هذا ثم ان اعتبار النمط ترجيح لما اختاره على
ما اختاره الامام الرازي حيث قال في الاربعين انا قد بينا حدوث العالم فكان تاثيره فيه بالقدرة والاختيار ولا بد
ان يكون له شعور بما يقصده الايجاد واختراعه هذا فدل هذا على ان محدث العالم عالم قادر مختار وحاصل كلام المحشي
ان الشارح انما اعتبر النمط البديع والنظام في بيان ثبوت الصفات لان له مدخلا في بداهة الحكم بهذه الصفات عليه تعالى
والا فيمكن ان يستدل بحدوث العالم على القدرة والارادة والعلم كما ذكره الامام لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا وما
كان حادثا لا بد ان يكون اثر القادر المختار وما كان قادرا مختارا لا بد ان يكون عالما حيا ثم ان هذا انما يتم اذا بين حدوث
جميع ما سوى الله مع انه اقتصر في ذلك على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات فالوجه بعضهم من ان طريق الامام
طريق القدرة والاختيار وهو اوكد من طريقة الاتقان التي اختارها الشارح ليس بشئ اذ الطريقتان مشتركتان في ورود
المنع عليهما وظاهر كلام الشارح يعم السمع والبصر حيث يقتضي ظاهره ان الاحداث على النمط البديع والنظام
المحكم يدل على اتصافه تعالى بالسمع والبصر لكن في دلالة الاتقان على الاحداث على وجه الاتقان عليهما تامل اذ يمكن ذلك
العلم بالمسموعات والمبصرات فيجوز ان يصدر مثل هذا من غير سميع وبصير فلا يحتاج في ذلك الا الى العلم الكافي في
ثبوت ذلك النظام اجيب بانهما راجعان الى صفة العلم وانما عدا مستقلين لكونهما نوعين اخريين من العلم وترتب عليه
ان النوع الاول من العلم كاف في النظام بدونهما واجيب ايضا بان السمع والبصر ادراك المسموعات والمبصرات اذ المتحقق
ههنا بيان جريان هذه المشتقات عليه تعالى واما ان مبادئها موجودة متغايرة فذلك مطلوب اخر يجيء بعد هذا في قوله
وله صفات اه ولا يخفى ما فيه ايضا فان الكلام انما هو في دلالة الاحداث على السمع والبصر له تعالى واذا كان
المراد منهما ادراك المسموعات والمبصرات فلا دلالة للاحداث عليهما لا بطريق الاشتقاق ولا بالنظر الى مباديها
وليت شعري ماذا اراده نعم لو قيل ههنا ما ذكره الشارح انما يدل على قادريته وعالميته مثلا واما ان لها مبادي موجودة
غير ذاته تعالى قائمة به تعالى على ما هو المذهب فلا يمكن ان يجاب بهذا بان يقال هذا القدر هو المقصود بالبيان في هذا
المقام واما اثبات المبادي فسيجيء من بعد لكن اين هذا مما ذكره المجيب هذا والحق ان دليل الاتقان لا يدل على ثبوت
صفة السمع والبصر الا اذا اول لا طلاقهما بالعلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات لانه اذا دل على ثبوت العلم مطلقا
يدل على ثبوت العلم بالمسموعات والمبصرات اذ لا وجود للمطلق الا في ضمن المقيد فمعنى قوله السميع البصير العالم بالمسموعات
والمبصرات او يقال ذلك بالدليلين الاخريين اعني قوله على ان اضدادها اه وقوله وايضا اه اذ لا شك انه ورد بذلك
العنوان في كلام الله السميع البصير ويمكن ان يقال انما ذكرهما موافقة لما عدده في صفاته واثبتوها وان لم يتم
الدليل الذي ذكره ههنا في اثباتهما هذا ما عندي ولعل عند غيري احسن من هذا قال الشارح العلامة وايضا قد ورد
لما كان الدليل غير تام في الجميع اسناد بهذا الى السميع والبصير وان لم يدل العقل عليهما لكن ورد الشرع بهما فنفي الشارح به
ونصدق بانه سميع بصير من غير احتياج الى الة ويليهما العلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات ثم رد الكلام اخر وقال على ان اضدادها
اضدادها من الموت والعجز والجهل والصمم والعمى نقايص يجب تنزيه الله تعالى عنه رد عليه بالانم انهما باسرها اضداد
ولو سلم فلا نسلم انها من النقايص الا يرى ان ضد القدرة الايجاب لا العجز وصرح وهو صفة كمال عند الحكيم
في الكل ولو في الصفات عند المتكلمين ولو سلم فلا نسلم ان من خلا عنها يجب اتصافه باضدادها الاخرى لئلا يلزم من عدم
الاتصاف بالسمع والبصر الاتصاف بالصمم والعمى لجواز خلو المحل عن الضدين معا العدم قبوله لهما كما لا يستلزم الحتى

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني

فان عدمه نقص فينا لوجود الالم الحسي لا في الباري تع وكالهواء فانه خال عن الالوان لكونها ولذا عدل بعضهم الى الاوضح منه
وهو ان الخلو عن بعض الصفات نقص يجب التنزه عنه واخرون الى الاوضح منه وهو ان التصف بها اكمل من عدم التصف
فلو خلا عنها لزم ان يكون انشا اكمل منه تع عن ذلك علوا كبيرا وكلاهما منظور فيه والمعتمد ورود الشرع بها
قال الشارح كالتوحيد وكالسمع والبصر وشمول القدرة والعلم واثباتهما لا يقال الشرع موقوف على وجوب الوجود
وهو يستلزم الوحدة فما لم يعرف وجوب الوجود والوحدة اللازمة له لا يعلم الشرع فالاستدلال بالشرع على التوحيد دور
لانا نقول غاية ما يلزم من توقف الشرع على وجوب الوجود توقفه على وحدته اللازمة له اذ لا يلزم من توقف
الشيء على ملزوم توقفه على لازمه بل لا يستلزم معرفة الشرع معرفة الوحدة فضلا عن التوقف لا يقال لولا التوحيد لم يكن
اثبات الشرع اذ لمنكر الشرع ان يقول هذا الشرع ليس من عند الله ليس من الله لانا نقول المعجزة تدل على انه من الله قطعا
قال الى الخلاف واجب وجود الصانع وكلامه اقول توقف ثبوت الشرع على وجود الصانع وعلمه وقدرته وارادته مما لا يشتبه
الا يشك فيه واما توقفه على كلامه فقد قيل انه مبني على ان الشرع عبارة عن اوامره ونواهيه وبالجملة عن خطابه المتعلق
للاقتضاء او التخيير او عن شريعة النبي الثابتة به كشرع نبينا عليه السلام فانه ثابت بالكلام لانه مستند الى القران !!
وايضا ثبوت الشرع موقوف على صدق النبي وهو الذي فاك الدافع له ارسلتك الى الناس او الى قوم كذا وايضا يتوقف صدقه
على التصديق الله اياه وهو اضيا وتخلص عن صدقه هذا واعترض بان القوم استدلوا على انه تع متكلم بقوله وكلم الله موسى
وبتواتر الانبيا عنه وهذه تشريع فيدور وجوابه ان الشرع موقوف على ورود الامر والنهي من عنده كما عرفت واما على
انه صفة فلا لجواز ان يكون مخلوقة فيصح الاستدلال بالشرع على انه صفة له وقيل التواتر من قبيل الاجماع وهو لا يتوقف
على ثبوت الشرع فيصح الاستدلال بالاجماع على ثبوته هذه هي الكلمات المشهورة في وجه التوفيق بين اثبات التوقف وعدمه
والتحقيق كما قال بعض المحققين ان الشرع لا يتوقف على الكلام اللفظي ولا على النفسي بل يكفي لاثبات الشرع الاعجاز قرانا
والاعجاز ليس من جنس الكلام لفظيا كان او نفسيا فلو اثبت الكلام لفظيا كان او نفسيا بقوله تع وكلم الله وبتواتر الانبيا
عنه بانه متكلم لا يلزم الدور هنا قطعا اذ الموقوف عليه هو الاعجاز للشرع هو الاعجاز والموقوف على الشرع هو ذات الكلام
وقد افصح عن هذا المعنى في قصيدته النونية العقايدية حيث قال الشرع ليس بفرع للكلام لما يكفي لاثباته اعجاز قران
لكن هذا على لابد لمن يقول بتوقف الشرع على الكلام وهو المصرح به ههنا وفي التلويح وفي اكثر التصانيف ثم يتصدى
الكلام بما وقع في القران وبما اشتهر عن الانبيا قرنا بعد قرن من التمحلات التي ذكرناها ويجي في بسط الكلام في بحث الكلام
وعلى ان هذا الزائد انما اورد هذا مع ان بناء الشك ههنا لا يتم الا بكون البقاء امرا موجودا زائدا على وجود الشيء
فيه فسبحانه اذ لو كان البقاء امرا عدميا او امرا موجودا لكن لم يكن زائدا في نفسه على وجود الشيء لم يتم الاستدلال المذكور
اذ لا يلزم ح قيام المعنى بالمعنى الموجودين في الخارج اذ هو المحال لا غير فاراد انه مبني على ان بقاء الشيء معنى موجود
موجود في الخارج على وجود الشيء اولا لما عرفت ظاهر عبارته بما ذكرنا حيث ان المتبادر من قوله معنى زائد على نفس
المعنى زائدا في التعقل والمفهوم لا في الوجود فلو يكون عرضا فلا يتم البناء المذكور انتهى ويشير الى ان البناء المذكور لا يتم بمجرد
كون البقاء معنى زائدا على وجوده وان كان المراد بالمعنى الامر الموجود لكونه مقابل الذات ولا يطلق الا على الوجود
اذ المعنى الموجود اعم من ان يكون في الذهن او الخارج بل المتبادر منه هو الاول ومن البين ان زيادته انما هو في المفهوم وذلك لا يكفي
بل لابد من ان يكون هذا الزائد امرا موجودا في نفسه حتى يكون زائدا عليه في الوجود فيكون عرضا فقد اشار ويشير الى ان قوله زائد
خبر بعد خبر لا صفة كما هو ظاهر العبارة وان هنا حكمين لا حكم واحد ومنشأها قابل للمنع فاختار وهو الظاهر من صنيع
ايضا لان قوله والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله اشارة الى المنع المقدمة التي اشار اليه المحشي بقوله معنى وان قوله
وحقيقة الوجود اه اشارة الى منع المقدمة المشار اليها بقوله زائد وهي التي اعتنى بها المحشي وذلك ان نقول ان قوله استمرار
الوجود اشارة الى المنع الاول وقوله وعدم زواله اشارة الى منع الوجود بل هذا هو الظاهر لان قوله وحقيقة الوجود ليس
اخر وارائها هكذا ينبغي ان يضبط هذا المقام على هذا المنوال ومن غفل عن هذا قال ما قال يعني ان تفسير القيام بمعنى
ان قوله وان القيام هو اختصاص الناعت بالمنعوت كما في اوصاف الباري اشارة الى ان تفسير القيام بالتبعية في التحيز غير مطرد
وغير جار في اوصاف الباري مع الصانع تع اذ لا يتصور هنا التبعية في التحيز وان كان القيام متحققا فلا يكون التعريف
المذكور جامعا فلا يثبت المحالية المبنية عليه وهذا هو المراد وان لم يصرح به هذا تحقيق لا تتبع من زل عن هذا المقام

متحد انتهى وانت بعدما قررنا المقام بما عرفت اطلعت على ان بحثه هذا مما لا طائل تحته ثم ان اتحاد الوجه في نفي الجوهرية بينهما
وبينهم ممنوع وهو ظاهر قال الشارح وهو متحيز وجزء من الجسم اشار بهذا الى الاستدلال على المدعى بوجهين اما الاول فظاهر
لان التحيز اعم من ممكن على ما قرروه والاول بوجه في الجوهر اعني الجزء الذي لا يتجزى واما الثاني فلانهم قالوا الجوهر اسم لما تركب
منه الشيء وح يلزم ان يكون كل جوهر جزء من الجسم ولا يوجد جوهر فرد فلا يرد عليه ما قيل انما يتم هذا لو لم يكن جوهر لا يكون جزء
جسم ولا حاجة الى ان يقال في الجواب ان المراد بجزء الجسم ما يصلح ان يكون جزء الجسم ولا يصلح ان يكون السواد مما يصلح ان يكون
جزء الجسم والا لزم تكثر الواجب او الترجيح بلا مرجح كما صدر عن بعض الافاضل واراد واراد بالماهية الممكنة فيلزم ان يكون
ممكنا لا يخفى ان قوله واراد وابه الماهية عطف على قوله جعلوه من اقسام الممكن وما كان من اقسام الممكن لا بد ان يكون المراد به
الماهية الممكنة فالمهما واحد وانما اتى به بعنوان لاحتمال ان لا يكون المقسم منزلا كما يجب الظاهر في الاقسام ويوضع القيود
موضع الاقسام كما يقال الاشيا اما ابيض او اسود وان كان المقسم معتبرا في الحقيقة في كل قسم فح لا يكون الحمل المذكور
وافيا بالمقصود فلذلك اعاد عليه قوله واراد وابه اشارة الى ان الامكان ملحوظ ومأخوذ ههنا قطعا كما قيل في المثال المذكور
انه ظاهر والمراد الانسان اما انسان ابيض واما انسان اسود ولا اجل ما قررنا وضع المحشي قوله ههنا وفرع قوله فيلزم !!
عليه فلا تلتفت الى ما قيل ان قوله واراد وابه مستدرك والا ما قيل انه استدلال ثان على المقصود وانه يفيد امرا لا يفيده
الاول وهو ان الجوهر اسم لما يزيد وجوده على ماهيته بل الظاهر انه عطف تفسير يفيد اعتبار قيد الامكان في القسم
ليس الا ويكون نصا في المراد خص التفريع بهذا القول يعني انه لو كان الواجب جوهرا يلزم ان يكون ممكنا هف ويلزم ايضا
ان يزيد وجوده الخاص على ماهيته لان وجود الممكنات زائد على ماهياتها عندهم مع ان وجوده الخاص عين ماهيته
كما حققوا وان كان الوجود المطلق المشترك بين الواجب والممكنات زائدا في الواجب ايضا هذا اعلم ان الوجود عين الماهية
في الكل عند الشيخ الاشعري ومن تبعه وزائد على الماهية في الكل عند جمهور المتكلمين وعين الماهية في الواجب وزائد
عليها في الممكنات عند الفلاسفة والظاهر ان النزاع انما هو في الوجود الخاص وتحقيق المقام مقام اخر
المفهومات فان اللفظ الله علم للجزء الحقيقي والواجب معناه ما يكون وجوده من ذاته والقديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم
وايضا انه ان اشترط في نوم الترادف المساواة فالقديم اعم من الواجب وان سلم التساوي فهما اعم من اللفظ الله وان اكتفى
بمجرد التصادق حتى يكون الاعم مرادفا للاخص فلا وجه لجعل الواجب والقديم او الواجب والقديم والله مترادفات وعدم
جعل الموجود مرادفا لهما وايضا لا نسلم ان الموجود لازم للواجب كيف والموجود مشعر بزيادة الوجود مع ان وجود الواجب عينه
والجواب عن الاول ان يقال لعل القائل يختار الشق الاول ويمنع كون القديم اعم من الواجب وقد سبق هذا عن بعض المتأخرين
مع استدلالهم على ذلك ويمنع ايضا كونهما اعم من الله بناء على ان الواجب مساو للفظ الله والقديم مساو للواجب والمساوي
للمساوي للشيء مساو لذلك الشيء فكون في ما فيه والاظهر ان يقال ان هذا القائل اكتفى في الترادف بمجرد التصادق فكن قال
كان الموجود كالكلي شاملا للواجب والقديم والله وللممكنات ايضا لم يجترئ على جعل الموجود مرادفا لها بل
جعله لازما لها وبهذا ظهر الجواب عن الثاني ايضا اذ لا شك ان الموجود وان اشعر بزيادة الوجود لكنه شامل للجميع
والكل يتحد قطعا هذا نعم انه ان كان الالفاظ الثلثة مترادفة فلم خصص هو لزوم الموجود للواجب الا ان يقال لعله لم
قبيل الاكتفاء او يراد ان الموجود لازم لمفهوم الواجب فيكون لازما لمفهوم الثلثة لكن هذا وان قال بعضهم لكنه لا يدفع
لزوم الترجيح بلا مرجح هذا او يقال اعتنى بالواجب حيث انه هو الموجود واما القديم والله فكونهما من موجود ليس
الا من حيث كونه واجبا فاحفظ وايضا اي يرد ايضا انه لا اذن ان الاذن بالشيء اذن بمرادفه ولا لازمه لاحتمال
ان يكون في ذلك المرادف واللازم سوء ايهام للنقص ولا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا لاحتمال عدم
اطلاعنا على وجه ايهامها فالتوقيف واجب احتياطا لعظم الخطر في ذلك كما ذهب اليه الشيخ الاشعري ومتابعوه قال السيد
في شرح المواقف لا كلام في اسمائه الاعلام الموضوعة في اللغات وانما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال
فذهبت المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تع بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه اسم يدل
على اتصافه بها سواء ورد بذلك الاطلاق اذن الشرع او لم يرد وكذا الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر من اصحابنا كل
لفظ دل على معنى ثابت لله جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه عليه موهما بما لا يليق بكبريائه وقد يقال
لا بد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه
لا بد من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في
عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن الشرع انتهى ولا شك انه سند للمنع الثاني وسند المنع

This file was downloaded from QuranicThought.com

الاول هو انه يطلق عليه الجواد مع عدم جواز اطلاق السخي الذي يرادفه وكذا يطلق عليه العالم مع عدم جواز اطلاق
العارف والعاقل والفقيه والفطن التي ترادفه لان المعرفة نوع مسبقة بالجهل والفقه والفقه قد يراد بها علم يسبقه غفلة
او ان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقية الجهل وان العقل علم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغي
ماخوذ من العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي والفطنة سرعة ادراك ما يراد تورية على المتكلم
فيكون مسبوقة بالجهل كذا اشار اليه الفاضل السالكوتي والظاهر ان ترادف الجواد مع السخي مسلم لكن ترادف العالم مع العاقل
والفقيه والفطن والعارف والفقيه والفطن لان في المعنى الاخير زيادة معنى فهي خارجة عن محل النزاع ولذلك ترك
الفاضل المحشي سند المنع الاول ثم نقل مثال الطبيب والثاني لصورة الترادف ورده مع ان من يدعي الترادف بينهما ادعى
الترادف ايضا بين العالم والعارف والعاقل وليس مقصوده تسليم ترادفها وقد صنع الشريف في شرح المواقف حيث اتى
هذه الامثلة بعد نقل مذهب القاضي ابي بكر حيث قال قال القاضي كل لفظ دل على معنى ثابت لله جاز اطلاقه عليه تعالى
بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه عليه موهما لما لا يليق بجنابه فمن ثم لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف ولا لفظ العاقل ولا
ولا لفظ الفقيه ولا الفطن ولا لفظ الطبيب هذا ونسرد الوجوه التي ذكرناها فيها عدا الطبيب وليس فيه اشارة الى وجود الترادف
بينها والحاصل ان ايهام النقص في احد اللفظين دون الاخر يمنع الترادف بينهما سواء كان الترادف بمعنى الاتحاد في المفهوم
او التساوي في الصدق اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه لو ترادفا لصدق احدهما على ما صدق عليه الاخر الان يكتفى
في الترادف بمجرد التصادق ولو من طرف كما اشرنا اليه سابقا ولعل هذا التصادق لما لم يوجد في الطبيب والشافي نقل المحشي ورده
فليفهم ثم اقول بعد تسليم الترادف بالمعنى المذكور للقاضي لعل القائل يقول الظاهر ان مراد القائل انه لا اتحاد احد المترادفين
يطلق عليه تعالى يكون يوجد هنا اذن بالطلاق المرادف اولا ترى انه اذا لم يكن موهما للنقص ضرورة ان هذا القائل لا يعتني
بالورود في الشرع اولا لمذهب او صحيح من مذهب القاضي ابي بكر على تقدير عدم كونه عينه وعلى كل تقدير لا يرد عليه ما ذكره المحشي
وقد روى ان الامثلة المذكورة خارجة عن محل النزاع لانها ما عدا مثال الجواد والسخي غير مترادفة ولو سلم وجود الترادف
في الكل فمراد القائل ما حررناه نعم يرد على ظاهره المطلق لا يصح باطنه ورد ويلزمه خالق القردة والخنازير مع عدم
جواز اطلاقه اه قد اشرنا الى ان مثل هذا خارج عن محل النزاع اذ لا شك ان العاقل باطلاق مثل هذا اللازم على الذائع ولا يليق
الفصيح البديع وقيل الطبيب اه يعني قيل في بيان ان لا اطلاق احد المترادفين اذنا باطلاق المرادف الاخر ان الطبيب
للشافي اه وقد ورد اطلاق الشافي على الله تعالى سبحانه لا يطلق عليه الطبيب المرادف له وفي هذا الصنيع اشارة الى ان المحشي
في هذا دون ما عداه من ترادف العالم مع العاقل والعارف والفقيه والفطن لان الكل ذكرت في محله على نسق واحد ويحتمل ان
مراده ان الترادف لو وجد فانما يوجد في هذا دون ما عداه وقيل فقد عرفت ان هذا ايضا لا يرد على القائل المذكور
وان كان مردودا بما ذكرنا المحشي ايضا **قال الشارح العلامة** ولا مصور اي ذي صورة وشكل سواء كان ذلك الصورة
والشكل من ذاته القديم وكان مقتضى ذاته فيكون قديما او من غيره فيكون حادثا فيحتاج الى مصور قديم او حادث فلكون الصورة
على ما قدمنا او حادثا تعالى الله عن ذلك علوا ولاجل التوهيم الى ما ذكرنا فسر قوله ولا مصور بالتفسير المذكور وان كان المتبادر
منه من صيغة اسم المفعول ان يكون ذلك الصور بتصوير المصور الاخر بل الظاهر ان من يقول بان له صورة
يكونه مصورا من غيره اذ ليس هناك فاعل اخر فلا بد ان يصرف الصيغة عن ظاهرها المتبادر في قبول التاثير من الغير وليس
مقصوده ان هذه الصيغة بمعنى ذي كذا حتى يرد عليه ان الصيغة منسبة كالتامر واللابن لا اسم مفعول حتى يرد عليه انها
لم تعرف غير فاعل وفعال وقيل هذا تفسير باللازم والصيغة على ظاهرها والمعنى ولا معطي له الصورة فنفي الاعطاء
نفي العطاء اي الصورة وهذا في غاية الظهور وانت خبير بانه مع كونه تكلفا في نفسه يرد عليه انه لا يلزم من نفي السبب
نفي المسبب اذ يجوز ان يكون له سبب اخر فوجد المسبب بذلك السبب الاخر فلا يلزم من نفي الاعطاء نفي الصورة مطلقا على
ان الاعطاء يشعر بكونه امرا اختياريا فلم لا يجوز ان يكون الصورة مقتضى ذاته كما قالوا في صفاته فالوجه فيه ما ذكرناه
اولا ثم ان قوله لان ذلك من خواص الاجسام علة دليل الحكم والمراد من الاجسام الاجسام الطبيعية دون التعليمية لان
هذا مع المتكلمين المنكرين للاجسام التعليمية والسطوح والخطوط وفي ..... العموم في الصورة لا يدفع .....
وقوله هذا وقوله تحصل لها اشارة الى ان الصور خواص الجسم حاصلة لها بعد من خواصها من الكمية والكيفية فلو
الا ما قيل باستدراكه ولا الى ما قيل في دفعه بان الخاصة نوعان حقيقية واضافية وللاشارة الى ان الصورة من الخواص الحقيقية
له بهذا القول اذ الاضافية لا تجري في الخواص **قال الشارح** ولا معدود اي ذي عدد وكثرة هذا عطف تفسير لقوله ولا عدد
والعجب من بعض الافاضل انه قال هذا لا بد قوله ذي عدد وكثرة تفسير لقوله لا معدود ولا معدود على سبيل اللف والنشر ثم ان

قوله ولا محدود يقول اي ذي حد ونهاية اه قول الشارح ولا معدود فكر بصريح نفي الواحد لان الوحدة بنفي الـ
الكثرة انتهى ولم يتفطن ان الوحدة انما ينفي الكثرة ..... وقد قال الامام الاعظم رحمه الله في الفقه الاكبر الله واحد
لا من طريق العدد بل من طريق انه لا شريك له ولا نظير له وفرق كثير بين الوحدة من الطريق الثاني وهو المذكور سابقا وبين
الوحدة من الطريق الاول وهو المنفي ههنا فاين التكرار ولعمري ان هذا منه غفلة عظيمة لكن يعتبر في التجزي كونه
يعني يعتبر في التجزي الانقسام بالفعل الى الاجزاء المركبة منه على ما يشعر به لفظ التجزي فان معناه قسمة الشيء الى اجزائه
بخلاف التبعض اذ لا يعتبر فيه الانقسام بالفعل وانما يعتبر فيه انما هو بالنسبة الى الاجزاء مطلقا على ما يشعر به لفظ التبعض
ايضا فان معناه كون القسمة بالنسبة الى بعضه سواء كان ذلك البعض جزءا اولا فافهم وهذا ما خوذ مما ذكره الشريف
مبني على ما ذكره الشريف ههنا حيث قال وباعتبار الانحلال اليها يسمى متبعضا ومتجزيا بدون الانحلال لا يعتبر فان كان الانحلال
المعتبر بالفعل ما هو بالفعل الى اجزائه فهو تجز او الى غير اجزائه او ما من شانه الانحلال فهو تبعض على ما حررنا .....
او الى غير اجزائه فقط على ان يكون المراد من قول المحشي بخلاف التبعض ان الانقسام المعتبر فيه بالفعل يكون الى غير اجزائه المركب
فعلى هذا يكون الانقسام الفعلي معتبرا في التجزي والتبعض بخلاف ما حررناه اولا وان لم يتفطن بعض الافاضل فنحن مراده
فقد يلتفت الى ما قيل ههنا من ان كون الانحلال الى ما منه التركيب معتبرا في التجزي دون التبعض على ما حرره المحشي ليس شيئا
بل ذلك معتبر في الانحلال لانه عبارة عن بطلان الانعقاد وفساد التركيب بخلاف التبعض والتجزي فانهما بمعنى
مطلق الانقسام لغة انتهى لانه اذا سلم ذلك في الانحلال لزم تسليمه ايضا في التبعض والتجزي لان الانحلال معتبر فيهما
على ما نص عليه الشريف ولو ورد هذا فانما يرد على الشريف في اعتبار الانحلال فيهما لا على المحشي فيما حرره فافطن
قال الشارح العلامة ولا يوصف بالماهية اي المجانسة للاشياء فيه اشارة الى ان الماهية ههنا بمعنى مرادف للماهية
وقد قال بعض الافاضل في حواشي شرح المواقف الماهية ترادف الماهية وان اختلف وجه التسمية فالماهية منسوبة الى ما هو
وتطلق على الحقيقة باعتبار صلوحها للجواب عن السؤال بما هو كما تطلق عليها باعتبار ان تحقق الشيء بها والماهية
منسوبة الى ما باعتبار صلوحها للجواب عن السؤال بما ولذلك قال في بيان التفسير المذكور لان معنى قولنا ما هو من
اي جنس هو يعني ان المراد بالماهية المجانسة بعلاقة ان معنى قولنا ما هو من اي جنس هو لكن ينبغي ان يعلم ان المقصود
انما هو السؤال بما ولا اعتبار للضمير ههنا على ما عرفت من ان الماهية كون الشيء منسوبا الى ما باعتبار صلوحها للجواب
عن السؤال بما فالقول بان ما هو لا يكون سؤالا عن الجنس بل تمامها لان الجنس هو تمام الماهية المشتركة ولا يجاب
عن السؤال بحسب الخصوصية ليس بشيء على ان ما هو بعينه وقع في تعريف الجنس في كتب الميزان انما هو جوابا ثم
ان قوله والمجانسة مربوط بكلام المص من قبيل عطف العلة على المعلول وان قوله لان معنى قولنا ما هو انما هو لبيان
وجه التفسير المذكور وقع بين المعطوفين العلة والمعلول وان لفظ المجانسة لكونه من باب المفاعلة لما اقتضى الاشتراك
اقتضى وجود مجانسات هنا فيقتضي تمايزها اي تميز كل منها عن المجانس الاخر بفصل مقوم فالالف واللام في قوله التمايز
عوض عن المضاف كما عرفت ولو اشار الى هذا صريحا بقوله عن المجانسات الاخرى وان لم يكن استعمال لفظ التمايز جوابا
بكلمة عن معروفا ولما كان تمايز المجانسات بعضها عن بعض المختلفة يحتاج الى فصول مقومة اتى ههنا بصيغة الجمع هذا
فقد وجد ما قيل من ان مجانسة الواجب لا تقتضي التمايز بفصول مقومة بل تقتضي تمايز تلك المجانسة بفصل مقوم لان
ليس في المجانسة المخصوصة ولا ما قيل ايضا من ان الصحيح تمايز المجانسات بفصول مقومة لان التمايز لا يتعدى بعن
بل التمييز انتهى على ان صيغة المفاعلة فيكونها ثم ان قوله ولا يوصف بالماهية اي انه لا يليق ان يسال عنه بما لانها للسؤال
عن الماهية المشتركة وهو تعالى منزه عنها نوعية كانت او جنسية لان كل ذلك يقتضي التركيب المحال في حقه تعالى اما السؤال عن الـ
طلب الحقيقة في حقه تعالى وتوسل فلا يمكن ان يجاب عنه قطعا فما قيل من ان معناه انه لا يسال عنه بما لانها اما يسال
الماهية المشتركة وهو منزه عنها نوعية كانت او جنسية او عن الماهية المختصة به وان قيل بها في حقه تعالى على مسلك
المتكلمين لكن كنهه تعالى غير معلوم لاحد حتى يتأتى السؤال عنه لا بما فليس بشيء لان كنهه تعالى عدم معلومية كنهه تعالى لاحد
لا ينافي ان يسال عنه بما لان كنهه تعالى وان لم يكن معلوما لاحد لكن المتكلمين ذهبوا الى انه يجوز ان يكون معلوما له فلا مانع
في ان يسال عنه طلبا لتحصيل العلم بذلك وان لم يحصل ذلك لاحد وقد قال الشريف في قوله تعالى قال فرعون وما رب العالمين
ان يحتمل ان يكون سؤالا عن خصوصية ذاته طلبا للعلم بذلك وان اجاب موسى بالوصف تنبيها على ان الخصوصية ذاته
محجوبة عن عقول البشر ولا يقتضي الجواب المذكور ان سؤاله سؤال عن الوصف ليس الا وبالجملة فما تكلموه سابقا من ان
عن خصوصية ذاته وان لم يكن الجواب بكنه هو الا بالوصف ومثل هذا السؤال والجواب كثيرة في القران مثل قوله يسئلونك
الاهلة قل هي مواقيت للناس ..... فليف يجعل قول المص ..... على ما ذكر في القران وتصريح المتكلمين بذلك فطعا في هذا المقام

This file was downloaded from QuranicThought.com

صرح به السكاكي وغيره بعض صرح السكاكي وغيره بان ما للسؤال عن الجنس قال في التلخيص قال السكاكي يسأل بما عن الجنس تقول
ما عندك اي اي اجناس الاشياء عندك وجوابه كتاب ونحوه وقال الشارح هناك ويدخل فيه السؤال عن الماهية والحقيقة
نحو ما الكلمة اي اي اجناس الالفاظ وجوابه لفظ وضع لمعنى مفرد موضوع مفرد وما الاسم اي اي اجناس الكلمات وجوابه
وجوابه الكلمة الدالة على معنى في نفسه غير مقترن باحد الازمنة هذا فقد حمل الجنس في كلامه على الجنس اللغوي الاعم من الجنس المنطقي
المنطقي وهذا هو الباعث على الايراد الاخير للمحشي وهذا هو المعنى الذي نقل عنه انا انما حملنا كلامه على معنى الجنس
من الاجناس المائية في كلام المص على المجانسة اخذا من كلام السكاكي من انه يسأل بما عن الجنس مع ان لها معان اخر مثل السؤال
عن الحقيقة المختصة بالشيء على ما ذكره السيد الشريف في شرح المفتاح في بيان قوله قال فرعون وما رب العالمين وقد اشرنا اليه
في شرح قول المص والسؤال عن الوصف على ما ذكره في المفتاح حيث قال ويسأل بما عن الوصف تقول ما زيد وجوابه الكريم ونحوه
لانه المعنى الذي نقل عنه مع انه لا يستلزمه التركيب المنافي للوجوب واما السؤال عن الحقيقة المختصة والسؤال عن الوصف وعن الفعل
الفعل وعن الاسم فلا يتعلق غرضنا بنفي ذلك بل هو متصف به عند المتكلمين قال في شرح المقاصد قال الشيخ ابو منصور الماتريدي
ان سألنا سائل عن الله تعالى ما هو قلنا ان اردت بما اسمه فالله الرحمن الرحيم وان اردت بما صفته فسميع بصير وان اردت
بما فعله فخالق المخلوقات وواضع كل شيء في موضعه وان اردت بما ماهيته فهو متعال عن الجنس والمثال انتهى فقد اشار بهذا الى انه
يسأل عن الوصف وعن الفعل وعن الاسم وعن الماهية ولا يسأل عن الماهية جنسية او نوعية حيث قال فهو متعال عن الجنس والمثال
ولا مانع عن ان يسأل عن خصوصية ذاته على ما اشار اليه الشريف وارتضاه المحشي فمعنى قوله فهو متعال اه انه لا ينبغي ان يسأل
عن ماهيته ولو سئل فلا يجاب عنه لان السؤال المذكور طلب للمحال وعلى هذا شرحنا قوله ولا يوصف بالمائية واما قلنا
فلا يتعلق غرضنا بنفي ذلك لان الفلاسفة ما رضوا ان يوصف الواجب بالحقيقة لامتناع الاطلاع عندهم على حقيقته فلا
فلا يسأل عنها ولا يجاب ولا يرضون ايضا ان يوصف بالاوصاف الغائبة لوجوده ثم ان الواجب عندهم هو الوجود المجرد اه
وبما حررنا ظهر فساد تفسير قوله مثل السؤال عن الحقيقة بالحقيقة النوعية لان ذلك داخل في الاول لان المجانسة كما توجد
في الماهية الجنسية كذلك توجد في الماهية النوعية ثم ان اذا كان الحقيقة النوعية بسيطة لا يوجد فيه التركيب وهو الذي عند
المحشي بل المراد به الحقيقة المختصة كما اشرنا اليه لكن يرد ان يقال المعتبرة في المائية للجنس اللغوي هو الجنس اللغوي بمعنى
الشامل … على ما يدل عليه ما نقل عن المفتاح لا الجنس المنطقي المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق الا ان يقال ان الشارح صرح بانه يدخل
فيه السؤال عن الماهية والحقيقة فلو كان المراد به الجنس المنطقي كيف يصح ذلك والجنس اللغوي اعم من المنطقي لشموله للحقيقة
النوعية ايضا فانهم يعدون البشر جنسا واذا كان المعتبر في المجانسة الجنس اللغوي الشامل للانواع الحقيقية فقد يلزم من اتصافه
بالمجانسة التركيب في ذاته مع لجواز ان يكون له حقيقة نوعية بسيطة ممتازة عما عداها بامر عدمي الذي هو التعين كما ذهب اليه
المتكلمون فلا يلزم ان يكون له فصل مقوم حتى يلزم التركيب في ذاته ويجيب عنه بان المراد بالمجانسة في كلام الشارح المجانسة
بالمعنى الثاني اي المشاركة في الجنس الاصطلاحي ولا شك ان ثبوت الجنس الاصطلاحي له يستلزم التركيب في ذاته لا المعنى اللغوي وهو
المشاركة في الجنس اللغوي حتى يرد ما ذكر والقرينة قوله توجب التمايز بفصول مقومة واما قوله لان معنى اه فانما هو اشارة الى
بيان المناسبة بين المعنى الثاني والمعنى اللغوي لان هذا المعنى هو المراد انتهى وفيه بحث اما اولا فلان الظاهر ان هذا اشارة الى
وجه التفسير وان التفسير مبني على ذلك وكونه لبيان المناسبة بعيد جدا واما ثانيا فلانه لو سلم ذلك يكون على هذا
الشبه ولا بد ان يوجد بعينه في المشبه حتى يصح التشبيه واما ثالثا فلان قول الشارح بفصول مقومة لا يكون قرينة على ما ذكره لانه في
صدد توجيه كلام المص بان المراد من المائية اي هو شيء هو ولو سلم ذلك فالايراد المذكور بحاله لانه يقتضي ان لا يجوز السؤال عن
حقيقته النوعية ولو بسيطة ممتازة عما عداها بالتعين العدمي فيلزم اشتراك بعض المخلوقات له في حقيقته النوعية وذلك
مما لا يجوز فلا بد ان يشار بهذه الى عدم جواز السؤال عنها هنا فلا بد ان يدرج هنا والا لا يتم الدليل كما اشار اليه المحشي والتحقيق
ان اريد بقول المص الاتي ولا يشبهه شيء على معنى ولا يماثله شيء المماثلة اي الاتحاد في الحقيقة فالمراد بالمائية ههنا هو
المجانسة الاصطلاحية لا المجانسة اللغوية والا يلزم التكرار مع عدم كون الدليل غير تام كما اشار اليه المحشي فيصح ما ذكره
المجيب وان كان خلاف الظاهر وان اريد بالقول المذكور المماثلة في الاوصاف كما هو الظاهر وهو الذي فصلناه فلا بد
ان يدرج نفي الاتحاد في الحقيقة ههنا وذلك لا يكون الا بحمل المجانسة على المعنى اللغوي على ما يقتضيه قوله لان معنى قولنا ما هو
فيرد عليه ما ذكره المحشي الا ان يدعي امتناع الحقيقة النوعية البسيطة المشتركة الممتازة بقيد عدمي كما صرح …
ما نقل عن الشيخ ابي منصور حيث قال وان اردت بما ماهيته فهو متعال عن الجنس والمثال حيث جعل المجانسة بالجنس فقط …
اذ على كل تقدير يرد ان المحال في حقه هو التركيب الخارجي دون العقلي ولم يقم دليل على بساطته عقلا … التركيب
الخارجي العقلي يستلزم التركيب الخارجي … خرط القتاد بل ذلك … في الماهيات المركبة من الاجناس والفصول
ولذا حمل الشارح المجانسة ههنا على المجانسة المنطقية وحمل قول المص ولا يشبهه شيء على المماثلة مطلقا … المحشي من الاحتمال والاخر

ثم اقول

ويمكن ان يوجه بان التوجيه … للواجب تع قطعا لا يكون التركيب … الفصل ولا … لامر الجنس … ولا امر غيره

ثم اقول هذا هو الكلام على مذاق المناظرين وقد عرفت ان ايراد المحشي لا يندفع بذلك قطعا والذي يخطر بالبال ان يقال في دفع
ما ذكره من الاحتمال ان الاجزاء العقلية متغايرة بحسب المفهوم متحدة بحسب الوجود اما الاول فظ واما الثاني فلصحة الحمل
فوجودهما واحد ومفهومهما اثنان فوجودهما غير ماهيتهما ووجود الواجب يجب ان يكون عين ماهيته فلا يجوز ان يكون
للواجب تعالى حقيقة نوعية بسيطة ممتازة بتعين عدمي والا يلزم التركيب العقلي المستلزم لكون وجود الواجب غير ماهيته كما
بالبراهين فبهذا الوجه المجانسة في كلام الشارح على ما هو مقتضى قوله لان معنى قولنا اه يلزم التركيب المستلزم للمحال
وان لم يلزم التركيب الخارجي لا يقال كون وجود الواجب عينه مذهب الفلاسفة وبعض المتكلمين واما عند جمهورهم فوجوده
غيره فالكلام ههنا معهم لانا نقول هذه الدعوى لما لم تخالف اصول الاسلام كما صرح به صاحب التهافت مال اليها كثير
من المحققين ويثبتونها ببراهينها وهذا هو تحقيق قلنا فلذلك بنينا دفع ايراد المحشي عليه وهذا هو المراد بقولنا ههنا
الا ان يدعي امتناع وجود الحقيقة النوعية البسيطة فتدبر وبالله التوفيق قال الشارح العلامة ولا يتمكن في مكان اقول دفع
توهم ان يكون التمكن بمعنى الاحتياز خفيفا لطيفا كان او كثيفا او نحو ذلك بجهة … ردا على المجسمة النافين عنه الامكان سوى
المكان العلوي وعلى كل تقدير لا بد ان يحمل على التجريد فافهم وقوله لان التمكن عبارة اه الظاهر انه مبني على مذهب
المتكلمين على ما هو شأن التخاطب ولما كان اصحاب الخلاء مشتركا معهم في القول بالخلاء وان كان هو اي الخلاء موجودا
عندهم دون المتكلمين اشار الى مذهبهم بقوله او متحقق فيسمونه المكان وقدم الاشارة الى مذهب المتكلمين بقوله متوهم
فقوله متوهم مجرور صفة بعد الثاني وجعله صفة للنفوذ بعيد بل ابعد وقوله او متحقق كلمة او فيه لتقسيم الحد لا تقسيم
المحدود على عكس ما وقع في تعريف البعد الى انه للوجه الذي ذكرناه وذلك ان تقول قوله متوهم او متحقق اه خارج
التعريف وقوله والبعد عبارة تعريف للبعد مطلقا وان قيل بان المعاد … عين الاول … بالظاهر في موضع
المضمر فهم ان المراد غير ما ذكر ونحن ان نقول هذا البعد غير البعد المذكور اولا وثانيا جامع لهما ولو على مذهب
كلمة او فيه لتقسيم المحدود ففيه اشارة الى النوعين … لكن كونه تعريفا بهذا انما هو عند اصحاب الخلاء …
تعريفا عند اصحاب السطوح … لانهم ما قالوا بهذين النوعين بل الثابت عندهم هو النوع الاول …
اشار الى مذهبهم وهو وما بعده اشار الى مذهب اصحاب الخلاء والتعريف لهم فقط وهذا هو مراد الفاضل المحشي
وان لم يتفطن له بعض الافاضل واعترض عليه بان جعل تعريف البعد بحيث لا يصدق على شيء من افراده …
… وبما كان البعد الموجود الباقي بالاعتبار لوجوده اختار تعريف البعد على مذهبهم واحال تعريف البعد الموهوم
عليه هذا وقد بعض الافاضل ههنا بجانب الاول ان تعريف التمكن يقتضي ان يكون المتمكن هو البعد لان النافذ …
هو ما قام به البعد من الجسم فلا بد من تأويله بان المراد كون الشيء بحيث ينفذ بعده في بعد اخر هذا وجوابه …
لا بد له من محل يقوم به ولوضوحه ترك فتنوين بعد عوض عن المضاف اليه والمعنى عبارة عن نفوذ بعد شيء في بعد اخر
ولما كان التمكن صفة للمتمكن والنفوذ صفة للبعد وكان الحمل الصوري غير صحيح … بحسب الظاهر قيل …
كون الجسم بحيث ينفذ بعده في بعد اخر ففيه مسامحة على ما افاده السيد وعلى ما قرره الشارح ليس فيه مسامحة بل نفوذ
في بعد اخر وصف للمتمكن ايضا غايته انه مركب لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه كما هو النزاع المشهور في مثله …
الدلالة فهم المعنى من اللفظ وقد اشبع في تحقيقه قوله ومعنى حقيقة الحكم مطابقة الواقع اياه اه ثم ان التعريف يصدق على ما ليس
بتمكن قطعا لانه يصدق على نفوذ بعد الجسم في بعد جسم اخر بحيث يماس السطح الظاهر للنافذ السطح الباطن لما نفذ فيه
… مع انه ليس بتمكن عند المتكلمين ولا عند اصحاب الخلاء الموجود ويصدق على نفوذ ابعاد الجسم بكليتها في البعد المحقق
عند اصحاب الخلاء الموجود مع انه ليس بتمكن عند المتكلمين ولا عند غيرهم من اصحاب السطح وتحقيق المقام ان التمكن عبارة
عن نفوذ بعد في مكان والمكان اما السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي ونفوذ البعد بمعنى مماسة السطحين
بتمامهما واما البعد المجرد الموجود ونفوذ البعد المتمكن فيه باعتبار ملاقاة جميع ابعاده لابعاد ذلك البعد واما البعد الموهوم
والنفوذ فيه بهذا المعنى فللتمكن معناه بحسب معاني المكان فلا يمكن تعريف واحد جامع لها هذا ونقول هذا من قبيل التشكيكات
الرازية لا يلتفت اليها ثم انك قد عرفت ان الكلام مبني على مذهب المتكلمين اذ الكلام معهم واما اصحاب الخلاء الموجود فانما

الموجود وظلنا …

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

فيما اشير اليه لكونهم موافقين للمتكلمين في القول بالخلاء وان تنازعوا فيما بينهم في وجوده وعدمه وقد عرفت ايضا ان
هذا او ههنا لتقسيم الحد لا لتقسيم المحدود اذ لا يكون الشيء الواحد مترددا بين الموهوم والمحقق بل هو في توقيف الامتداد
فقط التوقيفين ينطبقان على المذهبين فاضمحل بهذا ما اورده وتحققه ايضا على انه يمكن ان يقال ان التوقيف انما هو قوله
نفوذ بعد في بعد اخر وما عداه لا لاشارة الى المذاهب فينطبق التوقيف على المذاهب كلها وتوضيحه ان المقصود ههنا بيان
ان الابعاد ليس بمتمكن واذا كان التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد اخر وكان البعد عبارة عن الامتداد والمقدار المستلزم للتجزي
ثبت قطعا ان الابعاد ليس بمتمكن واما ان المكان اي شيء هو وان البعد قائم بنفسه او قائم بغيره فخارج عن المبحث ويدل
على ما ذكرنا قوله والابعاد منتزع عن الامتداد والمقدار كما لا يخفى على من له امعان ومقدار تدبر فتدبر فيما قررناه فانه
من عناية العزيز الجبار والبعد المجرد عبارة عن امتداد يعني ان البعد امتداد له نوعان يعني ان هذه او في التوقيف
لتقسيم المحدود وقسمان الامتداد القائم بالجسم وهو الجسم التعليمي والثاني الامتداد القائم بنفسه المجرد عن المادة
بحيث لو لم يشغله لكان خلاء وانما قلنا ذلك لان منهم من احال خلوه عن الشاغل ومنهم من جوز ذلك وهم القائلون
بوجود الخلاء وهذا التوقيف الشامل على هذين النوعين انما هو عند من يقول بوجود الخلاء اي البعد المجرد الموجود الذي
يشغله الجسم والخلو وان كان اكثر اطلاقه على المكان الخالي عن الشاغل لكن يطلق على هذا المعنى ايضا عند الاشراقين
كما يجيء في الكتب الحكمية وعند المتكلمين ايضا لكن بشرط كونه موهوما وبالجملة الامتداد له هذان النوعان عند اصحاب
الخلاء فالتوقيف انما هو على مذهبهم واما عند اصحاب السطح النافين لوجود الخلاء فللامتداد نوع واحد فقط وهو
الاول اي القائم بالجسم فلا ينطبق ذلك التوقيف على مذهبهم نعم التوقيف وان كان بوجدان اشارة الى مذهبهم لكنه
منطبق على مذهب اصحاب الخلاء ليس الا وهذا اوضح من ان تقرير غفل عنه بعض الافاضل وظن ان مقصوده تطبيق
التوقيف على المذهبين واعترض عليه بان جعل التوقيف بحيث لا يشمل شيئا من افراده وتحرير هذا قريب ونظير ما قررنا
ان بعضهم صرح في تعريف الدليل الاصولي بقولهم ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه او في احواله الى المطلوب ان يقال
بالحكمة او اشارة الى المذهب المشهور وهو ما قبله اشارة الى المذهب التحقيق فيه ومن البين ان هذا التوقيف لا ينطبق الا
على التحقيق لا على المشهور اذ كل منهما يرد الاخر فكيف يمكن الجمع في توقيف واحد لكن لما كان المذهب التحقيق اجمع
من المشهوري في ذلك اندرج المشهوري في التحقيق فحصل الاشارة المذكورة فكشفنا عنك غطاءك في هذا ايضا
فلينتهم وهذا التوقيف اه يعني ان التوقيف المذكور للبعد انما هو للحكماء القائلين بوجود البعد المجرد المقدار سواء
كان قائما بنفسه او بالجسم فهذا التوقيف انما هو للبعد الموجود القائم بالجسم او بنفسه اذ القيام انما يتصور في الموجود
واما توقيف البعد الموهوم الذي هو لا شيء محض كما ذهب اليه المتكلمون فيعلم منه بطريق المقايسة عليه بان يقال
البعد امتداد موهوم مفروض في الجسم او في نفسه صالح لان يشغله الجسم وينطبق عليه بعد الموهوم فانما جعل التوقيف
للبعد الموجود وقيس الموهوم عليه مع ان مقام التخاطب يقتضي ان يكون بالعكس لان الحكماء هم اصحاب البعد فجعل توقيفه
على مذهبهم اليق ولما كان الكلام ههنا مع المتكلمين لم يرض ان يتركوا بالكلية ولا يمكن جعل هذا التوقيف بعينه
منطبقا على مذهب المتكلمين لا لان القيام انما يتصور في الموجود كما زعمه السالكوتي لان القيام كما يتصور في الموجود
يتصور في المعدوم ايضا وقد صرحوا بان العمى قائم بالاعمى مع ان كليهما عدميان ولا لان لفظ الوجود
في قوله عند القائلين بوجود الخلاء يأبى عنه كما زعمه بعض الافاضل لان القول بالخلاء كما يمكن ان يكون محققا
او موهوما عند ترك الوجود كما زعمه كذلك يمكن ان يكون القول بوجود الخلاء محققا او موهوما بان يكون الوجود
محققا او موهوما بل لان المذهبين متقابلان لا يمكن جمعهما في توقيف واحد فلا بد من المقايسة **قال الشارح اعلى الله مقامه**
لان الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله هذا مبني على مذهب المتكلمين القائلين بالجزء خلافا للحكماء المنكرين لذلك من اصحاب
السطح واصحاب الخلاء فالحيز وان كان اعم من المكان عند اصحاب السطح لكن ليس بهذا المعنى بل بمعنى اخر وانما قلنا ان الحيز اعم
من المكان عند اصحاب السطح لان الحيز عندهم ثابت لنا الاجسام في الاشارة الحسية وهو اعم من المكان لتناوله الوضع الذي يمتاز
به المحدد عن غيره في الاشارة الحسية فهو متحيز وليس في مكان صرح بذلك ابو علي في موضع من طبيعيات الشفاء وانما

خصصنا

وانما خصصنا الحيز بالمكان باصحاب السطح لان الظاهر ان الحيز والمكان متساويان عند اصحاب الخلاء الموجود كما هو مقتضى
قواعدهم وهو المستفاد من بياناتهم وانما خصصنا البيان بمذهب المتكلمين لان الكلام في بيان تحيز الجزء والحكماء منكرون لذلك وبما
حققنا ظهر فساد قول من قال هذا الكلام يفيد ان لا مخالفة في مفهوم الحيز لما في المكان وليس كذلك لان الحيز والمكان بمعنى واحد
عند من جعل المكان السطح او البعد المحقق المجرد والحيز عند المتكلمين بمعنى ما ذكر انتهى فابين الافادة واين الاتحاد وفساده
على العباد نسأل الله العصمة والسداد واما ما قاله ايضا من ان كون الحيز اعم من المكان عند المتكلمين حتى لا يجعلوا الجوهر
الفرد متمكنا بل متحيزا لم نجد الا في كلام الشارح واما عباراتهم فتفصح عن اتحاد معنى الحيز والمكان انتهى ففيه ايضا نظر
قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي
وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير واما الحيز فهو عندهم الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان
خلاء كداخل الاناء للماء انتهى فهذا وان كان اخص مشعرا باتحاد الحيز والمكان عندهم لكن اوله مصرح بعمومية الحيز من
المكان ويدل عليه ايضا قوله وذلك لان المكان قريب من مفهومه اللغوي اعني الاعتماد اذ لا يمكن الاعتماد في الجزء هذا
هذا مبني على وجود الحيز اي لزوم قدم الحيز على تقدير كونه متحيزا في الازل مبني على وجود الحيز كما هو مذهب الحكماء لا
لان القدم والحدوث انما يكونان من صفات الموجود وهو خلاف مذهب المتكلمين القائلين بانه موهوم محض فلا يتم
استدلالهم على مذهبهم اجاب الفاضل المحشي في الحواشي الخطائية بان قال فانه كلام الزامي على المثبتة القائلين بكونه مع
متمكنا على الوجود ولا يلزم ان يكون الملزم معتقدا بما الزم به ولا يخفى ما فيه لان المقدمة الالزامية هي التي تكون مسلمة عند الخصم
والازلية ليس هذه مسلمة عند الخصم اعني المثبتة فكيف يحصل الالزام لهم وان اراد انه لا يلزم على الملزم بكسر الزاء المعجمة ان
يعتقد بما الزم به الخصم على ما هو ظاهر كلامه فمسلم لكن الكلام في الزام الملزم بفتح الزاء هذا وهو بعيد لا يقال المراد بالقدم
ههنا معنى الازلي والمعنى فيلزم ازلية الحيز والازلية لا تقتضي الوجود والخارجية واستحالته ظاهرة لانا نقول تلك الاستحالة كيف
والاعدام الازلية غير متناهية قيل ان اراد بقدم الحيز ازليته فهذا ايضا صحيح في حقه اذ يلزم ان يكون للمتحيز وضع مشار اليه
بالاشارة الحسية معين ازلي مشار اليه بالاشارة الحسية وان كان امرا وهميا وان يكون الواجب محتاجا الى ذلك الامر الوهمي في الازل
والكل علية وان اراد بقدم الحيز قدم المتحيز فهذا ايضا صحيح عند المتكلمين اذ يلزم ح تتالي الاكوان الغير المتناهية
في الازمنة المتناهية الماضية الغير المتناهية ويبطله برهان التطبيق وكذا لا نسلم لزوم الوضع المعين المشار اليه
بالاشارة الحسية ولا نسلم ان الاحتياج الى الامر الوهمي ينافي وجوبه كيف وذلك ليس احتياجا الى امر اخر بل لا احتياج هنا
اصلا اولا موجود وقيل الجواز ان يكون مقتضى ذاته كسائر الصفات ولا يخفى ما فيه ثم انه اذا اريد بقدم الحيز قدم المتحيز
يكون حينئذ قوله اولا فيكون محلا للحوادث فلا يبقى فرق بين الشقين لان التحيز معناه الكون في الحيز والصحيح يكون الحيز
اما قديما او حادثا فان كان الاول فلا يبقى لهم الارادة فانه لا تطويل وان كان الثاني وهو الظاهر فلا يجوز ان
يكون ذلك الكون متغيرا وحادثا بتغير الحيز وحدوثه فعلى تقدير قدمه وان لزم هنالك تتالي الاكوان الغير المتناهية
لكن يلزم ايضا كونه محلا للحوادث فلا يكون هذا امرا اخر وراء ما ذكره اذ الظاهر ان المراد من قوله للحوادث
للحوادث الغير المتناهية لانه اذا كان المتحيز قديما والحيز حادثا على هذه الصورة يلزم ان يكون الحيز هنالك
غير متناهية بتجزئة كل زمان في حيز فيلزم ان يكون محلا لتحيزات غير متناهية الا ان يقال التغاير الاعتباري لا يكفي
التغاير بل هذا واما ما قاله المحشي المحقق من انا لا نسلم ح تتالي الاكوان الغير المتناهية لجواز ان يكون له كون واحد في ذلك الحيز
مستمر من الازل الى الابد وانما يلزم لو كان كونه من قبيل الاعراض الحادثة التي لا تبقى زمانين انتهى ففيه ما فيه لانك قد عرفت ان معنى
التحيز الكون في الحيز فان كان قديما فلا حاجة الى الاعتبار وذلك الكون فلا بد ان يكون حادثا متغيرا فيكون ذلك الكون متغيرا
متبدلا فيلزم تتالي الاكوان الغير المتناهية قطعا على ان الاكوان منحصرة في الاربعة الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والكل
يستلزم التغير والتتالي مع ان قدم ذلك الكون اشد فسادا من تتالي الاكوان كما لا يخفى على اهل الانصاف والاكوان من
الموجودات العينية على ما يشعر به كلام المتكلمين وان انكر والاعراض النسبية الا انهم قالوا بوجود الاكوان الاربعة الاجتماع والافتراق
والحركة والسكون وههنا بحث وهو ان الحيز عند المتكلمين من الامور الوهمية فكيف يكون الحصول في ذلك الامر الوهمي موجودا

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

ويمكن الجواب

العينية الا ان يقال كون الشيء في شيء لا يقتضي كون الظرف موجودا ايضا بل يكفي ان الحيز وان كان موهوما لكونه حيزا لذلك الشيء
موجودا خارجيا ... سابقا في قول من قال ان الباري يقدم الحيز قدم التحيز يلزم التناهي وقلنا معنى التحيز الكون في
الحيز فاما ان يكون ذلك الحيز قديما واما ان يكون حادثا فما الشق الثاني فزمانا انقضا وكذا ما فرضناه بعده والا فالقدم والحدوث من
صفات ... في نظائره تجميع المذاهب قيل ان المكان عند العامة ما يمنع الشيء من النزول فكان الحيوان
عندهم هو الارض دون الهواء المحيط به حتى لو منع جسم صغير جسما كبيرا عن النزول كان مكانا له وعلى هذا جاز ان يكون
المكان انقص من المتمكن اقول لا يخفى ان الكلام ههنا مع ارباب الاصطلاح والخواص والعوام بينهم كالعوام على ان المتمكن
بالذات انما هو الجزء المماس لذلك المحل واما باقي الاجزاء فمتمكنة بالواسطة فالمتمكن بالذات لا يتصور فيه الزيادة والا
النقصان على مكانه حتى يلزم ان يكون مكانه انقص منه هذا ثم ان هذا الدليل اي هذا الدليل على اي وجه قرر مبني
على تناهي الابعاد اما على ما قرره الش فكما اشار اليه المحشي من انه لو لم يكن الابعاد متناهية يرد عليه انا لا نسلم انه اذا كان الحيز
مساويا له يلزم التناهي لم لا يجوز ان يساوي الحيز الغير المتناهي نعم يلزم التجزي لكن الكلام في لزوم التناهي واما على ما قرره
الساكتون بانا يقال اما ان ينقص عنه فيكون عن الحيز فيكون متناهيا او يساويه او يزيد عليه فيكون متجزيا ... لا يكون
مبنيا عليه فلما نقول من انه لو لم يكن الابعاد متناهية يرد عليه ايضا انا لا نسلم انه اذا كان ناقصا عن الحيز يكون متناهيا
لم لا يجوز ان يكون ناقصا عنه ولا يكون متناهيا وغاية ما لزم هنا زيادة ... نقصان غير المتناهي عن غير المتناهي ويجوز زيادة
غير المتناهي على غير المتناهي اذ لم يكونا منسقي النظام كما في اعداد الشهور والاعوام الآتية بدعوى اتساق النظام هنا دونه خرط
القتاد وقد ... بعض الافاضل وفهم ما قال المبني على التناهي تقرير الدليل لا نفس الدليل وفرق بينهما ولو كان نفس الدليل
مبنيا على تناهي الابعاد يلزم التناهي ايضا على تقدير التساوي ايضا فما وجه التخصيص فخذ هذا الدليل لزوم التناهي او التجزي
على سبيل منع الخلو وذلك اللازم سواء قلنا بعدم التناهي اولا انتهى وهذا الكلام حق لكنه لا يدفع ايراد المحشي اذ الكلام في
التقرير كما لا يخفى على البصير قيل جريان الترديد في الجوهر الفرد محل نظر اذ المساواة والزيادة والنقصان والتناهي من خواص
الكم ولا كمية للجوهر الفرد وحرره بعضهم بانه يعني ان الدليل المذكور مبني على انه ليس جزءا لا يتجزى لانه يتركب عنه غيره
ولانه احقر الاشياء واخسها والا فلم لا يجوز ان يكون ناقصا من الحيز ولا يكون متناهيا اذ التناهي من خواص المقدار
والجوهر الفرد لا مقدار له انتهى والكل فاسد اما الاول فلان الكلام في الواجب لا في الجوهر الفرد فعدم جريان الترديد فيه هو
المطلوب والالزم ان لا يكون متحيزا كالواجب وهو باطل وخلاف المقصود ههنا قطعا واما الثاني اي المذكور في تحرير
فلان الفلاسفة اجمعوا على انه قابل لانقسامات غير متناهية واجمعوا على ابطاله بالبراهين القطعية وان كانت على زعمهم وقد
عرفت ان ادلة المتكلمين في اثباته ضعيفة ولهذا توقف بعضهم فيه فعلى هذا يلزم التجزي على تقدير المساواة والزيادة وقد
... ان مبنى الدليل على احد الامرين التناهي والتجزي والثاني على هذا التقدير يتحقق فالدليل تام في حقه وان لم يكن ...
وهذا القدر كاف في الزامه على ما زعمه على ان التناهي لزوم التناهي في تقرير الدليل على تقدير كون المتحيز ناقصا عن الحيز فكما
لا يوجد التناهي في الجزء لا يوجد النقصان ايضا لكن لو كان ناقصا عن الحيز لكان متناهيا بالضرورة فلو كان الواجب
جزءا لا يتجزى لجرى الترديد ... بشقيه قطعا ولا يخفى ان جريان الترديد في الواجب اذا كان جزءا لا يتجزى كما حققناه مما
معهم فيقتضي ان لا يكون الاجزاء التي لا تتجزى متحيزة كالواجب وهو مع كونه خلاف الواقع يهدم عمومية الحيز من
المكان كما ادعاه الش اولا فكيف يليق مثله ... يهدم ... اخرا ما بناه عن قريب ثم انه لو التفت الى مثل هذا الاحتقار
لزم ان لا يجري الدليل في الواجب ايضا اذ المساواة والزيادة والنقصان والتناهي من خواص الكم فلم لا يجوز ان يكون مع
على تقدير تحيزه ناقصا عن الحيز ولا يكون متناهيا لان التناهي من خواص الكم والواجب منزه عن ذلك وان كان
الجواب السابق على تقدير كون الواجب جوهرا جزءا لا يتجزى جوابا عنه ايضا والحق ان كون الواجب جزءا لا يتجزى باطل قطعا
لان الانقسام من شأنه بل ذهب اليه كثير من العقلاء والواجب لا يتصور فيه ذلك والا لزم انقلاب حقيقة الواجب الى حقيقة
الممكن وذلك ... بالبديهة ولو فرضنا كونه جزءا لجرى الدليل فيه كما حققناه لكنه يخالف لفرض الش بل الواقع كما حققنا وان
الدليل المذكور في تحيز الواجب مبني على الفرض والتقدير والا فلا يتصور فيه النقصان والزيادة والتناهي حتى يتصور فيه التناهي و

والتجزي

١٢٢

والتجزي المحالان وعلى الله التكلان فاحفظ هذا المقام فانه من عناية الملك المنان قال الشارح العلامة واذا لم يكن في مكان واحد
لما اشتهر فيما بينهم نفي المكان والجهة معا اشار الى ... نفي الجهة وحاصلها ان نفي المكان يستلزم نفي الجهة لانها قد تطلق
ويراد بها منتهى الاشارة الحسية او الحركات المستقيمة فتكون عبارة عن نهاية البعد الذي هو المكان ومعنى كون الجسم في جهة انه متمكن
في مكان يلي تلك الجهة وقد يسمى المكان الذي يلي جهة ما باسمها كما يقال فوق الارض وتحتها فتكون الجهة عبارة عن نفس المكان
باعتبار اضافة ما وعلى كل تقدير فنفي المكان يستلزم نفيها وبما قررنا اندفع ما قيل من ان نفي المكان انما يستلزمه لو كان الجهة حد
المكان او نفسه اما لو كان حدا للحيز الاعم من المكان او نفسه فنفي المتمكن لا يستلزم نفيه انتهى على ان ... الجزء انما هو
بالنسبة الى الجزء الذي لا يتجزى ولا يتصور فيه جهة ولا امتناع والا لزم الانقسام وهو خلاف المفروض قال المصنف المصرح ولا يجري
عليه زمان الظاهر ان معناه انه لا يحكم عليه بانه زماني على ما هو المتعارف في معنى الزماني وما قيل حتى معناه ولا يتعين وجوده
بزمان بناء على ان الجريان على الشيء يستعمل بمعنى تعينه له ومنه قول النحاة المصدر اسم للحدث الجاري على الفعل فان معنى الجريان هنا
انك تقول ضربت ضربا وضربة فتعين به ما قصدت من الفعل ... اما اولا فلان تعين وجوده بزمان ليس
امر ... ان وجوده ... بالحركات ... على وجوده وان اراد بعدم التعين ...
لو لم يوجد الزمان لم يوجد ... ان وجود الزمان ... لوجوده فذلك بعد ... وجود الزمان وهو ...
... من العبارة بل الظاهر من عدم التعين ... انه لا يكون معلوما الا بالزمان وهذا ثابت وقد قال ...
فيما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق ... الامر بين ... وال
التعين وفرق بينهما فلا يتعين وجوده بزمان لكن يتعين بها واما ثانيا فلان ... من قول العامة ... الاظهر من قول النحاة
وقد ... واما ثالثا فلان هذا التوجيه انما ينطبق على مذهب الاشاعرة من ان الزمان عبارة عن متجدد يقدر به متجدد اخر ...
الفلاسفة من انه مقدار ... الانطباق على هذا المذهب ... ما اشرنا اليه ... قيل في
معناه انه لا يتعين وجوده بزمان بناء على ان الجريان في قول النحاة كذلك ... المقصود من الفعل انما يتعين بالمصدر
... وان لم ينطبق ظاهرا الا على مذهب المتكلمين هذا وعدم تعين وجوده بالزمان لانه لا تعلق له بالزمان ولان
مع الزمان لان المتعلق بالزمان ما له وجود غير قار متدرج منطبق على اجزاء الزمان او على طرف الزمان اعني الآن والاول
يسمى زمانيا والثاني دفعيا ومثل هذا الشيء لا يوجد بدون الزمان بخلاف الامور الثابتة فانها كالباري والمجردات على
تقدير ثبوتها فانها بحيث اذا فرض انتفاء الزمان فهي موجودة وقد قال الشريف في هذا المقام وقد اخترناه في تفسير كلام
... ليس وجوده وجودا زمانيا ومعنى كون الوجود زمانيا انه لا يمكن حصوله الا في زمان كما ان معنى كونه مكانيا انه لا يمكن
حصوله الا في مكان فقد ظهر مما قررنا ان الزمان كما لا يجري على ذاته لا يجري على صفاته القديمة ايضا وعلى المجردات ايضا
على تقدير ثبوتها وظهر ايضا انا اذا قلنا كان الله موجودا في الازل وسيكون موجودا في الابد وهو موجود الآن لم نرد به
ان وجوده واقع في تلك الازمنة وهي منطبقة عليه لان ذلك محال يقتضي التغير في ذاته بل اردنا انه مقارن معها
من غير ان يتعلق بها كتعلق الزمانيات ... وايضا انه اذا لم يكن زمانيا لم يكن بالقياس اليه ماض وحال
ومستقبل فلا يلزم من علمه بالمتغيرات تغير في علمه انما يلزم ذلك اذا دخل فيه الزمان كذا في شرح المواقف وقوله لان
عندنا يعني بالاشاعرة فانهم قالوا هو متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم ازالة لابهامه قال في المواقف وقد يتعاكس
بحسب ما هو متصور للمخاطب فاذا قيل متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس ان كان المخاطب مستحضرا لطلوع
الشمس ثم اذا قال غيره متى طلع الشمس يقال حين جاء زيد لمن كان مستحضرا لمجيء زيد ولذلك اختلف الزمان
بالنسبة الى الاقوام فيقول القارئ لا تتبك قبلان بقرأ ام الكتاب ويقول المرأة لبث فلان عندي قدر ما يغزل الجبة
ويقول التصبي ينطبخ البيض اذا عددت ثلثمائة ويقول التركي قعد فلان عندي بقدر ما ينطبخ مرجل لحم
وعلى هذا لكل من الاقوام بحسب ما هو مقدر معلوم عنده يقدر غيره هذا ويرد عليه كما اشار اليه الشريف انه ان جعل
الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدد لزم ان يكون الزمان امرا موجودا لا موهوما كما هو مذهبهم وايضا اذا كان
المتجدد ... دفعيا فاذا بقي مرة وهو واحد بعينه وجب ان يكون ... البقاء ... الابتداء ... قطعا وهو باطل

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

وان جعل عبارة عن الافتران والمعية فلا شك ان كل مقترنين انما يفترنان في شئ وان كل متصاحبين فيهما في امر مامع
معا فذلك الشئ في المعية هو الوقت الذي يجمعهما ويمكن ان يجعل كل منهما والا بل يمكن ان يدل عليه بغيرهما من الامور
الواقعة فيه فليست المعية نفس ما يفتقر فيه الحوادث بل هي عارضة لها مقتضية لما يفتقر فيه وكذلك القبلية والبعدية ود
وذلك مما لا شبهة على متامل فاصحاب هذا المذهب جعلوا اعلام الاوقات اوقاتا وكذلك تعاكس التوقيت عندهم واد
واذا اعتبر ما هو وقت في الحقيقة امتنع التعكيس في التوقيت هذا وقوله وعند الفلاسفة اراد به ارسطو واتباعه
وعندهم عبارة عن مقدار حركة الفلك والظاهر الاعظم والظاهر ان مرادهم مقدار حركة الفلك الاعظم اولا وبالذات
فانه يقدر به حركة الفلك الاعظم اولا وبالذات ويقدر به سائر الحركات ثانيا وبالعرض على ما حقق في محله ولا معنى
لابقاء المقدار على اطلاقه كما لا يخفى على المنصف وههنا مذاهب ثلثة اخرى تركها لضعفها احدها ان الزمان جوهر
مجرد واجب لذاته لا يجوز العدم عليه وثانيها انه الفلك الاعظم وثالثها انه حركة الفلك الاعظم والتفصيل في محل آخر
واعلم ان قوله ولا يجري عليه زمان متفق عليه بين المتكلمين والفلاسفة ولذلك قصد الشارح والتفصيل المذكور لا يقتضي
كونه مستعملا في معنيين حتى يرد عليه انه لا يجوز ان يراد في اطلاق واحد معنيان بل حاصله انه لا يجري عليه زمان سواء
كان الزمان عبارة عن المتجدد كما هو مذهب الاشاعرة او كان عبارة عن مقدار حركة الفلك الاعظم كما هو مذهب الحكيم
ولما كان هذا مجملا فصله بقوله لان الزمان اه ولا يخفى لمثله انه استعمال في المعنيين وكان ظن الاتفاق اشتراكا او انتسب
عليه الفرق بين الزمان وبين قوله ولا يجري عليه زمان والعجب من المورد انه قال في دفعه لا يراد بهذا القول الا احد المعنيين كما
ذكره الاشاعرة او الحكيم وذلك لانا نقول ليس للزمان الا معنى واحد والاختلاف بين الفريقين في تعيينه ولا يخفى ما في هذا
الوجهين على ذي العينين قال الشارح العلامة لا يعلم ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض بحسب اللغة وجه ضعفه على
ما يشير اليه المحشي انه حاصله منع الملازمة بمعنى لا نم انه لو اتصف اجزائه بصفة الكمال يلزم تعدد الواجب لان صفات الكمال هي العلم
والقدرة واخواتها ولا يلزم من اتصاف الاجزاء بهذه الصفات اتصافها بوجوب الوجود حتى يلزم فالاولى ان يلزم تعدد موصوفات هذه
الصفات ولا يلزم من ذلك تعدد الواجب لى قيل وجه الضعف انما يلزم النقص لو لم يتصف المجموع من حيث المجموع بصفات
الكمال واما عدم اتصافها اتصاف اجزائها بما فلا نم انه نقص ورد بان نقصان الجزء يستلزم حدوثه وحدوث الجزء يستلزم
حدوث الكل لا محالة واعترض المحشي المحقق على الاول بانه لا نم كون عدم الاتصاف ببعض الاجزاء وصاف نقصا مطلقا بالنسبة الى الجزء بل
لا بد له من دليل وعلى الثاني بانه على تقدير التسليم ثبوت ان نقص الجزء يستلزم حدوثه موقوف على ما اشتهر من ان النقصان من سمات
الحدوث وان وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد كل نقصان لكن لم يقم عليه دليل هذا ينبغي ان يفهم ويبين بعضهم ضعف منع الـ
الملازمة الثانية وقال لا نم انه لو لم يتصف اجزائه بصفات الكمال يلزم نقص الواجب وحدوثه وانما يلزم ذلك لو لم يتصف المجموع
ايضا ورد بان نقص الجزء يستلزم حدوثه وحدوثه يستلزم حدوث الكل لا محالة انتهى ورد بانه لو كان عدم الاتصاف ببعض
الاوصاف نقصا بالنسبة الى الجزء لم لا بد له من دليل وعلى تقدير التسليم ثبوت ان نقص الجزء يستلزم حدوثه موقوف على ما اشتهر
من ان النقصان من سمات الحدوث وان الوجوب معدن كل كمال ومبعد كل نقصان لكن لم يقم عليه دليل انتهى وحاصله ان اللزوم
في الملازمة الثانية امران النقص والحدوث فان لم يكن النقص لازما لا يلزم الحدوث ايضا لان كون النقص مستلزما للحدوث مبني
على مقدمة مشهورة لم يقم عليها دليل لا كما زعم البعض من ان النقص غير لازم ههنا لكن الحدوث لازم قطعا يعني ان نقص الجزء
غير لازم من نقص اجزائه لكون نقص الاجزاء يستلزم حدوثها فيكون الواجب حادثا قطعا اقول حاصل بيان البعض ان عدم اتصاف
الاجزاء بصفات الكمال نقص لكن لا يلزم من ذلك نقص الواجب اذ المجموع هنا متصف بالكمال نعم ان نقص الجزء يستلزم حدوث الـ
الكل لان النقص يستلزم الحدوث قطعا فاجاب الاول بانه اي النقص والحدوث اعني الحدوث ثابت قطعا وحاصل الرد ان عدم اتصاف
الاجزاء بصفات الكمال ليس بنقص وعلى تقدير التسليم لا نم ان نقص الاجزاء يستلزم حدوث الكل لان ذلك مبني على مقدمة مشهورة
الا انه لم يقم عليها دليل كما انه لا يلزم هنا من نقص الاجزاء نقص الكل لم لا يسلم وكذلك البعض لا يلزم من نقص الاجزاء حدوث الكل كما
حكم بذلك الاستلزام هذا ولا يخفى ما في الكل اما في الاول فلان عدم اتصاف الاجزاء بصفات الكمال على تقدير التركيب نقصا
مما لا يشك فيه والظاهر ان الكل في مثل عين الاجزاء بل الظاهر ان الصفة الواجبة القائمة بالمجموع من حيث هو صفة الجزء والكل
معا كالحيوة والعلم فليس فيه نقصان الجزء عن الحيوة والعلم وكيف يكون المركب حيا وعالما ولا يوجد تلك الصفة في اجزائه وقد

الا بسر

الى الشريف في شرح المواقف وبهذا عرفت ما في كلام المراد فاذا كان عدم اتصاف الاجزاء نقصا يلزم نقص الواجب قطعا واما في الثاني
فلان الجزء اذا كان ناقصا كان ناقصا حادثا واذا كان حادثا كان الكل حادثا لما اما الاول فلان المقدمة المشهورة من ان الوجوب
معدن كل كمال مبرهن عليها في الكتب عند جميع العقلاء بل يكاد ان يلحق بالاوليات لان النقصان يقتضي وجود الحالة المنتظرة
المنتظرة وهذا لا يتصور في وجوب الوجود والا لزم قلب الحقائق لان الانتظار شأن الممكن وقد قالت الفلاسفة كل ما يمكن
لواجب الوجود بالامكان العام يجب وجوده له والا لكان له حالة منتظرة وقد اتفق الاراء عليه فالحق ان النقص يستلزم
الحدوث ولاجل ما حققنا لم يتعرض الفاضل المحشي لبيان الضعف بهذا فتدبر في هذا المقام فانه قريب المرام بعيد المرام
ويرد عليه ان تمام الاثبات الملازمة بتحرير المراد يعني ان المراد بصفات الكمال جميعها لان يكون الاضافة للاستغراق على ان هو
المفرد من ان اضافة الجمع يفيد الاستغراق ولا شك ان الاتصاف بجميع صفات الكمال يستلزم تعدد الواجب لان من جملة تلك
الصفات وجوب الوجود بل هو الاصل بالنسبة الى الباقي لا يقال فحينئذ لا يكون الشرطية الثانية صحيحة اعني قوله لو لم
لو لم يتصف بصفات الكمال يلزم النقص والحدوث لان رفع الايجاب الكلي هو السلب الجزئي ولا يلزم من انتفاء بعض صفات
الكمال الحدوث لجواز ان يكون متصفا بوجوب الوجود لانا نقول قد عرفت مما حققنا انه اذا لم يتصف الاجزاء ببعض صفات
الكمال كانت ناقصة ونقص الجزء لكونه مستلزما للحدوث يستلزم حدوث الكل لا محالة ولهذا قال بعض الفضلة ونعم ما قال هذا
مبني على انه اذا لم يكن متصفا بجميع صفات الكمال لا يكون واجبا لان الوجوب معدن كل كمال ومبعد كل نقصان فيكون حادثا
لانه ح يكون ممكنا وكل ممكن حادث هذا والفاضل السالكوتي لما لم يعد انتفاء بعض صفات الكمال نقصا ولم يسلم على تقدير
كونه نقصا ان نقصه يستلزم حدوثه اجاب ههنا عن الايراد المذكور بانه وان لم يلزم الحدوث ح لكن يلزم ح تعدد الواجب وهو
مح فقد التزم عدم تمامية الملازمة الثانية والتزم وانتقل البحث اخر والحق نسلك الدليل العصمة فيما يورث الملوم في شان
العلوم وايضا توجيه اخر لاثبات الملازمة بمعنى ان صفة الكمال هو العلم التام والقدرة التامة لا مطلق العلم والقدرة
وهي اي صفة الكمال بهذا المعنى لا توجد الا في الواجب فيلزم التعدد قطعا وقد عرفت ان الصفة الواحدة قائمة بالجزء وبالمجموع
عند تفاوت فالتوجيهان متقاربان لانه اذا كان القائم بالمجموع عين القائم بالاجزاء يلزم التعدد لان القائم بالمجموع هو العلم
التام مثلا ولا يوجد ذلك الا في الواجب وعلى هذا لا حاجة الى حمل الجواب الاول على جعل الاضافة للاستغراق وان اقتضاه
ظاهر كلامه وعرفت ايضا ان الملازمة الثانية قطعية على هذا التوجيه كما كانت قطعية على التوجيه الاول وان لم يرتضيه السالكوتي
وقد تفطن الفاضل المحشي حيث حكم بهذا التوجيه بقطعية الملازمة الثانية على ما هو ظاهر حاله ايضا في التوجيه السابق على ما حققناه
قال الشارح العلامة لانها تمسكات ضعيفة متعلق بقوله لا على ما ذهب اه اما ضعف الثلثة الاول فلانه يرد على الاول الاول
ان العرض ما يمتنع بقاؤه بل ما يقوم بغيره سواء امتنع بقاؤه اولا وانا لا نم ان الجوهر ما يتركب عنه غيره بل هو معنى الجوهر
الجوهر ما يقوم بذاته وانا لا نم ان الجسم ما هو يتركب من غيره بل النظام معناه ما يقوم بذاته والدليل المذكور عندنا من وجه
وقد سبق ولو سلم الكل فالنزاع ههنا انما هو في نفي ما هو المتعارف عليه من معاني هذه الالفاظ لا ما يشعر به الفاظ
بحسب الوضع اللغوي واما ضعف قوله وان الواجب لو تركب اه فلانه تطويل المسافة بلا فائدة لان التركيب يستلزم النقص
والحدوث سواء اتصف الاجزاء بصفات الكمال اولا اذ كل مركب يحتاج الى الجزء وقد اشرنا سابقا الى برهان البساطة
في الواجب ثم في بحث انه لا يوصف بالمائية فراجع فيكفي له ان يقال لو تركب الواجب لزم النقص والامكان واما الوجه الذي
اشار في الملازمة الاولى فقد عرفت ما فيه من المحشي والذي اشار اليه في الملازمة الثانية فقد عرفت منا ما عليه من الحق
انه ليس عليه شئ الا التطويل فيرد عليه انه هذا لو كان هذا وجه ضعف لكان اكثر كلمات المص ههنا ضعيفة الا
ان يفرق بينه وبين ما ذكره المص بانه كرر الدعاوى لفوائد لا يخفى وهذا تطويل في الدليل من غير فائدة بل فيه ما يورث
النزاع واما ضعف قوله وايضا فلانه يكفي ايضا ان يقال لو كان مصورا او متصفا بكيفية لان الصورة هي الهيئة الحاصلة
عن الشكل مع انه هذا العنوان يشعر بانه وجه مستقل بدل السابق يفيد ما افاده وليس كذلك وقيل في بيانه هذا يشعر
بانه دليل مستقل من باب التنزيه وليس كذلك انتهى وفي هذا الاشعار منع ظاهر ثم انه كما يلزم اجتماع الاضداد يلزم النقص
ايضا اذ بعض الصور مما ينفر عنه الطبع وبعض الكيفيات كاضداد العلم والقدرة قبيح واما ضعف قوله وهي مستوية
في افادة المدح والنقص وفي عدم دلالة المحدثات عليه فلانا لا نم ذلك الاستواء لان ذلك انما يكون بعد تتبع جميعها

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني

وذلك غير معلوم عادة وح فنقول لم لا يجوز ان يكون بعضها … افيد في الاخرة المدح واد على … من الاخر واما ضعف قوله
فيفتقر الى المخصص فلانا نقول لم لا يجوز ان يكون المخصص نفس الذات والمقتضي لكونه حادثا انما هو احتياجه الى المخصص
خارج عن ذاته فيلزم كونه قبله حادثا ممنوعا ايضا كما لا يخفى قوله يدخل تحت قدرة الغير ممنوعا واما منع كونه حادثا بعد تسليم
دخوله تحت قدرة الغير فظاهر واما ضعف قوله واضدادها صفات نقصان لا تزول المحدثات خطه فانه يقول عدم دلالة المحدثات
على ثبوتها لا يدل على عدم ثبوتها نعم يمكن ان يقال اذا دل المحدثات على ثبوتها فلو دل المحدثات على ثبوت اضدادها لزم
اجتماع الاضداد لكن اللازم ح يبطل قلنا الملزوم لكن المقصود ههنا عدم الثبوت هذا اذا عرفت هذا فاعلم ان التمسكات المذكورة
لما كانت ضعيفة ما ذكرنا صدق الادنى ان لا يبنى هذه المسائل عليها لانها لما كانت ضعيفة لكونها ضعيفة توهن عقايد
الطالبين في الاستدلال بها عليها وتوسيع مجال الطاعنين فيها كما قررناه فلا يبلغ الابتناء عليها خطه الا قوله فوهن ولوقع
له مدخل في عدم لياقة الابتناء عليها واه قوله لانها تمسكات ضعيفة لا يكون علة لعدم الابتناء الا بملاحظتها فكان الـ
او ردها لاتمام تقريب قوله لانها تمسكات اه وان لم يتفطن له بعض الافاضل قال الشارح العلامة واحتج المخالف بالتمسك
الظاهرة في الجهة المتظافرة للتمكن على التمكن فانه ذكر ما قيل انه لم يكن فيما ذكر نفي الجهة فلا يناسب احتجاج المخالف في التنزيه عما
عما ذكرت بالنصوص الظاهرة في الجهة اذ التبرئة عن الجهة لم يصرح به فيما سبق انتهى لان التبرئة عن التمكن مستلزمة للتبرئة عن
الجهة فهو في ضمن المذكور واما ما قيل من ان ما له جهة يجوز ان يكون متحيزا لا متمكنا فليس بشيء لان ما لم يكن متمكنا بل كان متحيزا
كالجوهر الفرد لا يتصور فيه جهة والا لانقسم وهو باطل ثم ان النصوص الظاهرة في الجهة مثل قوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب
وقوله تعالى تعرج الملائكة والروح اليه وفي الجسمية مثل قوله تعالى وجاء ربك وهل ينظرون الا ان ياتيهم الله وقوله تعالى ثم دنى فتدلى فكان
قاب قوسين او ادنى وقوله عليه السلام ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة الى السماء الدنيا وفي الجوارح كقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
وقوله تعالى يد الله فوق ايديهم وقوله تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وفي الصورة مثل قوله عليه السلام ان الله تعالى خلق ادم على
صورته وقوله عليه السلام رأيت ربي في صورة شاب امرد وغير ذلك ولا يخفى ان بعضها يستلزم البعض والمراد تفصيل ما اجمله
وقوله وبان كل موجود فهو اه دليل عقلي للمخالف مثل المجسمة والمشبهة وغير ذلك من الفرق الضالة وقوله والله تعالى ليس حالا او
ولا محلا للعالم اشارة الى ابطال قوله لابد ان يكون احدهما متصلا بالاخر مماسا له قيل الانفصال لا يبقى هذا الا في نفي
المماسة اذ لا يلزم من عدم الحالية والمحلية عدم المماسة فلم لا يجوز ان لا يكون حالا ولا محلا لكن يكون مماسا فلا يثبت الا
الانفصال لانا نقول الحلول ههنا اعم من السريانية والجوارية على ما بين في محله فاذا لم يكن حالا ولا محلا سريانيا وجواريا يكون
مباينا له … وقوله والجواب ان ذلك اه اشارة الى الجواب عن الدليل العقلي لهم وحاصله ان الحكم بان كل موجود فرضنا اثنان
متماسا او متباينا او في الجهة حكم وهمي بناء على دأب الوهم قياسا للمعقول على المحسوس ولا عبرة بحكمه في المعقولات لان الوهميات
العقلية كاذبة وان كانت الوهميات المحسوسة صادقة بل عدت من اليقينيات وقوله فيجب ان يفوض علم النصوص اه وهو
رأي السلف من الصحابة والتابعين رضي الله عنهم اجمعين اختاروا الطريق الاسلم مخافة ان يقع تاويلهم بما ليس بمراد الله فيلزم
الزيغ والاتباع بما تشابه منه وهو الموافق للوقف على الا الله في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله وهذا هو المطلب في اصول الفقه
وقوله او يأول بتاويلات صحيحة مثل ان يقال في الايات السابقة والاحاديث صعود الكلم الطيب اليه كونه مقبولا عنده مرضيا
له ومعنى عروج الملائكة اليه عروجهم الى … موضع يتقرب اليه بالطاعة والمراد
بالعلو بالاستواء والله اعلم الاستيلاء وبالاتيان … ان الله خالق السما والمراد بمجيء الرب اتيان امر الرب وكذا
المراد باتيان الله اتيان امره والتقدير بقاب قوسين تصوير للقرب العقلي بالقرب الجسمي وبنزوله الى السماء اقباله بالرحمة
والاعتنا والمراد بالوجه الذات وباليد القدرة والمراد بالصورة الصفة او رب جبرئيل بمعنى المربي وغير ذلك من المتشابهات
وتاويلها على ما بسطه ائمة التفسير قيل هذه التاويلات عدول عن الظاهر بالكلية مع ان في بعضها ركاكة كما في … مولانا صلاح الدين
الحنساء فالاولى ان يأول امثالها بتمثل المجرد بالصورة الجسمانية الاجلى ح اثبات … والصورة
والمجيء باعتبار الصورة مع تنزه ذاته عن الكل اقول هذا القائل ذهب الى هذا التمثل ايضا في قوله … ولا مقصود حيث
قال ههنا شبهة وهو ان الروحانية قد يتمثل بالصورة الجسمانية بلا لزوم جسمية او حلول او اتحاد كجبرئيل يتمثل بصورة
الانسانية

الانسانية
… وكالنفوس المجردة الظاهرة بصورة ابدانهم فلعل هذا محل اوهام المجسمة والمصورة فلو نقلت لا نقاد ظهور الروحاني
بالجسماني انما هو لاستكمال والله منزه عنه لانا نقول ذلك الاستكمال انما يلزم في ظهور نفوسنا بالبدن بحيث لا يمكنها
الظهور ببدن اخر واما ما يقدر التمثل في الان بالفصوص … فانما هو ليستكمل عباده وتقريب المناسبة بين العبد
ومثل هذه الحكمة تمثل جبرئيل بصورة الانسان هذا وقد قرأ ايضا … في قوله فان لم يكن في مكان اه قيل قد اثار الكتب السماوية
والاحاديث النبوية بنحو بالجهة والجسمية في مواضع لا تحصى ولم يصرح بنفيها في موضع اصلا مع انه من المهمات كالعلم بوجود
الصانع وصفاته وحشر الاجساد وقد كرر الدلائل عليها في مواضع حتى اجيب بان التنزيه عن الجهة يقصر عنه عقول العامة و
فكان الاليق بدعوتهم الى الحق ما يكون ظاهرا في التشبيه مع تنبيهات دقيقة على التنزيه … كذلك شيء اقول فيه فتح لباب
الباطنية لان ارادة غير الظاهر لحفظ القصور ورك السامع اذا جازت في موضع جازت في امثاله كالنصوص الواردة في امور الاخرة
لان الصرف عن الظاهر لا يتوقف على الامتناع العقلي بدليل رأيت اسدا في الحمام فالاولى ان يسد بابهم بالتزام تمثل الروحاني
بالجسماني هذا كلامه وانما نقلته مع مواضع ليحيط الناظر باطراف المقام فنقول وبالله التوفيق ما ذهب اليه من التمثل فتح
لباب النصيرية والاسحاقية حيث قالوا حل الله … في علي فان ظهور الروحاني في الجسد الجسماني مما لا ينكر اما في جانب الخير
فكظهور جبرائيل بصورة البشر واما في جانب الشر فكظهور الشيطان في صورة الانسان قالوا ولما كان علي واولاده افضل
من غيرهم وكانوا مؤيدين بتاييدات متعلقة بباطن الاسرار قلنا ظهر الحق بصورتهم ونطق بلسانهم واخذ بايديهم
ههنا اطلقنا الالهية على الائمة الاثري ان النبي صلى الله عليه وسلم قاتل المشركين وعليا قاتل المنافقين فان النبي
صلى الله عليه وسلم يحكم بالظاهر والله يتولى السرائر كذا في شرح المواقف ثم ان ما ذكر من ان التمثل ممن يقدر في ان واحد
بان يتمثل بالف صورة انما هو لاستكمال عباده وتقريب المناسبة كما في الدعي فهو منقوض بما وقع من الابدال قدس الله
اسرارهم فان واحدا منهم يقدر التمثل بالف صورة في ان واحد على ما حكي عن الاكابر وقد علق الظهور باطوار مختلفة من انواع
الكرامات وعد هذا اتفاقا حقيقيا عندهم وهو من المقامات العالية كما لا يخفى على من تتبع كلام السادة الصوفية
فكيف يكون هذا التمثل امرا خاصا لله … الله لا يشبهه اي الدعي شيئا ثم ان هذا القائل رد الجواب السابق وهو
ان التنزيه عن الجهة يقصر عنه عقول العامة فكان الاليق بدعوتهم الى الحق ما يكون ظاهرا في التشبيه مع تنبيهات دقيقة على التنزيه
بان هذا فتح الباطنية مع انهم احسن حالا منهم … التمثل من هذا القائل وتحقيق كلامهم اجمالا ان الدعي … منزه
عن جهة الاشيا بالحقيقة منزه عما يوجب التشبيه ويتجلى في المظاهر تقيد بقيودات وتعين بتعينات كثيرة فتجلى
لكل قوم على حسب امزجتهم وطبايعهم فصورة بحسب تقيدهم يصف نفسه بما يوجب التشبيه رحمة لهم ولذلك اختلف الكتب
في الموزونة بالعدد مع انه يلزم على الكل ان ينزه الدعي عما يوجب النقص بل الواجب ثم يتصف بصفات الكمال في حالتي الاطلاق
والتقييد … وانما النقص من شان الممكن هذا اخذ منه كلامهم والتفصيل خارج عن هذا المقام فانظر كيف نزهوا الدعي
عما يوجب التقييد والملام وكيف حملوا آيات التشبيه على رحمة العوام لكن المجسمة والمشبهة وامثال ذلك وان طلبوا
معرفة الله وحصلوها على حسب امزجتهم لكن ما نزهوا الدعي حق التنزيه وحصروا الدعي على ما ذهبوا اليه ووصفوه
بصفات الامكان فكانوا من الخاسرين … [illegible]
… [illegible]
… فالله مع انزل في الكتاب آيات تقتضي التشبيه
رحمة لهم على حسب امزجتهم ثم اشار الى تنزهه عما يوجب النقصان لكن من لم يكن موفقا … كالمجسمة والمشبهة يقعوا
في التشبيه المحض كعبدة الاوثان فاذا عرفت هذا فان كان مراد هذا القائل بهذا التمثل تخليص هؤلاء الفرق الضالة
من الكفر والضلال كما هو المستفاد من الاصرار في المواضع الثلث عليه فينعكس الامر عليه ويكون الناصر لهم قصيرا
والحق انه يستفاد من كلامه ان المجسمة والمشبهة اسعد حالا من السادة الصوفية حيث رد كلام السادة بناء الكلام على
مشرب السادة بانه فتح لباب الباطنية وبنى مذهب هؤلاء الضالة على القول بالتمثل … ذلك من سوء الظن
والقصور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور وانما اطنبنا الكلام صونا لمذهب السادة وعرضهم وحفظا للقاصرين عن ان
لا يتخذ مثل هذه الكلمات مطمح نظرهم حتى لا يخطر ببال احد ان مثل المجسمة والمشبهة خلصوا من غيهم وضلالهم …

فيه لطيفة فافهم
وفيه بحث لطيف

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني

قال الشارح العلامة ولا يماثله شيء فسر المشابهة بالمماثلة الشاملة للقسمين ولم يتركها على ظاهرها المتبادر وهو
القسم الثاني قصدا الى نفي المجانسة وهو المشاركة في الجنس ونفي المشاركة في الكيف لان قوله اما اذا اريد به افاد الاول وقوله
واما اذا اريد به افاد الثاني والمدعي الى ذلك عدم تحاشي المص عن التكرار والتصريح بما علم ضمنا وذلك ان نقول المذكور سابقا
انه تعالى لا يوصف بالماهية معناه لا يقع جوابا للسؤال بما وهذا كالدليل له لان الوقوع في الجواب انما يكون بعد وجود المماثل
وكيف المذكور سابقا انه لا يوصف بالكيفية والمذكور هنا انه لا يوصف بالصفات
الحسية والصفات الجسمية وقوله اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد في رد لقدماء المتكلمين حيث ذهبوا الى ان ذاته تعالى مماثلة
لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة وانما يمتاز عنها باحوال اربعة الوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة التامة الى الواجب
والحيية والعالمية والقادرية العامتين هذا عند بعضهم واما عند البعض الاخر فهو تعالى يمتاز عما عداه من الذوات
بحالة خامسة هي الموجبة لهذه الاربعة تسمى بالالهية وقال اهل الحق ذاته تعالى لو شاركه غيره في الذات والحقيقة لكان
بالتعين ضرورة الاثنينية فان المشاركين في تمام الماهية لا بد ان يتخالفا بتعين حتى يتمايز هويتهما وما به الاشتراك غير
ما به الامتياز فيلزم التركيب في هويته كل منهما وهو ينافي الوجوب الذاتي ومنشأ غلطهم اشتباه مفهوم الذات بافراده
واما القول بانه يجوز ان يكون له حقيقة نوعية بسيطة يمتاز عما عداها بتعين عدمي كما اشار اليه الفاضل المحشي فقد حققنا
الجواب عنه بانه وان لم يكن هنا تركيب خارجي لكن هنا تركيب عقلي جزما وهو ممتنع ايضا بناء على ان التحقيق عند كثير
منهم ان وجود الواجب عين ماهيته ولذلك استدل بعضهم على هذه الدعوى بان وجوده لما كان مقتضى ذاته فلو
ذاته بينه وبين غيره لتعدد الواجب هذا قال الشارح العلامة فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه الظاهر
ان معناه فلا يماثل بوجه من وجوه المماثلة لهذا يشعر بان المماثلة تحصل بالشركة في بعض الوجوه وهو ينافي ما صرح به
اولا من ان العلم منا موجود وعرض اه حيث اشترط في مماثلة العلمين الشركة في القدم والحدوث وغيرها او ما صرح به في
غير هذا الموضع من ان المماثلة انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف اه سواء كان المصرح بذلك صاحب البداية او غيره
ولعل هذا هو المحل الكلام لقول المحشي حيث قال في قوله وقد صرح اه يريد ان هذا التصريح اه يعني ان اخر كلامه يشعر بان
المماثلة تحصل بالشركة في بعض الوجوه وان كان انه نفسه صرح اولا او صرح في موضع اخر او صرح القوم بذلك على تقدير كون
الصيغة معلوما او مجهولا وقد وقع في بعض النسخ فقد صرح بالفاء وعلى هذا فالصيغة معلومة قطعا والمصرح به
هو المذكور اولا لكن لا يستفاد ما ذكره المحشي تم والتوفيق بينهما بما سبق من ان المراد بالمماثلة هي التصريح المذكور
كما يبقى التاويل بذلك في كلام الاشعري وقيل معنى قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه انه ليس لاثبات المماثلة وجه اصلا
بطريق على ما يقتضيه نظر بعد لا وبؤيده ايضا ما وقع في بعض النسخ فقد صرح بالفاء لا يقال الوجود مشترك بين العلمين
وكذا مفهوم الصفة مشترك بينهما لانا نقول اشتراك الوجود لفظي اذ التحقيق ان وجود كل شيء عينه ومفهوم الصفة
مشترك بين الوصف والجزء يقال عليهما والمعنى المقصود نفي المماثلة بين ذاتيهما وذلك ثابت جزما وبهذا اندفع ما قيل
من ان علم الانسان ببعض الاشياء يمكن ان يماثل علم الباري في المطابقة وان خالفه في سائر الاوصاف فبطل منع
مماثلة العلمين عنه مطلقا للوجه المذكور على ما يقتضيه تحركه فلا يماثل اه على ما حررته انتهى لان المطابقة من لوازم
العلمين لا يتعيد مماثلة الباري تعالى في الاشياء في ذات العلم وحقيقته والمقصود نفي المماثلة بين ذاتيهما قال الشارح
يرد عليه انه يجوز ان يكون بعض الاشياء لما كان الظاهر من لفظ الشيء هو الموجود كما هو حقيقة فيه عند الاشاعرة
وصرح الشارح بانه في قول المص هذا رد للدهرية وغيرهم اورد على هذا الايراد على قوله لان الجهل بالبعض نقص وافتقار الى
مخصص وحاصله انا لا نسلم انه لو خرج من علمه شيء يلزم النقص والافتقار لجواز ان يكون بعض الاشياء مما يستحيل تعلق العلم
به لعدم كونه قابلا لذلك كذات الواجب مثلا عند من يقول بانه لا يعلم ذاته كالدهرية لان العلم يستدعي التغاير بين العالم والمعلوم
كما ان القدرة لا تتعلق بالممتنعات لعدم كونها قابلة لها فكما لا يلزم النقص والافتقار هنا لا يلزم في الاول ايضا فان
فان كان المراد بلفظ الشيء هنا الموجود فالسؤال انما هو بالنظر الى العلم وقوله كالقدرة تنظير له كما قررناه وان كان المراد
به ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فالايراد وارد بالنظر الى العلم والقدرة فقوله كالقدرة داخل في الايراد وكونه اقوى جعله
اصله وبما قررنا ظهر ان الايراد انما هو بالنظر الى جعل الشارح هذه المسئلة ردا للدهرية وغيرهم اندفع ما قيل في دفعه من ان المراد

ان المراد بشمول العلم شموله بالنسبة الى جميع الموجودات الصادرة بالاختيار والايجاد بالاختيار يستدعي العلم بالضرورة فلا ينتقض
بالمادة التي ذكرها المحشي لان كل ما يوجد بالاختيار يجب تعلق العلم به انتهى اذ الكلام في ان تعلق القدرة بالممكنات الموجودة
يستدعي العلم السابق بل الكلام في شمول العلم لجميع الاشياء الموجودة واجبا او ممكنا وقد ادعاه المص ردا على المخالفين على
ما صرح الشارح بقوله لا كما زعم الفلاسفة اه فلا بد ان يكون دليله منطبقا على الجميع فقد ظهر ان الايراد المذكور انما هو على مذاق الشارح
والا فلو خص لفظ الشيء بالممكن لا يرد هذا لكن لا يحصل بذلك رد المخالفين في ذلك فلا يندفع الايراد المذكور الا بالقدح في
دليل الدهرية اعني قولهم العلم نسبة او صفة ذات نسبة وهي لا يتصور بين الشيء ونفسه فلا يعلم نفسه بان التغاير الا الذاتي
لا يجب في تحقق النسبة بل يكفيه التغاير الاعتباري من جهة صلاحيته وانه للعالمية والمعلومية كما في علم احدنا نفسه كذا افاده الفاضل
المحشي في شرح النونية فكان المحشي جعل هذا الدليل سندا للايراد فيندفع بما ذكرنا وحاصله ان جميع الموجودات قابل لتعلق العلم وما اورد
الدهرية في علم الواجب نفسه فمدفوع عن كفاية التغاير الاعتباري لا يقال ما ذكره الدهرية استدلال وما ذكره في جوابه منع مع السند فاذا
اخذ ما ذكره في سند كما قررته يلزم مقابلة المنع بالمنع لانا نقول الامر سهل هين على اهله لا يقال ما ذكره من ان هذا الايراد انما
هو بالنظر الى جعل الشارح هذه المسئلة ردا للدهرية اذ لو خص لفظ الشيء بالممكن لا يحصل الرد عليهم فلا يرد الايراد المذكور وان تم
بالنظر الى المعدوم وهذا الايراد لكن يرد عليه عدم خروج ممكن عن القدرة صفات الواجب فانها لو كانت مقدورة لكانت حادثة
لانا نقول هذا غفول عن تحقيق المحشي من ان منافي الايجاب هو القدرة بمعنى صحة الفعل والترك واما القدرة بمعنى ان شاء فعل
وان لم يشأ لم يفعل فيوجد في صورة الايجاب كصفات الباري تم والقدرة ههنا بهذا المعنى هذا فاذا عرفت ما فصلناه فاعلم
انه ان حمل الشيء ههنا على الممكن لم يرد عليه شيء لكنه بالنظر الى العلم قاصر لان دائرته هو العلم اوسع لتعلقه بالواجب والممتنع
انه يخالف لما ساقه الشارح حيث جعله ردا للدهرية وغيرهم وان حمل على ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فيرد الايراد المذكور على ما اشرنا
اليه وحققناه في الهامش لكنه قاصر بالنظر الى القدرة ايضا لان الممتنع خارج عن حيز القدرة وقد ادخلنا هذا في تقرير كلام المحشي
وان حمل على الموجود كما هو الظاهر المتبادر فيرد الايراد كما بسطناه لكنه قاصر ايضا بالنسبة الى القدرة اذ القدرة لا يتعلق بالواجب
كما لا يتعلق بالممتنعات ويمكن ان يدخل هذا في قوله كالممتنعات بالنسبة لان الواجب ايضا بالنظر الى القدرة ممتنع
فعلى كل تقدير لا يخلو هذا الكلام عن مضيق والظاهر ان المراد بالشيء هو الموجود وان الايراد المذكور مندفع بالقدح في دليل الدهرية
واما القصور بالنظر الى القدرة فلا باس فيه اذ لا يقول احد بان الواجب داخل تحت القدرة لوضوحه وعدم المخالف فيه فمن احد سامح فيه هذا هو تحقيق المقام وعلى هذا المنوال ينبغي ان يضبط هذا المقام لا يعلم الجزئيات اي الجزئيات
جزئيات اي الجزئيات المادية من حيث هي جزئيات مانعة عن فرض الاشتراك
لان ادراكها على هذا الوجه لا يمكن الا بالالة الجسمانية والواجب منزه عن ذلك بل يعلمها من حيث هي كليات غير مانعة
من فرض الاشتراك على ما هو شأن ما يحصل بطريق التعقل على معنى انه يعلم ماهيتها الكلية فقط بل على معنى انه
يعلم الماهية الكلية موصوفة بصفات كلية ايضا لا تجتمع في الخارج الا في شخص واحد فيحصل علم كلي مطابق لشخص
جزئي بحسب الخارج وان لم يمتنع فرض صدقه على كثيرين وهذا كما يعلم المنجم بان في ساعة كذا خسوفا بعد حركة كوكب كذا
وكذا انتهاء اليه بصفة كذا وهكذا الى جميع العوارض الكلية لكنه لا يمنع الحمل على كثيرين وان كان
في الخارج لا يصدق الا على ذلك الخسوف الجزئي بل لا بد في ذلك من الاحساس والمشاهدة وهو انما يحصل بعد ذلك
الخسوف المتشخص والتعقل المذكور مستمر قبل الوقوع وبعده فحاصل مذهبهم ان الله لا يعلم الجزئيات الا على وجه كلي
ان الله يعلم الاشياء بطريق التعقل لا بطريق التخيل والاحساس فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات
ولا في الارض لكونها كلها عنده بطريق التعقل لم يبق ذلك العلم ما نعا من وقوع الشركة فلا يلزم من ذلك ان لا يكون بعض
الاشياء معلوما له تعالى بل انما نذكره بطريق الاحساس والتخيل يدركه هو تعالى على وجه التعقل فالمدرك في الصورتين واحد
وانما الاختلاف في طريق الادراك كذا افاده المحقق الدواني
تعلم زعموا ان العلم التام بخصوصية العلة يستلزم العلم التام بخصوصيات المعلولات الصادرة عنها بواسطة او بغير واسطة
وادعوا ايضا انتفاء علمه تعالى بالجزئيات الا من حيث هي جزئية لاستلزامه التغير في صفاته الحقيقية

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني

بحثهم فمع ادعائهم الرجحان والخطئة قد تناقض كلامهم هيهنا فان الجزئيات معلولة له تع كالكليات فيلزم من قواعدهم المذكورة
علمه بها ايضا لكنهم التجأوا في دفعه الى التخصيص القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو دأب ارباب العلوم الظنية
فانهم يخصصون قواعدهم بموانع تمنع اطرادها وذلك مما لا يستقيم في العلوم اليقينية فالصواب ان يوخذ بيان هذا منهم
من مطلب اخر بماخذ اخر وهو ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة
من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالالات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها والمدرك بهذا الادراك يكون موضوعا للتغير
لتغير لاجل ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن الا بالعقل والمدرك بهذا الادراك لا يكون موضوعا للتغير هذا كلامه
وقد لخصناه آنفا نقلا عن الدواني لكن جرى المحقق في هذا على ما هو المشهور من مذهبهم من انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة الا
على وجه كلي وقال الامام الرازي العويق باصولهم انه لا يعلم الجزئيات المادية متغيرة كانت او لا لما يلزم في الاول من تغير العلم
وفي الثاني في الافتقار الى الالة الجسمانية [مشطوب] وانما قررنا كلام المحشي بما قررناه موافقة لـ
ما ذكره المحققان ولانه لا كلام للفلاسفة هيهنا الا في الجزئيات المتغيرة على ما يشهد به التتبع وتمثيلهم المذكور على انه يمكن ان يجري
ما ذكره شارح الاشارات في الجزئيات المادية الغير المتغيرة لان ادراكها ايضا انما يكون بالالة الجسمانية والدفع منزه عن ذلك
كما يكون منزها عن التغير [مشطوب] وقد بين المحقق الكلام هيهنا على الالات الجسمانية
كالحواس وما يجري مجراه فيمكن بهذا ان يبين ان علمه تع بالجزئيات المادية الغير المتغيرة لا يكون الا على وجه التعقل لكن الظاهر انه
في صدد ما هو المشهور المقرر فيما بينهم من انه تع لا يعلم الجزئيات المتغيرة الا على وجه كلي وقال بعض المحققين في توجيه قولهم
ليس معنى قولهم انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة الا على وجه كلي ما فهمه المحقق الطوسي ومن تبعه فان فيه بعض نقص من حيث يستلزم
جهلها ببعض الوجوه تعالى الله عن ذلك ولا فيه تناقض ايضا وانه دفعوه من ماخذ اخر بل معناه انه تع لا يعلم الجزئيات المتغيرة من
خصوصية تغيرها بحسب الازمنة بمعنى ان بعضها واقع الآن او غدا او امس اذ لو كان كذلك فاما ان يتغير العلوم فيلزم تغير في علمه
بل في ذاته لان الصفة عين الذات عندهم وان لم يتغير يلزم الجهل تع عن ذلك بل يعلمها بحيث لا مدخل للزمان باوصافها الثلثة
[مشطوب] فالله تعالى عالم محيط عندهم بجميع الجزئيات الحادثة وازمنتها الواقعة هي
فيها لا من حيث ان بعضها واقع في الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل بل يعلمها علما متعاليا من الدخول تحت الازمنة
ثابتا ابد الدهر وتوضيحه انه تع لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة سواء فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط
كذلك لما لم يكن زمانيا هو وصفاته الحقيقية من زمانية لم يتصف الزمان بالقياس اليه بالمضي والاستقبال والحضور بل كان
نسبته الى جميع الازمنة سواء فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له تع كل في وقته [illegible] وليس في علمه كان وكائن
وسيكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافه
الثلثة اولا لحوقها بالنسب اليه ومثل هذا العلم يكون مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات فهذا هو معنى قولهم المذكور
لا ما توهموه من ان معناه ان علمه تع يحيط بطبايع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال
وقد ارتضاه الشارح في شرح المقاصد والشريف في شرح المواقف فانه يندفع بهذا التحقيق ما اورده المحقق الطوسي عليهم من التناقض
او على هذا يبقى قولهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول على كليته كما عرفت ولا حاجة الى دفع التناقض المذكور بماخذ اخر
وايضا يندفع ايضا ما اورده الامام عليهم بعد توجيه المحقق ومن تبعه من ان هذه القاعدة اعني عدم العلم بالجزئيات على وجه كونها
جزئيات بل على وجه كونها كليات يلزمها ان زيدا لو اطاع الله تع او عصاه لم يكن الله تع عالما بما يتجدد من احواله لانه لا يعرف زيدا
بعينه فانه شخص وافعاله حادثة لا يعرف كفره واسلامه وانما يعرف كفر الانسان واسلامه مطلقا كليا لا مخصوصا بالاشخاص
ويلزم ايضا لمنع القاعدة ان يقال تحدى محمد عليه السلام بالنبوة وهو لم يعرف في تلك الحالة انه تحدى بها وكذا الحال مع كل نبي
معين [illegible] وانه انما يعلم ان من الناس من تحدى بالنبوة وان صفته كذا وكذا واما النبي المعين بشخصه فلا يعرفه لانه
انما يعرف بالحس والاحوال الصادرة لا يعرفها ايضا لانها احوال تنقسم بانقسام الزمان من شخص معين لا يوجب ادراكها على
اختلافها تغيرا فيلزم منه استبطال الشرايع بالكلية هذا كلامه وانما ظهر ضعفه مما ذكرناه لانه تع وان لم يعلم الجزئيات الجسمانية
بخصوصها كعلمنا بحواسنا الا انه يعلم كل واحد منها على وجه لا يتطرق الى الخارج الا عليه دون الاخر وبهذا القدر يحصل التمييز بين
الاشخاص وكذا يعلم احواله وافعاله على وجه يتميز به كل منها عن الاخر واوقاتها المعينة الا انه لم يكن بالنسبة اليه ماض وحال ومستقبل بل بعضها

واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل لتعاليه عن الدخول تحت الازمنة باعتبار ذاته وصفاته بل يعلم كلا
من الاشخاص واحوالها وافعالها بحيث يتميز عنده كل من الاخر وهذا كاف في اجراء احكام الشرايع كذا قرره بعض الفضلاء
فعلى هذا التحقيق لا يلزم عليهم شيء من المحذورات واما قيل قياس الزمان على المكان قياس مع الفارق لانه تع ليس مكانيا
لكن المكان كله حاضر عنده لوجوده وصدوره عنه ولا يتفاوت نسبة الصادر الى ما صدر عنه بالقرب والبعد لا سيما
اذا لم يكن مكانيا بخلاف اجزاء الزمان والزمانيات فانها غير مجتمعة في الوجود فالقول بحضور المعدوم ومشاهدته الكل
لمبدئها اولا قول بالكمون والبروز واما القول بالحضور العلمي فحاصل في العلم الاستقبالي فلا معنى لنفيه فنقول فيه
اولا فرق بين الزمان والمكان في كون كل منهما موجودا عندهم واما عدم اجتماع اجزاء الزمان في الوجود الخارجي فلا يضر
هذا التحقيق لانا نقول ايضا عدم الاجتماع انما هو بالنسبة الى ما كان زمانيا واما ما كان متعاليا عن الزمان فالكل
حاضر عنده ازلا وابدا الا يرى ان المتكلمين اتفقوا على جريان برهان التطبيق في الحركات الفلكية مع عدم اجتماع
اجزائها في الخارج لكن لما ضبطها الوجود الخارجي قالوا يكفي ذلك في جريان التطبيق ولو ان الفلاسفة قالوا بكفاية
هذا الضبط في جريان التطبيق لقالوا بذلك وما ضبط الخارج [illegible] اجزاء الزمان والزمانيات وكان كل ما ظهر في الخارج
ثابتا في الحضرة العلمية المتعالية عن الزمان حكموا بان الكل حاضر عنده ازلا وابدا بالخصوصيات باشخاصها واحوالها بحيث
يتميز كل عن الاخر واما وقوع بعضها في الآن وبعضها في المستقبل وبعضها في الماضي فانما هو بالنسبة الى ما كان زمانيا لا بالنسبة
الى المتعالي عنها بذاته وصفاته فان قيل اذا كفى ما ذكرته في جريان التطبيق وكان كل ما كان موجودا خارجيا ثابتا في الحضرة
العلمية لزم جريان التطبيق في معلوماته التابعة في علمه تع مع انها غير متناهية قلت ثبوت الزمان والزمانيات في الحضرة
العلمية انما هو بطريق الاجمال والتفصيل بينها انما هو بالنظر الى الماديات والخارج فالخارجة فهو متناه وما لم يخرج فهو
متعال عن التفصيل فليس في الحضرة العلمية صور غير متناهية مفصلة حتى يجري برهان التطبيق كذا حققه الدواني وارتضاه
مولانا ميرزا جان الشيرازي فظهر ايضا ان معنى تعالي علمه تع عن الزمان والزمانيات ان علمه محيط بالكل والكل مندرج حاضر
فيه ازلا وابدا ويدل عليه قوله تع وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وبالجملة فالموجودات باسرها
وجود في العالم العقلي مجتمعة مجملة على سبيل الابداع ويسمى هذا قضاء عندهم ووجود في موادها الخارجية بعد
حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد ويسمى هذا قدرا عندهم كما يشهد به الآية السابقة آنفا صرح به الطوسي
في شرح الاشارات هذه نهاية اقدام التحقيق في هذا المقام وخلاصة ما حققه الاعلام وغاية تحقيق توجيه كلام المحقق
وفيه بحث اما اولا فلان الظاهر ان كلا من انه تع لا يعلم الجزئيات المتغيرة الا على وجه كلي ومن ان علمه تع لا يكون زمانيا مطلب
مستقل [illegible] ولا احدهما بالاخر وجعلهما واحدا مما لا يليق بشأن المسائل الحكمية بل بمطلق المسائل واما ثانيا فلان الكتب
مشحونة بما وجهه المحقق الطوسي وتمثيلهم المذكور هيهنا يناسب ما ذكر من ان علمه تع بالاشياء على وجه التعقل
لا على وجه الاحساس فالتوجيه المذكور لا يرضى به احد الفلاسفة واما ثالثا فلانه ومن تبعه ان ارادوا بذلك ان جميع
صور الموجودات باشخاصها وازمنتها واقعة في الحضرة العلمية مفصلة حاضرة عنده ازلا وابدا من غير تفرق على ما سبق فيرد
عليه انه يجري فيها برهان التطبيق فيقتضي تناهي معلوماته الواقعة في علمه تع وفساده ظاهر وان ارادوا بذلك ان جميع صور
الموجودات واقعة فيها اجمالا فلا يرد عليه الايراد لا في العلم ولا في المعلومات الخارجية اما الاول فظاهر واما الثاني فلان ما
خرج منها فهو متناه وان كان غير متناه بالقوة فلا يجري فيها التطبيق كما حققناه آنفا في رد القول المذكور الذي ورد في قياس
الزمان على المكان لكن علمه تع يكون علما اجماليا كما حققه الطوسي وهو الظاهر من تحقيق [illegible] وتبعه الدواني فلا يتفرع
للتوجيه المذكور نفع اصلا لان كون جميع الاشياء حاضرة عنده ازلا وابدا بهذا المعنى لا يقتضي علمه تع بخصوصيات الجزئيات
واحوالها بل هو عين ما حققه الطوسي من ان علمه تع بالاشياء على طريق التعقل دون الاحساس فيرد عليه ما يرد عليه من
التي نقلناها عن الامام الغزالي رحمه الله وتكفيراته كلام الفلاسفة لا يقبل التاويل الا بما ذكره الطوسي وتبعه الدواني وان ما ذكره
بعض المحققين راجع الى ذلك وان ارتضاه السيد والسعد وغيرهم وان هؤلاء السفهاء لما انكروا الانبياء ونسبوا اليهم انكروا
ايضا علمه تع بخصوصيات الجزئيات واحوالها وما ذلك منهم ببعيد واما ما نسب الى الشيخ الاكبر بعض الاكابر قدس الله اسرارهم

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني

وهو الفتوحات المكية

في هذه المسألة في بعض تصانيفه حيث قال قد سرح الذين قالوا ان القديم لا يعلم الجزئيات ما ارادوا نفي العلم بها وانما قصدوا بذلك انه لا يتجدد له علم بشيء بل علمها مندرج في علمه بالكليات فاثبتوا العلم سبحانه نفي العلم مع كونهم غير مؤمنين وقصدوا التنزيه سبحانه في ذلك وان اخطأوا في التعبير عن ذلك انتهى فليس لاجل انهم ذكروا الحق قطعا في هذه المسألة بل لاجل انهم اعترفوا بذلك ان الكل لا يرجع الى الله وان القديم هو مبدأ الكل وان الكل مندرج في علمه تعالى وان علمه بحسب الظهور للظهور على ما نطق به قوله وان من شيء الا عندنا خزائنه الاية وقوله وما منا الا له مقام معلوم كما اشار اليه ابو علي والطوسي على ما نقلناه قبل في اعترافهم بوحدة الوجود وبروز الكل منه ورجوعه اليه على ما هو مطمح السادة الصوفية والا فلا يقول بان الفلاسفة وصلوا في ذلك الى التحقيق بل كلامه صريح في ان مرادهم ما وجه به الطوسي حيث قال بل علمها مندرج في علمه بالكليات وليس معناه الا ان القديم عالم بالجزئيات على وجه كلي فان قلت فاذن يلزم على ذلك البعض من الاكابر ما يلزم على الفلاسفة حيث استحسنهم قلت حاشاه عن ذلك وقد صرح في بعض تصانيفه ان علمه تعالى على قسمين قسم علم ذاتي واجمالي وقسم علم صفاتي وتفصيلي وبالقسم الثاني يعلم الله الاشياء مفصلا بتشخصها واحوالها وخواصها وازمنتها الواقعة فيها وهذا القسم متوقف على التعينات والكثرة على ما نطق به قوله تعالى ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين الاية والتجدد في هذا القسم لا يقتضي التجدد والتغير في القسم الاول لان الثاني مضاف الى الممكنات مغاير لما اعتبر في الذات وهنا كلام يطول حصره فلنطو عنه على غره والفلاسفة لا يقولون بمثل ذلك فاين يلزم ما ادعيته واما المتكلمون فقالوا ان العلم اما اضافة واما صفة حقيقية ذات اضافة فالمتكلمون فلا يلزم عليهم ما لزم على الفلاسفة لان القديم يعلم الجزئيات المتغيرة باشخاصها واحوالها المتغيرة وازمنتها الواقعة هي فيها فاللازم هناك ليس الا التغير في تلك الاضافة لا على الذات ولا على صفاته وسيجيء تحقيق الكلام واما الذين اثبتوا العلم الاجمالي للقديم واولوا كلمات الفلاسفة بذلك فان ارادوا به ما ذكره المتكلمون واثبتوا لذلك العلم الاجمالي التعلق والاضافة وان كان بعيدا عن كلامهم فمرحبا بالوفاق وان ارادوا به ما اراده الفلاسفة فيرد عليهم ما ورد عليهم من المفاسد فقد هربوا من المطر ووقعوا تحت الميزاب كما لا يخفى على اولي الالباب وبهذا التحقيق الانيق ظهر اختلال ما حمل الفاضل المحشي قول مولانا خضربك في قصيدته وعلمه بالجزئيات قاطبة لا يقتضي فيه توقيتا بازمان على التاويل المذكور لبعض المحققين في كلام الفلاسفة حيث قال هنالك ان ما نسب اليهم من انه تعالى لا يعلم الجزئيات الا بالطبائع الكلية خطأ غير مطابق لما ذهبوا اليه والتحقيق انه يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة لتنزهه عن الزمان ذاتا وصفة ومثل هذا العلم لا يكون متغيرا بل ثابتا ابد الدهر كالعلم بالكليات وعلى هذا بنى الناظم المحقق كلامه انتهى وقلده في ذلك بعض المحققين المأول كلامهم ومن تبعه وجعل بذلك الفلاسفة متحدين مع المتكلمين وصرف كلام المحقق على التاويل وانى يكون ذلك وقد عرفت ما فيه من المهالك والحق ان مراد الناظم المحقق ان علمه تعالى بالجزئيات قاطبة ثابت لكنه لا يقتضي ذلك توقيتا في العلم وتغيرا وانما ذلك في تعلقاته ولا يلزم من ذلك توقيت وتغير في العلم فقد اختار بذلك مذهب المحققين جم كثير من محققي المتكلمين ان العلم صفة حقيقية ذات اضافة هذا هو تحقيق المقام الذي تحير فيه افهام الاذكياء العظام والحمد لله على نعمه الجسام وبعد في المفاوز مطايا تركها الفرسان وفي المهامه خبايا ما دخلوها الى هذا الاوان يرشد فيها الى الظمآن فاذا جاوزها لم يجد فيها شيئا وسعة الاطلاع والايمان بما نطق به الكتب الالهية لا سيما القرآن وعقائد واحاديث الرسول الاكرم صاحب الزمان صلى الله عليه وسلم في كل حين وان وعلى اله واصحاب الايقان

منا ان الايجاب هو القدرة بمعنى [illegible] ان للقدرة معنيين احدهما اخص وهو صحة الفعل والترك بمعنى سلب مطلق الوجوب عن الطرفين وليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل الانفكاك عنه واليه ذهب المتكلمون لكن في الواجب وغيره بالنسبة الى جميع افعاله مخصوص بالاشاعرة فانهم وثانيهما اعم وهو ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين الا ان الفلاسفة جعلوا مشية الفعل اللازمة الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية زعما منهم ان تركه نقص يستحيل عليه الانفكاك [illegible] بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه والثاني ممتنع صدقه وكلتا الشرطيتين صادقتان في حقه تعالى اذ صدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافي كذبهما ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار كما ان العاقل ما دام عاقلا يغمض عينيه كلما قرب ابرة من عينيه لقصد

الغمز

الغمز فيهما من غير تخلف مع انه انما يغمضهما بالاختيار وامتناع الترك الاغماض بسبب كونه عالما بضرر الترك لا ينافي الاختيار فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته كذا افاده الدواني ومنه اختيار الواجب تعالى بعد صرف ارادته الى الشيء ومنا بعده اختيار الكريم على شيء هذا وتحقيق الاشتراك بين الفريقين ان الاختيار [illegible] يتحقق القدرة والاختيار بهذا المعنى انما يتحقق في الفاعل بالنسبة الى ما كان صدوره مسبوقا بالمشية سواء كان ذلك الصدور واجبا لذات الفاعل كما في افعاله عند الفلاسفة او واجبا بالغير كما في افعال العباد عند الجبرية او ممتنعا بالغير كما في الممنوع عن الفعل او لم يكن واجبا ولا ممتنعا لا لذات الفاعل ولا لامر خارج كما في افعال الواجب والعباد عند الاشاعرة وذلك لان هذا المعنى انما يصدق على حال الفاعل بالنسبة الى الصادر المسبوق بالمشية فالشرطيتان في نسبة الحقيقة [illegible] والاخرى اختيار العبد وقدرته ضروري ان ليس العبد كلما شاء فعل على شيء من المذاهب ولا اتفاقيتين جزئيتين والا لخرج قدرة الواجب على جميع المذاهب لان الاتفاقيات مشروط بعدم اللزوم وفعل الواجب لازم لمشيته تعالى عند الكل لاستحالة تخلف مراده تعالى عن ارادته وان لم يكن لازما لذاته عند الاشاعرة وايضا لو كانتا اتفاقيتين لزم اجتماع المشية وعدمها واجتماع الفعل وعدمه لان صدق الاتفاقيات انما هو بصدق الاطراف فتعين انهما مهملتان في قوة الجزئية الاعم من الكلية فهما صادقتان في حقه تعالى عند الكل لصدقهما كليتين في حقه تعالى على جميع المذاهب والمهملة مستلزمة للجزئية اما صدق الكلية الاولى على مذهب الفلاسفة فلاستحالة تخلف مراده عن ارادته عندهم واما صدق الثانية فلان المشية هو ترجيح احد طرفي الممكن واذا انتفى الترجيح انتفى الفعل قطعا لاستحالة الترجيح بلا مرجح اتفاقا بين الحكماء والمتكلمين وهذا البيان مشترك بين الكل واما بيان الصدق خاصة على مذهب الفلاسفة فهو ان مشية الواجب لا تستلزم وجوده وجود الشيء يستحيل تعلقها بغير المستعد التام وعدم تعلقها بالمستعد التام لما زعموا من لزوم السفه او البخل المحالين على القديم فالملازمة الاولى بالنظر الى لزوم المشية ما تم استعداده والثانية بالنظر الى لزوم عدم الفعل لعدم مشيته ما لم يتم استعداده فقد صدقت الكليتان في حقه تعالى بالنسبة الى كل فعل من افعاله تعالى الممكنة على جميع المذاهب لكن مقدم الشرطية الاولى واجب الصدق دائما ومقدم الشرطية الثانية ممتنع الصدق على مذهب الفلاسفة اذ لا يتحقق القدرة بهذا المعنى الا في الافعال وهي عندهم منحصرة في الافعال الواجبة وكل منهما ممكن الصدق والكذب عند الاشاعرة وكما ان هاتين الشرطيتين صادقتان في حقه تعالى بناء على ان صدق الكلية يستلزم صدق الجزئية كذلك هما صادقتان في حق العبد بالنسبة الى افعاله الممكنة لان مشيتهم على تقدير وقوعها صدور فعل وكذا عدم مشيتهم يمكن مجامعته مع مشية الواجب تعالى او عدمه صدوره عنه او عدم صدوره عنهم في الثاني لامتناع تخلف على هذا الوضع المحكي الاجتماع مع المقدم يلزم صدور الفعل في الاول عنهم وعدم صدوره عنهم [illegible] الفتحة التهذيبية فليطلع المراد عن ارادته تعالى عند الكل هذا وقد حققنا هذا المقام بما لا مزيد عليه في تعليقاتنا على الحواشي [illegible] محل بحث لان وبهذا التحقيق ظهر ضعف ما قيل وارتضاه السالكوتي من ان القدرة بهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين [illegible] وان الله تعالى عندهم عبارة عن علمه تعالى بالاشياء على النظام الاكمل على ما صرح به في شرح المواقف في بحث الارادة فمعنى قولهم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان علم فعل وان لم يعلم لم يفعل ولما كان العلم لازما لذاته كان طرف الفعل لازما لذاته فعل وان لم يفعل [illegible] معنى قوله ان مقدم الشرطية الاولى لازم الصدق وعند المتكلمين عبارة عن القصد فمعنى قولهم ان شاء فعل ان قصد فعل وان لم يشأ لم يفعل ان قصد فعل وان لم يقصد لم يفعل ولما لم يكن تعلق القصد لازما لذاته لم يكن شيء لازما لذاته [illegible] الواجب وهذا معنى عدم لزوم الشرطية الاولى فلا يكون الاتفاق بين الفريقين الا في اللفظ انتهى [illegible] وكانه [illegible] مفاسد تظهر بالملاحظة صادق [illegible] من غير مشيته وارادته ولا يقولون به [illegible] المشهورة بذلك تكذيبه [illegible] على ما صرح به صاحب المواقف كما اعترف ما حققناه فتدبر وبالله التوفيق بل علمه تعالى بالاشياء على ما هو عليه عين ارادته تعالى على ما صرح به صاحب المواقف [illegible] وكتبهم ايضا في مبحث الارادة قال الحكماء ارادته تعالى هي نفس علمه تعالى بوجه النظام الاكمل ويسمونه عناية [illegible] مشحونة بتصريح ارادته تعالى ثم ان فيه غفولا عما حققناه فتدبر وبالله التوفيق قال المصراع وله صفات قدم المسند للتخصيص بتشديد الصاد لا للتخصيص اولا معنى له ههنا الا ان يحمل على الحصر الادعائي بجعل صفات ما عداه من الخلق ملحقة بالاعدام لكن يأباه عنه ايضا قوله ازلية فانهم فقد غلط فيه بعض الافاضل واشار بايراد الجمع واضافته الى [illegible] الى تعددها ومغايرتها للذات وهو الله الموصوف بانه حي قادر عالم او غير ذلك شرعا وعقلا ولما اشار فيما سبق الى اتصاف الذات بهذه الاوصاف اشار ههنا الى وجود هذه الاوصاف في حد انفسها وان الاتصاف ليس اعتباريا محضا على ما يشير اليه قوله ازلية قائمة بذاته وبذلك اعتنى [illegible] لا اثباتهما بقوله لما سبق اه وحاصله ان

This file was downloaded from QuranicThought.com

هذا انما يدل اي ما ذكر اولا من ان هو من ذلك يدل على معنى زائد وما ذكر ثانيا من ان صدق المشتق اه وان كان المتبادر
هو الاول انما يدل على زيادة المفهوم لان مفهوم المشتق من هذه المشتقات ليس الا النسب والاضافات المسماة بالعالمية
والقادرية وغيرهما وصدقها لا يقتضي الا تحقق هذه الاضافات والنسب واما ان مباديها صفات حقيقية كما هو
في حقنا ام ذاته تعالى مباين لسائر الذوات وهو بالذات مبداء لهذه الاضافات كما ذهب اليه المعتزلة والفلاسفة فليس
فيما ذكره دلالة على تعيين شيء منهما واما قوله فانه في ظاهر بمنزلة قولنا اسود لا سواد له فمردود اذ لا يجوز قياس الغائب
على الشاهد لا سيما هيهنا اي اذا اختلف مقتضى الشاهد والغائب فان القدرة في الشاهد لا يتصور فيها الايجاد بخلافها
في الغائب والارادة فيه لا تخصص بخلافها في الغائب وكذا الحال في باقي الصفات فاذا وجد في احدهما ما لم يوجد في الاخر فلا
يصح القياس اصلا بل ربما يمنع ثبوتها في الشاهد بل الثابت فيه ايضا هو العالمية والقادرية الى غير ذلك فلم يبق للقياس
وجه اصلا فلا يتم بهذا الدليل جل ولا بالثاني ثبوت الصفات الحقيقية فلا يتم ايضا تفريع قوله فيثبت له صفة العلم والى اخره
والقدرة اه المبني على قياس الغائب على الشاهد فظهر بهذا بعينه وحكاية قوله فانه في ظاهر بمنزلة قولنا اسود لا سواد له
لان المفهوم الظاهر من قولنا اسود الاتصاف بامر حقيقي هو السواد الموجود ومن قولنا عالم هو انكشاف المعلوم
له غايته ان ذلك الانكشاف في حقنا صفة موجودة اه ثم ولا يلزم من ذلك ان يكون صفة في حق الله فالقياس المذكور
بعيد جدا وكذا النصوص والافعال المتقنة لا يفيدان ازيد من ذلك وقد قال الشريف في شرح المواقف هيهنا

هذا الفرع ان اراد اه يعني ان اراد ان ثبوت المشتق للشيء يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق له اذ يقتضي ثبوت ماخذ
الاشتقاق في الخارج حتى يثبت له لان المتبادر من ثبوت الشيء للشيء كون الثابت والمثبت له موجودين في الخارج وان
وان كان الثاني قطعيا دون الاول في ثبت كون الصفات موجودة فلا نسلم ذلك فان ثبوت الشيء للشيء في الخارج
انما يقتضي وجود المثبت له فيه دون الثابت الا ترى ان ثبوت الوجوب والوجود للذات الموجود لا يقتضي ثبوت
ماخذيهما الذي هو الوجوب والوجود في الخارج لانهما امران اعتباريان على ما حقق في محله وان اراد انه يقتضي
ثبوت الماخذ لموصوفه فقط مع قطع النظر عن ثبوته في نفسه بمعنى ان صدق المشتق على الشيء يقتضي ان يكون ذلك
الشيء متصفا بماخذ الاشتقاق في الخارج سواء كان الماخذ موجودا فيه اولا فمسلم لكن لا يتم بذلك غرضهم وهو
اثبات الصفات الحقيقية لجواز ان يكون الماخذ من الامور الاعتبارية ويجوز اتصاف الشيء في الخارج بالامور
الاعتبارية والعدمية مثل واجب الوجود موجود وزيد ممكن وفلان اعمى وغير ذلك وبما قررنا اندفع ما وهم المحشي
من ان الترديد المذكور قبيح لان ثبوت الشيء للشيء لا يصدق الا على ثبوته في نفسه فكيف يردد فمراده انما هو الثاني
دون الاول وآل الى انه قال في دفعه انما يتم لو كان الضمير المجرور في له متعين الرجوع الى الشيء
لكنه يحتمل ان يكون راجعا الى المشتق فيحتمل كلام الشارح الاحتمالين انتهى وانما كان هذا عجيبا اذ لا معنى لرجوع الضمير
في له الى المشتق على ما لا يخفى على من له ادنى تامل على ان رجوعه اليه على وجه المشتق مع ان رجوعه الى
المشتق لا يقتضي ثبوت الماخذ في نفسه حتى يكون هذا احتمالا على هذا التقدير وقد اجاب عنه بعض الافاضل بان
المراد هو الثاني والموت ان المعنى الذي دلت تلك الالفاظ على زيادته قائم بذاته تعالى ضرورة انه لا معنى لصفة الشيء
الا ما يقوم بذاته لها واما ثبوته في نفسه فلكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية كالسواد والبياض ولما علم ثبوت
ماخذ هذه الاوصاف لموصوفه بحكم هذه المقدمة وان الواجب ليس عالما وقادرا بذاته مثل كون المطلق مضيئا بذاته
بحكم المقدمة السابقة علم ثبوته في نفسه بالضرورة لكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية فكما ان اتصاف الجسم
بالسواد يدل على ثبوت السواد في الخارج اذ الوجود الرابطي في الامور العينية فرع الوجود العيني فكذا فيما نحن فيه
انتهى وقد ارتضاه المحققان وهما وفيه ما فيه اما اولا فلان الكلام انما هو في دلالة الدليلين المذكورين على المدعى
والذي يظهر من كلام المجيب ان الدلالة عليه انما هو من خارج وهو كون الاوصاف المذكورة من الامور العينية
واما ثانيا فلانا لا نسلم ان الاوصاف المذكورة من الامور العينية فان اراد ان الاوصاف المذكورة في الواجب بخصوصه من الامور
العينية فمم وان اراد ان الاوصاف المذكورة في الباري من الامور العينية فمم ايضا وان اراد ان الاوصاف المذكورة في
المخلوق من الامور العينية فمسلم وقياس اوصاف الباري عليه قد عرفت فبعد تسليمه يكون مختلفا فيه باختلاف قياس الغائب على
الشاهد فلا يصح ايضا قوله كالسواد والبياض واما ثالثا فلانا لا نسلم ان اتصاف الجسم بالسواد يدل على ثبوت السواد
في الخارج بل انما يدل ثبوت السواد في الخارج لا الوجود في الخارج وانا لا نسلم ان الوجود الرابطي في الامور
لاتصاف الجسم الموجود به

العينية

العينية فرع الوجود العيني بالنظر الى الثابت وانما ذلك بالنظر الى المثبت له لان ثبوت الشيء للشيء في ظرف فرع له
ثبوت المثبت له في ذلك الظرف ان في الخارج ففي الخارج وان في الذهن ففي الذهن واما وجود الثابت في ذلك الظرف
فغير لازم في الوجود الرابطي مطلقا والحق ان المجيب معترف بقوة الايراد وعدم تمام هذا الجواب كما لا يخفى على الناظر في كلامه
وقد رجعوا اه تاييد لكون غرضهم من ذلك اثبات الصفات الحقيقية ان قلت لعل مرادهم اه يعني يحتمل ان يكون مراد المعتزلة
من قولهم لا علم له انه ليس العلم صفة حقيقية له بل اضافة وتعلق مخصوص بين العالم والمعلوم بها يتميز الاشياء وينكشف عنده
كما اثبتوا العالمية له بهذا المعنى اي بمعنى تعلق الذات بالمعلومات وانكشافها عنده لا نفي العلم مطلقا حتى يكون بمنزلة قولنا اسود
لا سواد له فيكون راجعا الى ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تعلق مخصوص به يصير العالم عالما والمعلوم معلوما ولا يجوز لاحد انكار العلم
بهذا المعنى لاحد والا لزم انكار كونه عالما تعالى الله عن ذلك قلت يأباه اي يمنع كون مرادهم ما ذكرت قولهم بان له عالمية ولو
لعل وجه الاباء انا قد اشرنا الى انهم يثبتون العالمية بمعنى تعلق الذات بالمعلومات فقط فلو كان مرادهم من قولهم لا علم له لا علم
صفة حقيقية له لكان هذا تخصيصا بلا مخصص لانه على هذا يكون العلم ايضا عبارة عن التعلق كالعالمية عندهم فلا يجوز ايضا نفي
تعلقها بهذا المعنى فلو وجب لتخصيص احدهما بالنفي واثبات الاخر هذا هو الظاهر من سوق عبارته ويرد عليه انه لا يلزم من انه
العالمية في عبارتهم ان لا يجوز بهذا المعنى في العالمية بل يجوز لهم ان يقولوا الاعالمية له بمعنى انها ليست صفة حقيقية
حقيقية لكن لما كان لفظ العلم اخص خصوه بالذكر او يقال بكون العالمية اضافة متفق عليه بين المعتزلة وبين جمهور المتكلمين بمعنى
واما العلم فقد قال كثير منهم انه صفة حقيقية فللتخصيص وجه ظاهر هذا وذلك ان نقول في وجه الاباء انهم قالوا ان له عالمية بمعنى
التعلق فقط وما اثبتوا تعلقا غير هذا فلو كان مرادهم لا علم له صفة حقيقية لزمهم ان يقولوا ان له علما بمعنى التعلق
مع انهم لم يقولوا بذلك كجمهور المتكلمين وما قالوا الا ان له عالمية وهذا وان كان بعيدا من العبارة لكن لا يرد عليه الايراد
ويرد عليه ايضا انه نزاع في التعبير بل يمكن ان يقال انما لم يقولوا بان له علما لئلا يتوهم الوقوع فيما هربوا عنه الا انتهاء من نفي الكلام
في الصفة الحقيقية دون العالمية فالظاهر هو التوجيه الاول لموافقته لسوق العبارة مع ان كلا من الوجهين فرواه واحد
في مطلق الايراد كما لا يخفى على المتامل قيل وجه الاباء انهم اثبتوا العالمية للذات مع انها ليست صفة حقيقية ايضا عندهم بل
خصوصية بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما على ما في المواقف من ان العالمية عندهم نفس تعلق الذات بالمعلومات فلو
فلو اثبتوا العلم بمعنى الاضافة لذاته تعالى لكان معنى العالمية الاتصاف بهذه الاضافة لا نفس الاضافة وهو خلاف
مذهبهم فعلم ان مرادهم نفي صفة العلم راسا واثبات تعلق الذات بالمعلومات الذي يسمونها عالمية ثم قد اثبت
ابو هاشم منهم والقاضي ابو بكر منا العالمية التي هي حال وقالا انها صفة لذات الواجب قائمة به ليست بموجودة
ولا معدومة قائمة بموجود ولها تعلق بالمعلومات لكنها ليست اضافة بل هي ذات اضافة ولم
يثبتها احد سواهما فلا ينبغي قول جمهورهم على مذهب واحد منهم انتهى ملخصا وفيه انه بعيد عن سوق العبارة كما لا
كما لا يخفى على المتامل على انا لا نسلم انه اذا كان المراد ما ذكر يلزم ان يكون معنى العالمية الاتصاف بهذه الاضافة
فلم لا يجوز ان يكون العلم والعالمية عندهم ح بمعنى واحد ضرورة ان معنى العالمية عندهم ليس بمعنى كون الشيء متصفا
بالعلم حتى يلزم ما ذكر على التقدير المذكور بل معناه تعلق الذات بالمعلومات نعم من قال ان العلم صفة حقيقية واثبت
له تعلقا وكذا من قال ان العلم صفة موجودة واثبت له تعلقا وهو العالمية كما هو مذهب الجمهور وكذا من قال ان العلم موجود صفة موجودة واثبت
العالمية التي هي حال واثبت معها تعلقا اما للعلم واما للعالمية كما هو مذهب القاضي على ما في المواقف وكذا من
من قال بان العلم من قبيل الاحوال واثبت العالمية التي هي من قبيل الاحوال كما هو مذهب ابي هاشم على ما نسب اليه الاكثر
من ان ابا هاشم يجوز تعليل الحال بالحال في صفات الباري مخالفا للجمهور في ذلك يقول بان معنى العالمية
الشيء متصفا بالعلم على ان تكون عبارة عن التعلق على القول الاول وعن ذات تعلق على الاخيرين لكن لا يلزم
من ذلك ان يكون معناه كذلك عند جمهور المعتزلة على التقدير المذكور لانهم ما اثبتوا العلم صفة موجودة كما
للجمهور كالقاضي وما اثبتوه على كونه حالا كما في ابي هاشم بل يكون على التقدير المذكور عبارة عن الاضافة المخصوصة
كالعالمية عندهم اعني تعلق الذات بالمعلومات فاين يلزم ما ذكره من انه على التقدير المذكور يكون العالمية عبارة عن
الاتصاف بهذه الاضافة لا نفس الاضافة فيخالف مذهبهم فالوجه ما قررناه اولا وهو الموافق للسوق قطعا
فقط فيما قررناه فان هذا التطويل يليق باصحاب التحصيل وكذا قولهم اي يأباه كون المراد ما ذكر قولهم عالم
بالذات وعلمه عين ذاته وعالميته زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته وقالوا عالم بذاته لا بعلمه وجعلوا العالمية التي

وجعل عيناه

التي تتعلق هي تعلق مخصوص زائد على ذاته ولو كان المراد انه ليس امرا حقيقيا زائدا على ذاته في الخارج والعالمية ايضا كذلك
فلا وجه لجعلها زائدة ثم اعلم انهم ينفون العلم راسا ويجعلون العالمية معللة بذاته تعالى ورد عليه ايضا انهم لا يجوزون ان يكون
مرادهم بقولهم ان علمه عين ذاته ان علمه الموجود في الخارج عين ذاته تعالى يكون العلم الذي هو عبارة عن التعلق غير موجود في
خارج وزائدا على الذات كالعالمية غاية انهم لم يصرحوا بذلك وعبر الجماعة عن هذا المعنى بالعالمية لا انكار لو كان المراد ما
ماذكر واثبتوا العلم بمعنى الاضافة لكان معنى العالمية الاتصاف بمعنى الاضافة لا نفس الاضافة وهو خلاف ما ذهبوا اليه
لانا نقول قد اشرنا هاهنا وسابقا الى انه لا يلزم ذلك الا على مذهب من يقول ان العلم صفة موجودة او من قبيل الاحوال وا
واما الذين قالوا ان العلم اضافة محضة فهو عين العالمية عندهم ويدل على القول الاخير من المحشي حيث جعل العلم بمعنى الاضافة وال
والعالمية عند المعتزلة متساويين والظاهر انه لو ثبت العلم عندهم بمعنى الاضافة يكون مساويا للعالمية عندهم ايضا وبما حققنا
ظهر اضمحلال جعل هذا الوجه وجه الاباء سابقا ايضا اذ المناسب للوجه المذكور هاهنا ما ذكرناه اولا هنالك وظهر ايضا
اختلال جعل قوله عالم بالذات وجها مستقلا للاباء اذ تحقق العلم بمعنى الاضافة لا ينافي كونه عالما بذاته الا يرى ان المعتزلة
بعد اثباتهم العالمية قالوا عالم بذاته فالمجموع هاهنا مذهب فالاباء هاهنا هو مجموع الثلثة فافهم   فيه تامل اي في دلالة
صدور الافعال المتقنة على وجود صفة العلم التي هي مبدا الانكشاف والتميز تامل اذ الصدور على وجه الاتقان انما
انما يدل على ان فاعلها متصف بالاضافة التي هي التميز والانكشاف وهي التي يسميها المعتزلة عالمية وهي عبارة عن تعلق ال
الذات بالمعلومات واما ان فاعلها متصف بصفة اخرى موجودة هي مبدا لتلك الاضافة فلا دليل على ذلك ولذا قال
صاحب المواقف انه لا حجة هاهنا سواء كان في البارئ تعالى او في المخلوق على ثبوت امر سوى الاضافة التي بها يصير العالم عالما و
والمعلوم معلوما حيث قال العلم لا يدل الا على اضافة بين العالم والمعلوم وهو الذي نسميه التعلق ولم يثبت غيره بدليل وقال السيد
فلذلك اقتصر جمهور المتكلمين عليه قال … والتحقيق ان الادلة الدالة على ثبوت الصفات … على كونها
اضافية لا امورا موجودة اذ لو كانت امورا موجودة كما زعموا لكانت صادرة عن الحق قطعا اذ لا قديم الا هو فان كان بالايجاب
كما زعمه مثبتو الصفات فعلى تقدير تسليم عدم كون هذا الايجاب نقصانا في حقه تعالى يلزم مخالفة النصوص الدالة على انه تعالى فاعل
بالاختيار والمشية وهو باطل وان كان بالاختيار لزم التسلسل هنالك والحدوث مطلقا ايضا واذا بطل صدورها عن البارئ
بالوجهين ولم يمكن انكارها للنصوص الدالة على ذلك ولبديهة العقل ايضا بطل زيادتها في الخارج لاستحالة وجود ممكن هو
موجود من غير موجد مختار او موجب والا لانسد باب اثبات الصانع الواجب لذاته فهي عين الذات في الخارج وغيرها في المفهوم
فهي لا هو مفهوما ولا غيره ذاتا هذا وهذا هو المستفاد من الصعوبة التي اشار اليها الشارح وقد عرفت بعض التخلص عن ذلك
فتذكر ولما كان الوهم يعارض العقل في امثال هذا المقام لم ينقطع شيء من طرفي النفي والاثبات ما عدا الاضافة التي اقتصر الجمهور
عليه اذ لا ينكر ذلك والا لزم انكار كونه تعالى وغيره عالما وذلك باطل بالبديهة واما زيادتها فينا وفي حق البارئ تعالى فتحتاجه الى
البراهين والنصوص لا تدل على ذلك بل لو كانت زائدة في حق البارئ تعالى يلزم المفاسد هنا كما عرفت انفا وما ادعاه اكثر … دفعها
بوجوه ضعيفة ولذا قال المحقق الدواني في شرح العقايد العضدية اعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول
التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت عن بعض الاصفياء انه قال عندي ان زيادة الصفات وعدمها وامثالها
لا يدرك الا بالكشف ومن اسند الى غير الكشف فانما يرى ما كان غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا ارى بأسا
في احد طرفي النفي والاثبات في هذه المسئلة انتهى واكثر المحققين من السادة الصوفية اصحاب الكشوف والشهود يقولون
ان الله عالم بذاته وقادر بذاته اذ لو كان عالما بعلم وقادرا بالقدرة وهكذا لزم ان يحكم العلم والقدرة على الله تعالى على ما هو
العلية وما تحتها موجودة تحكم على الله تعالى بانه عالم وقادر اذ لا موجود الا هو لا يقال يلزمهم انكار الاضافة ايضا فيلزمهم
انكار كونه تعالى عالما تعالى الله عن ذلك لانا نقول حاشاهم عن ذلك اذ لا ينكرون الاضافة الثابتة هنا ببداهة العقل كيف
وهم جعلوا جميع العوالم شئون الذات الكونية واضافات الوجود الحق اليها فاعترافهم بالاضافة المذكورة من اجلى البديهيات
فاضبط هذه الجملة تكن من الاجلة   لهم اي للقائلين بعينية الصفات مع الذات اتحاد مفهومي العلم والقدرة مثلا هو
المح لانه باطل والا لارتفع التعدد وقد فرضناهما مفهومين متغايرين وليس الاتحاد المذكور مما يلزم من عينية الصفات مع الذات
اذ لا يلزم من الاتحاد الخارجي الاتحاد المفهومي بل اللازم هاهنا الاتحاد الذاتي اعني ما يصدق عليه العلم وما يصدق عليه القدرة
وهو ليس بمح اذ يجوز صدق الامور المتغايرة على ذات واحدة فعلى هذا لو قيل الصفات مثل العلم والقدرة لا هو مفهوما
ولا غيره ذاتا بل عينه ذاتا لوافق المنقول العبارة المنقولة عن المشايخ ايضا وان حمل كثير من المتأخرين الغيرية الواقعة في
كلامهم على المغايرة الاصطلاحية فافهم فانه دقيق   لهم اي للقائلين بعينية الصفات حقيقة العلم في شأنه تعالى عين ذاته
فلا يلزم من كون العلم مثلا عين الواجب كونه غير قائم بذاته اذ العلم عين ذاته وهو قائم بذاته فاللازم انما هو كون الواجب
قائما بذاته وهو المطلوب لا يقال يلزم كون العلم في شأننا قائما بذاته ايضا اذ الكل من افراده وهو صريح لانا نقول قد اشار اذا

المحشي

او يحمل الغيرية في كلام المشايخ على الغيرية اللغوية م

المحشي الموقعه بقوله في شأنه وقد سبق ان البارئ تعالى لا يماثله شيء من الموجودات في شيء من الاشياء على انه يجوز ان يكون للعلم افراد بعضها
قائم بذاته وبعضها قائم بغيره بان يكون حملها مقولا بالتشكيك كما قيل لكنه لا يلايم مذاق المشايخ كما لا يخفى فعلى هذا اورده على
طريق النقض ثم توجيه عبارته بمعنى كما لا يخفى على ذوي الفطانة   انما لم يقل اجاب اه يعني انه عبر بالاشارة المشعرة
بعدم صراحة الجواب المذكور لان الجواب الصريح انما هو بمنع لزوم قدم غير الله ولزوم تعدد القدماء حين تعدد الصفات و
وحمل وهي لا هو ولا غيره انما ينفي المغايرة بين الذات والصفات فقط لا بين الصفات بعضها مع بعض ايضا اي
كما ينفي المغايرة بين الذات والصفات مع انه الجواب المطابق لاعتراض المعتزلة على اهل السنة والمص كان ترى اقتصر على
الاول اي على نفي المغايرة بين الذات والصفات لكنه اشار بهذا الكلام الى ان التعدد فرع التغاير من حيث انه …
هذا الكلام تخرج لزوم الامور المتغايرة في تعدد الصفات الذي به اعترض المعتزلة على اهل السنة فقد جعل التعدد فرع ال
التغاير واذا كان التعدد فرع التغاير كما هو مذاق الخصم يعلم الجواب من عدم لزوم تعدد الصفات القديمة ايضا اذ ليست
متغايرة بعضها مع بعض كما انها ليست متغايرة للذات فظهر من هذا ان الاشارة المذكورة انما هو على مذاق الخصم حيث
زعم لزوم تعدد القدماء المتغايرة من مجرد تعدد الصفات وزعم ان التعدد فرع التغاير وان وجود التعدد ينبئ عن التغاير
فاذا اعتبر التعدد يلزم التغاير قطعا ثم يظهر الجواب المذكور بالنسبة الى الصفات ايضا لان نفي التغاير يستلزم نفي
التعدد المبني عليه كالجواب المذكور فكلام المص هاهنا بعد ان لم يكن صريحا في الجواب عن الاعتراض المذكور انما هو
الزام عليهم حيث زعموا ان التعدد فرع التغاير على ما اشرنا اليه والا فالتحقيق ان التعدد ليس فرع التغاير على ما هو
عليه اهل السنة ولعل لصعوبة هذا التقدير فسر بعضهم قوله اشار اه بقوله اي اشار بقوله فلا يلزم تكثر القدماء و
وفساده ظاهر لانه في صدد توجيه كلام المص وبعضهم قنع بما هو اللائح من ظاهر العبارة ولم يوفق لما قررناه والا فظاهر عبارة
المص يقتضي ان التغاير فرع التعدد الاشارة الى ان التغاير فرع التعدد حيث نفى التغاير وتوسل بذلك الى نفي
التعدد الذي الزمه المعتزلة على اهل السنة فتدبر   ولان الوضاه عطف على قوله لان الجواب التام يعني انما قال اشار
لان المقصود الاصلي هاهنا بيان حكم الصفات بالعينية والغيرية للذات لا الجواب عن الاعتراض المذكور ولو كان جوابا
مستقلا عنه مساقا له لما كان له حاجة الى الاول ههنا اذ لا دخل له في الجواب المذكور اصلا فالفرق بين التوجيهين انه على
الاول يكون الاشارة في كلام الشارح مقابل الصراحة لكن الاشارة المذكورة مستلزمة لاشارة اخرى وبالاشارتين يكون
الجواب موافقا لتمام السؤال لكن لا يحصل به الصراحة وعلى الثاني يكون الاشارة في مقابلة العبارة هذا ولك ان تقول
الجواب المذكور انما يحصل بالاشارتين ولا بعد في ان يكون الشارح غير صريح وغير مسوق له بل الظاهر هو هذا   ولك ان
ان تحمل كلامه اه يعني ان الشارح حمل كلام المص على انه لا يلزم هاهنا قدم الغير ولا تعدد القدماء مطلقا بناء على ان التعدد فرع
التغاير كما اشرنا اليه نحن لا تغاير فلا تعدد وتوسل بذلك الى دفع اعتراض المعتزلة عليهم ثم يرد على الجواب المذكور
الاعتراض الذي ذكره بقوله ولقائل اه لان لهم ان يقولوا انا لا نسلم ان التعدد فرع التغاير لانا لا نقول بذلك تحقيقا
بل ذلك منا كلام عليكم بحثا بل التحقيق ان التعدد لا يكون فرع التغاير كما عندكم ثم يندفع اعتراض المعتزلة على اهل
السنة رأسا اذ مطلق التعدد ليس بمحذور في ذات الله وصفاته بحيث انه ينافي التوحيد ولذلك قال الشارح فيما سيأتي
فالاولى ان يقال اشارة الى سقوط اصل الاعتراض … وعدم مضرة قوله ولقائل ان يقول هاهنا وهذا تقرير بديع
فاحفظه وستفصل هذا ولك ان تحمل كلام المص على انه لا يلزم قدم الغير عن الله تعالى وان لزم التعدد هنا فلا منافاة له
للتوحيد لان المنافي له انما هو تعدد القدماء المتغايرة وهو ليس بلازم من تعدد الصفات فيكون عين ما ذكره الشارح
بقوله فالاولى اه ولا يرد عليه اعتراضه بقوله ولقائل ان يقول اه لان ذلك انما يرد على تقدير نفي التعدد مطلقا كما قررنا
وان كان ذلك مدفوعا ايضا على ما اشرنا اليه آنفا هذا وانت خبير بان التعدد ليس فرع التغاير عند اهل السنة وانما
هو شيء ذكره المعتزلة اعتراضا علينا غير مرضي لهم على ما حققناه فالكل متفقون عند التحقيق على ان التعدد ليس فرع
التغاير فلا يلزم من نفي التغاير نفي التعدد فالظاهر هو هذا كما … وان كان المشهور فيما بينهم هو الاول ولهذا قال
فيما نقل عنه وهذا الحل موافق لما قاله بعض المحققين ان القديم اعم من الواجب لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في
تعدد شيء م

مولانا چلبي م

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

في تعدد الصفات القديمة كما قال الشارح في هذا المقام جوابا عن المعتزلة فافهم انتهى ولعل وجه الامر بالفهم ما قررناه من انهم متفقون في ان التعدد لا يكون فرع التغاير بمعنى جواز الانفكاك وان اشتهر ذلك فيما بينهم ويحتمل ان يكون اشارة الى ان هذا ايضا مرضي الشارح اذ الظاهر ان مراده بقوله ولا بكثرة القدماء القدماء المتغايرة بقرينة العطف وهو المتبادر من اطلاق تعدد القدماء وبكثرة القدماء ويقربه ان كلامه هذا انما سيق لدفع اعتراض المعتزلة على اهل السنة بلزوم القدماء المتغايرة فيندفع ايضا قوله والقائل ان يقول وقد اشار اليه بقوله فالاولى اه وانما فعل ما فعل بناء على ظاهر الحال والاشتهار بذلك المقال فافهم اجوابه ان لزوم الكفر المعلوم اي الذي علم لزومه كفر ايضا اي كما ان التزام الكفر كفر فان العلم بلزوم الكفر ثم ارتكابه مع العلم بلزومه التزام كما صرحوا به ان التزام شيء يلزمه شيء اخر مع العلم باللزوم التزام لذلك اللازم ولذا قال في المواقف من لزمه الكفر ولا يعلم به فليس بكافر اه فان قوله ولا يعلم به يدل بمفهومه المخالف على انه ان علم به يكفر وبالجملة ان كان لزوم الكفر لذلك الشيء لزوما بينا بالمعنى الاخص بحيث يلزم من تصور ذلك الشيء تصوره يكون كفرا لكونه من قبيل الالتزام ولذا اشترطوه في الدلالة الالتزامية عصمنا الله عن الخطاء البين وقد قرر الائمة ان المخطي يعاتب على خطائه اذا كان طريق الصواب بينا هذا ولا شك ان لزوم الذاتية للانفكاك من اجلى البديهيات اذ الوصف لا يمكن ان ينتقل من محل الى محل اخر على ما هو حقيقته مقتضى حقيقته وانما ما قال الفاضل المحشي من ان ذلك انما هو للانتقال من مكان الى مكان اخر لا للانتقال من موصوف الى موصوف اخر والكلام فيه فلم لا يجوز ان يقوم صفة بعينها بموصوف مخصوص بعد قيامها بموصوف اخر مخصوص وقد صرح السيد بل صاحب المواقف ايضا بانه جاز ان يكون انتقال الوصف دفعيا لا تدريجيا فيكون ان مفارقته عن محله هو ان مقارنته لمحل اخر فلا يلزم وقت الانتقال ان يكون ذاتا قائما بنفسه فاين البداهة والجلاء فيما ذكره ففيه بحث لان ما ذكره صاحب المواقف والسيد على تقدير تمامه انما يتم في الاعراض السائرة ولا يتم ههنا اذ يلزم خلو ذات الباري تعالى عن العلم تعالى الله عن ذلك فان اراد من الانتقال الدفعي ههنا معنى التعلق والاشراق على ما هو المنقول عن بعض النصارى فذلك بحث اخر اذ الانتقال حينئذ يكون بمعنى الظهور لا بمعناه المتبادر الذي كلامنا فيه فان في القاصد عباد المسيح طوائف ثلثة ملكانية يعقوبية نسطورية والمروي عن النسطورية ان اقنوم العلم قد اتحدت مع المسيح كاشراق ضوء الشمس من الكوة هذا وقد صرح بعضهم هذا انه يجب ان يحمل الاية المذكورة على غيرهم فالحق ان كلام المحشي انما هو بالنظر الى تجويزهم الانتقال ههنا وانه لا يجوز الا الانتقال ههنا لا دفعيا ولا تدريجيا وانه لا يجوز ان يكون المراد من الانتقال الدفعي ههنا هو التعلق والاشراق لان ذلك ليس بانتقال كما عرفت من المقاصد ومن تصريح بعضهم بان الاية تحمل على غير مجوزي التعلق والاشراق وبما حققناه ظهر فساد ما قال المحشي المحقق ايضا من ان ما ذكره انما يتم ان لو قالوا بالانتقال بالمعنى الحقيقي واما لو قالوا بالاشراق والتعلق على ما نقل عن بعض النصارى فلا فالوجه في تكفيرهم ما ذكره بقوله وما من اله الا اله واحد انتهى اذ الكلام في الانتقال بالمعنى الحقيقي لا في الانتقال بمعنى الظهور وقد عرفت ان الاية غير متناولة لمجوزي التعلق والاشراق بل الوجه في تكفيرهم انكارهم نبوة محمد عليه السلام هذا ثم اقول هذا هو الكلام معهم لكن التحقيق ان بعض النصارى لما لم يقولوا بالانتقال بالمعنى الحقيقي كما عرفت لزم عدم قولهم بذوات ثلثة فيلزم ان لا يكونوا الكافرين مع ان قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة يدل قطعا على كفرهم بقولهم الهة ثلثة وذوات متغايرة قال على ان قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة يعني ان بعضهم وان لم يقولوا بالانتقال بالمعنى الحقيقي بل قالوا بالاشراق والتعلق لكنهم اعتقدوا هذه الالهة ثلثة وسووا الثلثة في الرتبة و استحقاق العبادة وان لم يقولوا بوجوب الوجود للكل من تلك الثلثة اذ قد صرح في الالهيات انه لا كلام في مسئلة توحيد الواجب الاهو الثنوية دون الوثنية اي النصارى فيلزمهم ان يقولوا بذوات ثلثة ايضا اذ ما كان معبودا ومستحقا للعبادة وموصوفا بالالوهية لا يكون الا ذاتا فيلزم على كل النصارى ان يقولوا بذوات ثلثة متغايرة اما على من جوز الانتقال بالمعنى الحقيقي فظاهر واما على من قال بالاشراق والتعلق فلقولهم بالهة ثلثة اذ المعبود لا يكون الا ذاتا وان لم يكن واجب الوجود فعلى هذا لا حاجة الى حمل الاية المذكورة على غير النسطورية كما زعمه بعضهم وان الحق ان كل النصارى متفقون في اثبات القدماء القدماء المتغايرة بشهادة الاية المذكورة او ما يكون معبودا لا يكون الا ذاتا وان لم يكن واجب الوجود وان زعم بعض الفرق منهم

عدم الانتقال ههنا بل زعم الاشراق والتعلق هذا وبما حققناه ظهر اختلال ما قال الشارح الكوني ههنا من ان ما ذكره المحشي ثم انا يقولون بالهة ثلثة وذوات ثلثة محل بحث اذ الاشتراك في الالوهية بمعنى استحقاق العبادة لا يدل على كونها ذوات مع انه لا حاجة اليه اذ القول بتعدد المعبود كاف في تكفيرهم فالصواب ترك قوله وذوات انتهى بل الصواب اثباته كما حققناه ومن عاب قولا صحيحا ولتفرعه على هذا ما بني في تقرير العلاوة ولوامع المنصف فيما قررناه في توجيه العلاوة لا يطلع على اختلال ما ذكره من جميع فتدبر بحيطا باطراف الكلام نقل عنه قال الامام الرازي فسر المتكلمون قول النصارى ثالث ثلثة بانهم يقولون باقنوم الاب وهو الذات واقنوم الابن وهو العلم واقنوم الروح وهو الحيوة وهذا الجواب مبني على هذا التفسير انتهى يعني ان الجواب المذكور بقوله وجوابه اه في توجيه قول الشارح لكن لزمهم ذلك مبني على هذا التفسير كما هو صريح قول الشارح والبيضاوي واما لو فسر قول النصارى ان الله ثالث ثلثة بان الله تعالى ثالث الالهة الثلثة الله والمسيح ومريم كما يشهد عليه قوله تعالى أأنت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله وقوله تعالى ولا تقولوا ثلثة وعزاه الى اليعقوبية منهم بل حقق ذلك لهم اي لكل النصارى فتكفيرهم ظاهر لقولهم بالاتحاد والذوات الثلثة فعلى هذا فقول الشارح ههنا والنصارى وان لم يصرحوا اه منظور فيه لكن الحق ان قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم عقيب الاية التي ذكرها المحشي مؤيد لما فسر به المتكلمون قول النصارى ولما قرره الشارح ههنا فتدبر وايضا ترتيب الحكم اه عطف على قوله ان لزوم الكفر اه يريد بذلك انهم لزموا الكفر ويحتمل ان يكون عطفا على قوله علاوة على ان قوله تعالى فيفيد الترقي من اللزوم الى الالتزام كما ان العلاوة ايضا افادت ذلك قطعا وحاصل ما ذكره ان ترتيب الحكم على المشتق او على الموصول به او على الموصوف به يفيد علية ماخذ الاشتقاق كما هو المشهور والامثلة غير خافية وههنا ترتيب حكم الكفر على الموصول بالمشتق وهو الذين قالوا فيفيد علية القول المذكور لكفرهم فان كان علة كفرهم منحصرا في ذلك القول تعين الالتزام منهم لانه على هذا ما كفروا الا لقولهم بانه ثالث ثلثة فاصروا على هذا القول الا انهم التزموا الكفر اذ لا علة للكفر الا هذا القول لكن يحتمل ان يوجد علة اخرى لكفرهم غير هذا القول اذ يجوز ان يكون للشيء الواحد علل متعددة والى هذا اشار الشارح بقوله لكن لزمهم ذلك يعني ان كفر النصارى هو الذي لزم عليهم لزوما بينا على ما دل عليه الاية وليس كلامه في قولهم بالقدماء المتغايرة فظهر من هذا ان النصارى انما كانوا كافرين لالتزامهم الكفر على ما دل عليه الاية علة اخرى على تقدير الانحصار او للزوم الكفر عليهم لزوما بينا على ما اشار اليه الشارح ان النصارى غير ملتزمين للكفر وان لزم عليهم لزوما بينا وهو خلاف ما دل عليه الاية سواء كانت العلة منحصرا في الالتزام اولا والظاهر ان المحشي قصد بسياق كلامه هذا الاعتراض على الشارح ويمكن الجواب عنه بان ما ذكره الشارح الى علة العلة يعني ان القول المذكور انما يقتضي الكفر لان القول المذكور اداهم الى القول بالقدماء الثلثة المتغايرة وهو ظاهر والظاهر ان النصارى انما اصروا على القول المذكور والزموه فلا منافاة بين ما دل عليه الاية وبين ما ذكره الشارح هذا والظاهر ان النصارى انما اصروا على القول المذكور ولزم الكفر عليهم لزوما بينا فالحق مع الشارح والا فلا وان كان ذلك مؤديا الى الكفر فهم ما التزموا الا القول المذكور وان لزم الكفر عليهم لزوما بينا فالحق مع الشارح والا فلا وان كان ذلك مؤديا الى الكفر فهم ما التزموا الا القول المذكور ولزم الكفر عليهم لزوما بينا من قبيل الالتزام فيمكن اجل من ان يغفل عن نظم الاية فقوله تعالى الالتزام منظور فيه على انه يمكن ان يقال ان اللزوم المعلوم من قبيل الالتزام فيمكن رفع النزاع بين الشارح والمحشي فليفهم وبالاقنوم الصفة في الصحاح احسبها انها رومية وقيل انها يونانية قبل سموا الاصول الثلثة اصولا لانها صفات تبطل بها نظام العالم ووجوده ولانها اصول الالوهية وبقية الصفات راجعة الى العلم والحيوة ولذلك اقتصروا عليهما وعلى هذا لو اقتصروا على الحيوة لكفاهم لان الحيوة عبارة عن صحة العلم والقدرة ولذا قال في شرح المقاصد واقتصارهم على العلم والحيوة دون القدرة والسمع والبصر جهالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحيوة والسمع والبصر الى العلم انتهى اما اعتبار رجوع السمع والبصر الى العلم فظاهر واما اعتبار رجوع القدرة الى الحيوة فلما اشرنا اليه من ان الحيوة عبارة عن صحة العلم والقدرة فعلى هذا لو اعتبروا رجوع العلم ايضا اليها لكفاهم كما اشرنا اليه الا ان يقال العلم عين العناية الازلية كما اشار اليه بل هو عين الارادة عندهم تحقيقه بعد مستقلة هذا وما قاله المحشي الساكتوني من ان الاولى ان يقال كانه قيل منهم الا في ما سوى العلم والحيوة تنظور فيه لانه يؤدي الى الاصول بالايجاب وقد عد النصارى من المتكلمين القائلين بالاختيار لكن لا يلائمه قولهم بالقدماء

This file was downloaded from QuranicThought.com

الاقانيم عليهم بقولهم بانتقال اقنوم العلم من ذاته الى بدن عيسى ودل عليه ايضا قوله تع لقد كفر الذين قالوا ان الله
ثالث ثلثة فالتوجيه المذكور لا يلايم الانتقال المنقول عنهم لانه يكون العلم عين الذات فلا معنى للانتقال هنا وكذا انه
لا يلايم الاية الكريمة ايضا لان تلك الصفات اذا كانت عين الذات فليس هنا الا الشيء الواحد وهو خلاف مدلول الاية
واجيب عنه باعتبار هذين الشقين ودفع محذورهما اما الاول فلانه قيل يمكن لهم ان يقولوا بالقدماء الثلثة باعتبار قطع
النظر عن الاتحاد لان ذات الواجب عندهم نفس الوجود ونقل عنه في بعض الكتب عن اقنوم الاب بالذات فاذا كان
هذا القول منهم مبنيا على ان الصفات عين الذات كان الواحد منها وهو الوجود نفس الذات مغاير للاخرين
فامكن القول بالقدماء الثلثة لهم ولا يلزمهم القول بالقدماء الاربعة وليس بشيء لانهم اذا زعموا بهذا القول عينية
الصفات للذات فكما يكون الوجود عين الذات وقطع النظر عن هذه العينية والاتحاد فلا بد ان يقطع النظر عن عينية
الوجود مع الذات اذ الكلام مبني على الفرض والتقدير على ما يشير اليه كلمة لو فتثبت الاربعة واما الثاني فلما نقل عنهم
انه قال اقول في جوابهم انهم لم يجعلوا الذات نفس كل من الصفات بل نفس مجموع الصفات ولم يجعلوا ايضا كل واحد
واحد منها نفس الاخرين فلا يلزم مما تقرر اتحاد الذات مع الصفات ان يكون واحدا فيلايم القول بالقدماء الثلثة وفيه
ما فيه ايضا لان هذا يقتضي ان يجعل الذات عين الصفات الثلثة ولا يخفى ما فيه من الفساد ودعوى الموجه انما هو عينية
الصفات للذات وفرق ظاهر بينه وبين ما ذكره المحشي مع ما فيه من الفساد فالظاهر ان الايراد بحاله شنيعة وارد عليه
وترد عليه ايضا انهم جعلوا الاقانيم الثلثة جزء الجوهر وجزء الجوهر جوهر وايضا انهم وصفوا الاقانيم بصفات
الالوهية كما يدل عليه الاية والموصوف بالالوهية لا يكون الا ذاتا كما حققناه سابقا فكيف يصح التوجيه المذكور
وان معنى العينية في الحقيقة انكارها كما حقق في مذهب المعتزلة والفلاسفة الزاعمين عينية الصفات فالحق ان التوجيه
التوجيه المذكور لا يرتضيه النصارى لانه يقتضي انكار الوجود الذي هو نفس الذات فيلزم انكار الذات عليهم هذا
قال الشارح العلامة وللقائل ان يمنع توقف اه فانه يتبادر المعتزلة بنوا الايراد على اهل السنة في تعدد الصفات على ان
التعدد والتكثر يستلزم للتغاير واعترضوا عليهم بانه لو تعدد الصفات لزم الامور المتغايرة هناك وهو مناف للتوحيد
لكن التغاير في كلامهم مطلق فكانهم جعلوا مطلق التغاير منافيا للتوحيد وحاصل الجواب المشار اليه بقوله وحيث لا نعلم
منع لزوم الامور المتغايرة هناك سواء كان التغاير بمعنى الانفكاك اولا على ما هو الظاهر من قوله ان قد يلزم قدم الغير
ولا تكثر القدماء بسند ان التعدد موقوف على التغاير وذلك ان نقول بسند ان التعدد مستلزم للتغاير بحيث لا تغاير هنا لا
لا تعدد فاورد عليه ان السند المذكور باطل اذ الظاهر ان المنع في قوله ان يمنع بمعنى الرد على ما عرف في علم الاداب على ان المنع قد يورد
على السند الذي في صورة الدليل كما هنا لك فحاصله انا لا نسلم ان التعدد موقوف على التغاير وذلك انا نقول لا نسلم ان التعدد مستلزم
للتغاير فان اردتم من التغاير التغاير المطلق فمسلم فنسلم التوقف والاستلزام لكن التغاير المنفي في قولكم لا غير التغاير الاصطلاحي
الاصطلاحي بمعنى جواز الانفكاك ولا يلزم منه نفي التغاير مطلقا ولا التعدد وهو مناف للتوحيد ايضا وان اردتم من التغاير
التغاير بمعنى جواز الانفكاك فلا نسلم ان التعدد موقوف على التغاير ومستلزم له بهذا المعنى فلا يلزم من نفي التغاير بهذا المعنى نفي
التغاير المطلق والتعدد المطلق فلا يحصل التوحيد فحاصله ان الجواب المذكور غير دافع للاعتراض المذكور بتمامه لان المعتزلة
يقولون بمنافاة مطلق التعدد للتوحيد والجواب المذكور لا يدفع الا لزوم الامور المتغايرة بالمعنى الاصطلاحي فظهر لقوله
وللقائل ان يمنع اه توجيه اخر فلا يرد عليه ان الجواب المذكور عن شبهة المعتزلة منع وهذا ايضا منع له ومنع المنع خارج عن قانون
التوجيه ثم ان ما قررنا في توجيه كلام الشارح ظاهر على من له ادنى مسكة وملاحظة بسياق الكلام ويدل على ما قررنا قوله وايضا لا يتصور
لا يتصور اه لان معناه كما هو ظاهر على كل احد ان المجيب من طرف اهل السنة نفى التعدد مطلقا بنفي التغاير مع انه لا اثر
منهم في كثرة الصفات وتعددها فكيف يصح الجواب المذكور منهم بعد تسليم ان نفي التغاير يستلزم نفي التعدد مطلقا فهذا صريح في
ان المجيب بنى جوابه على ان التعدد موقوف على التغاير مطلقا بحيث لا تغاير لا تعدد والمعترض رد هذا التوقف واشار الى ان
ان التغاير الموقوف عليه هو التغاير الاصطلاحي وهو الواقع عند المجيب فلا يلزم من نفي التغاير بهذا المعنى نفي التعدد مطلقا
ومع انه مناف للتوحيد ايضا هذا هو التحقيق في تقريره وقد عرفت منشأ تقرير الاخر فتثبت قوله العالم بفعل اجاب فكنه يقرب من هذا
الفاضل بقوله

ثم يرد عليه انا لا نسلم ان مطلق التعدد مناف للتوحيد بل المنافي له هو وجود الامور المتغايرة بالمعنى الاصطلاحي والجواب المذكور
ينفي كون الصفات امورا متغايرة وان لم ينف كونها امورا متعددة وذا ليس بمحال والى هذا اشار بقوله فالاولى اه بمعنى ان الى
الاعتراض المذكور وان كان مندفعا بما ذكرته لكن الاولى ان يجاب به من اول الامر بان يقال اللازم من اثبات الصفات ليس
الا تعددها وتكثرها فهو غير لزوم القدماء المتغايرة هناك وهو ليس بمحال والمحال انما هو تعدد القدماء المتغايرة وهو ليس بلازم
من اثبات الصفات هذا ولا يخفى عليك ان مقصود الشارح انما هو تقرير المقام على وجه تفصيل في المرام والا فيمكن حمل كلام المصنف
على هذا من اول الامر بحيث لا يرد عليه وللقائل ان يقول اه وقد اشار اليه الفاضل المحشي وقررناه بما لا مزيد عليه فراجع
وبما قررناه اندفع ما اورد على قوله وللقائل اه من ان المدعي نفي لزوم تكثر الامور المتغايرة القديمة ولا يقدح فيه منع توقف تكثر
القدماء على التغاير وانما يقدح فيه منع توقف تكثر القدماء المتغايرة على التغاير انتهى وما قيل ايضا في دفعه بان منع توقف
التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك لا توقف على التغاير مطلقا وحاصله ان القدماء المتغايرة كما تلزم النصارى
النصارى لان الانفكاك يدل على التعدد والتغاير تلزم اهل السنة ايضا لان التعدد والتغاير لا يتوقف على الانفكاك
بل يوجد التغاير مع عدم الانفكاك كما في الاثنين والواحد انتهى والكل غفول عما حققناه وعدول عن الظاهر على ان هذا المقام
باب نظير تحرير على ان ما كل التقريرات واحد والظاهر للتسوية ما قررناه فتدبر والله الهادي العدد وهو الكم المنفصل والكم
هو العرض الذي يقبل القسمة لذاته اي يمكن ان يفرض فيه اجزاء فان كان بين اجزائه حد مشترك [illegible]
[illegible] متصل والا فهو كم
منفصل كالعدد والمراد بالحد المشترك ما يكون نسبته واحدة كالنقطة بالقياس الى جزئي الخط فانها ان اعتبرت نهاية لاحد
الجزئين يمكن اعتبارها ايضا نهاية للجزء الاخر وان اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها بداية للجزء الاخر فليس لها اختصاص باحد
الجزئين بحيث لا يكون ذلك بالنسبة الى الاخر بل نسبتها اليهما على السوية وكالخط بالقياس الى جزئي السطح والسطح الى جزئي الجسم
والان بالنسبة الى جزئي الزمان وانما قلنا ذلك لان الحدود المشتركة يجب كونها مخالفة للاجزاء بالنوع فان ما حدود له فيجب
بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل منه لم ينقص منه شيء ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا اخر من
المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلثة والتقسيم الى ثلثة تقسيما الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط
بل هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم فاذا عرفت هذا فاعلم ان النقطة مثلا نسبته بين جزئي
الخط يمكن اعتبارها بالنسبة الى كل من جزئيه بداية ونهاية فلو انقسم الخط يكون تلك النقطة معتبرة في كل من جزئيه ايضا لا
لا يحصل من الانقسام المذكور شيء اخر بل الامر كما كان قبل الانقسام وهذا معنى كونها حدا مشتركا بين جزئي الخط وهكذا نسبة
الخط الى جزئي السطح ونسبة السطح الى جزئي الجسم وهذا بخلاف اجزاء الكم المنفصل حيث لا يوجد الحد المشترك بينها فان
العشرة اذا قسمتها الى ستة واربعة كان السادس جزءا من الستة داخلا فيها وخارجا من الاربعة فلم يكن ثمة امر مشترك
بين قسمي العشرة وهي الستة والاربعة كما كان النقطة مشتركة بين قسمي الخط هذا وبهذا التحقيق [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
كما يستفاد مما قررناه [illegible]
ولا اسم انفصال في الواحد اذ ليس له اجزاء حتى يحيث لا يكون بينها حد مشترك فلا يكون عددا بل ليس كما اذ هو
الذي يقتضي القسمة كما عرفت والوحدة تقتضي اللاقسمة بل هو من قبيل الكيف على رأي من اكتفى في تعريف الكيف بما
بانه لا يقتضي قسمة ولا نسبة وان اخرجه بعضهم عن الكيف بزيادة قيد اللاقسمة في تعريف الكيف على انه يمكن منع ان
كونها عرضا ايضا بل هو من الامور الاعتبارية عند المحققين كما اشار اليه بعض الافاضل وارتضاه الشارح لكن الاشيا
ما فيه لان هذا جار في كل الاعداد غير منحصر في الواحد وقد قال المحقق الدواني في بعض تصانيفه العدد مطلقا من الامور الاعتبارية
عند المحققين وليس من الموجودات فلا يكون عرضا وهذا جار في جميع مراتبه وكلامهم هنا مبني على وجه تخصيص العدد
بالنظر الى مرتبة الواحد هذا وانا خصوه اي لان الواحد ليس بكم منفصل والعدد هو الكم المنفصل فالواحد ليس بعدد
فمرة العدد بما يكون نصف مجموع الحاشيتين اي الجانبين جانب فوق وجانب تحت يجب يظهر خروج الواحد عن هذا التعريف

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني

اذ ليس له جانب تحت بخلاف الاثنين مثلا لانه نصف الاربعة التي هي مجموع جانبيه اعني الواحد والثلثة وهكذا فكلام
الشارح مبني على هذا اي جعل الواحد من مراتب العدد انما مبني على مذهب من قال العدد ما يقع في العد فالواحد واقع في العد وان
لم يكن من الكم المنفصل المفسر بما يكون نصف مجموع حاشيتيه او على التغليب بطريق اطلاق اسم المراتب التي هي ما بعد
الواحد على ما يشمله تغليبا للاكثر على الاقل ولكن فيه ما فيه اذ لا بد في التغليب من صحة الاطلاق وههنا لا يصح اطلاق العدد
على الواحد فضلا عن اطلاق مراتبه عليه وايضا ادعى ان كل من المراتب متعددة متكثرة فلو صح التغليب واريد الواحد ايضا لانتقض
ما ادعاه اذ لا تعدد في الواحد فالحق ان يقال ان ذكره استطرادي بناء على انه جزء اصلي لجميع المراتب بل التحقيق ان جميع المراتب
عبارة عن تضاعيفه هذا   يرد عليه اي على جعل الشارح بعض المراتب جزء من البعض انهم اتفقوا على ان جميع انواع المراتب
انواع متخالفة بالماهية متمايزة بخصوصيات هي صورها النوعية يقوم كل عدد من انواع الاعداد بوحداته جملتها فذلك
النوع من العدد وكل واحد من تلك الوحدات جزء للماهية وليس لها جزء سوى الوحدات فكل مرتبة مركبة من وحدات مبلغها
تلك المرتبة مثلا العشرة مركبة من عشر وحدات مبلغها ذلك المذكور الذي هو العشرة اي حقيقة العشرة هي عشر وحدات مرة
واحدة وليست ثلثة وسبعة ولا اربعة وستة وهكذا لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت
حقيقة كل واحد من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون
شيء من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها بل هي عشرة مرة واحدة وربما يستدل على ذلك بان تركيب العشرة من الاثنين والثمانية
ليس اولى من تركيبها من الثلثة والسبعة او الاربعة والستة فان تركب من بعضها يلزم الترجيح بلا مرجح وان تركب من الكل
لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقويمها فيستغني عما عداها كذا في شرح المواقف لكن ربما ينتقض الدليل
الثاني بان تركيبها من الوحدات ايضا ليس اولى من تركيبها من تلك الاعداد فيلزم الترجيح بلا مرجح لان اشتمال تلك الاعداد على
الوحدات لا يفيد فيه ترجيحا وربما يجاب عن هذا بان لما كفت الوحدات في تحصيل العشرة لم يكن لخصوصيات الاعداد المندرجة
تحتها فيها مدخل في تحصيلها ولا يخفى ان هذا بالحقيقة رجوع الى الاستدلال الاول فالاعتماد في هذا المطلب عليه ليس الا ولهذا
اقتصر المحشي عليه اجاب بعض الافاضل عنه بان المراد بالجزء ما هو في حكم الجزء في عدم الانفكاك فعبر عنه بالجزئية مبالغة وترجيحا
للبحث على ان الايراد لا يتوقف على حقيقة الجزئية بل يكفي في ذلك اجراء الكلام على متفاهم العرف ولا شك ان العرف يفهم جزئية
بعض المراتب عن بعض واجيب عنه بان اطلاق الجزء عليها بطريق تغليب الواحد عليها حيث كان داخلا في الكل وكان ليس معه
قوله مع ان البعض جزء من البعض اي بعض كان جزء منه بل البعض الخاص الذي هو الواحد جزء من البعض وهذا القدر كاف
في سند المنع اه ولا يخفى ما فيه لان المراد من البعض في قوله بعض المراتب ولم يثبت بعد كون الواحد من مراتب العدد حتى يكون جزء
وبهذا ظهر ايضا اختلال الجواب باعتبار التغليب ومثله يقال ثبت العرش ثم انقش   وقد يجاب ايضا
المص بل كما اجاب هناك بانا لا نم لزوم تعدد القدماء من اثبات الصفات لان القديم هو الازلي القائم بنفسه والصفات
وان كانت ازلية لكنها غير قائمة بنفسها فلا تكون قديمة فكل قديم ازلي بدون العكس كذا في الصفات ويناسبه ما قيل القدم
عبارة عن اشياء متغايرة قد تقارن ههنا ولا قدم وان كانت ازلية لكن الازلية ههنا بمعنى ما لا ابتداء لوجوده لا بالمعنى الا
الاعم اعني ما لا ابتداء له اصلا سواء كان له وجود اولا والا لعاد على موضوع هذا الجواب بالنقض ويكون مفسرا فظهر من
التقرير المذكور ان الجواب المذكور غير خارج عما ذكره المصنف و   ولو سلم اي ولو سلم ان كل ازلي قديم وانه يلزم
من اثبات الصفات وازليتها تعدد القدماء لكن المحال تعدد القدماء بالذات … والكفر بالاجماع هو تعدد
القديم بالقدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وعدم احتياجه اليه اذ يلزم منه تعدد الواجب لذاته وقدم الصفات على تقدير
ثبوتها زمانية بمعنى عدم المسبوقية بالعدم فلا يلزم منه تعدد الواجب لذاته فالمحال هنالك تعدد مطلق القدماء ولا استحالة
فيه   ولا يخفى انه لا يوافق اه لان القول بالقدم الذاتي والزماني من مخترعات الفلاسفة المتفرعة على كون الواجب تعالى
موجبا بالذات والمذهب انه تعالى فاعل مختار لا موجب بالذات وقد عرفت ولا يخفى انه لا يلزم من القول بانقسام القدم الى
الذاتي والزماني القول بانقسام الحدوث ايضا الى الذاتي والزماني ومذهب الفلاسفة هو القول بهذين الانقسامين هذا
على ان القول بانقسام القدم الى الذاتي والزماني لمصلحة جليلة مع مخالفة لسائر اصطلاحات الفلاسفة لا يقتضي الموافقة بينهم
اذ لا ينكر توافق الاصطلاح في بعض الاشياء مع ان الجواب المذكور في الحقيقة راجع الى ما اجاب به الشارح بقوله فالاولى الا

الابد الى غير النهاية ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم اه ثم ان مثبتي الصفات قالوا بكونه تعالى موجبا في صفاته
وقد سبق فتذكر   فلا يتوجه ما قيل من ان كون الصفات ممكنة قديمة يخالف ما اشتهر منهم من ان كل ممكن فهو حادث
اي مسبوق بالعدم حيث قد سبق انفا والقول بامكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن حادث اي مسبوق بالعدم وقد اجيب عنه
بان من يثبت الصفات لا يسلم هذه الكلية على انه اذا اجتمع الضرران يرتكب اخفهما فالقول بتخصيص هذه الكلية اهون من
القول بعدم امكان الصفات لانه يستلزم تعدد الواجب لذاته بخلاف تخصيص الكلية المذكورة وقد قال المحققون المراد ان
ان كل ممكن مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث مع انه يمكن ان يقال انهم اثبتوا حدوث ما سوى الله وصفاته وعبروا
وقالوا كل ممكن حادث فالذين وضعوا هذه الكلية انما وضعوها بعد اثبات حدوث ما سوى الله وصفاته فلا يلزم هنا
تخصيص القاعدة الكلية واما الفلاسفة فلا اعتداد لهم ههنا فتدبر في قول الشارح العلامة وبصعوبة هذا المقام يعني ان
اثبات الصفات الموجودة قديم وان دل عليه العقل والنقل في الجملة لكن عليه اشكال لانه من وجوه مختلفة منها انها اما ان تكون
حادثة فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث واما ان تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء وعلى هذا اعتمد المعتزلة فنفوا عنه تعالى الصفات
ومنها انها غير مستقلة بالوجود قطعا فاما ان يستند وجودها الى ذاته تعالى فيلزم ان يكون الواحد فاعلا وقابلا لشيء واحد او قابلا اياه
واما الى غيره فيلزم احتياج الواجب الى غيره وانفعاله عنه واستكماله به وقد اعتمد عليه الحكماء فنفوا عنه الصفات فلم يقولوا
بالصفات والجواب عن المعتزلة قد عرفته مفصلا واما الجواب عن الحكماء فلانا لا نم استحالة اجتماع القبول والفعل في شيء واحد
ومنها ان بعضها لا يعقل بدون المتعلقات كالسمع لا يعقل بدون المسموع والبصر لا يعقل بدون المبصر والكلام بدون …
وهذه المتعلقات حادثة فيلزم حدوث تلك الصفات فالتزمه الكرامية وجوزوا كونه تعالى محلا للحوادث وجوابه انا لا نم
احتياج تلك الصفات الى تلك المتعلقات بل المحتاج اليها تعلقاتها وهي امور اضافية متجددة اتفاقا ثم ان هذا غير منحصر
فيما ذكروا بل جار في مثل صفة التكوين ايضا ومنها انها اما ان تكون واجبة لذاتها فيلزم تعدد الواجب والقديم واما ان لا تكون
كذلك فيلزم حدوثها وامكانها وهذا اشكال صعب وقد اعتنى به الاشاعرة فذهب قدماؤهم وهو المتبادر ايضا من
كلام المص الى نفي عينيتها وغيريتها فلا يلزم من وجوبها وقدمها تعدد الواجب والقديم ولا يخفى ما فيه وذهب المتأخرون
منهم الى ما حققناه وهو الذي ينبغي ان يحمل كلام المص عليه الى التزام مغايرتها لذاته تعالى وامكانها ومنعوا بطلان تعدد
القدماء واقتضاء الامكان الحدوث على ما حققناه ولا يخفى انه لا يخلو عن وجوه التامل ايضا من القول بالايجاب في صفاته
وجوز الممكن والقول بقدم الممكن مع اشتهار ان كل ممكن حادث ولذلك احال بعضهم تحقيق هذا المقام الى الكشف والعيان
وجزم بان الحق ههنا لا يحصل بالاستدلال والبرهان وعلى الله التكلان والذي يخطر بالبال وهو الموافق لتحقيق السادة الصوفية
ان النصوص دالة على انه تعالى فاعل بالمشية والاختيار لا موجب بالذات ومن المعلوم ان كل فاعل بالاختيار لا بد ان يكون فعله
مسبوقا بحياته وعلمه وارادته وقدرته بالضرورة فلو كانت الصفات موجودة بوجود زائد على ذاته تعالى في الخارج ممكنة
صادرة عن الحق كما ذهبوا اليه فلا يصح الا ان يكون بالايجاب كما التزموه لكونه خلاف ما دلت عليه النصوص من كونه
فاعلا بالاختيار ولا يصح ايضا ان تكون صادرة عنه تعالى بالاختيار لاستلزامه التسلسل و… الحدوث واذا
واذا لم يصح صدورها عنه تعالى بالوجهين المذكورين لم يصح ان تكون زائدة على ذاته تعالى في الخارج اذ يستحيل ان يوجد ممكن
موجود من غير موجد موجب او مختار والا لانسد باب اثبات الصانع فالظاهر انها عين الذات في الخارج وغيرها
في المفهوم فهي لا هو مفهوما ولا غيره ذاتا هذا ويمكن حمل كلام المص عليه اذ لم يصرح بوجود تلك الصفات في
الخارج وهو اللائق لتحقيق المشايخ في بحث الصفات قال الشريف هنالك في شرح المواقف قال الآمدي ذهب الشيخ
الاشعري وعامة الاصحاب الى ان من الصفات ما هو عين الموصوف كالوجود ومنها ما هو غيره وهي الصفات
الممكن المفارقة كصفات الافعال ومنها ما لا هو عين ولا هو غير كالصفات النفسية من العلم والقدرة وغير ذلك
من الصفات … وهو الذي اعترض عليه صاحب المواقف هنالك وحققناه مرادهم بما ذكروه انها لا هو بحسب
المفهوم ولا غيره بحسب الهوية يعني انها متغايرة مفهوما ومتحدة هوية كما يجب ان يكون الحال كذلك في الحمل على ما …

This file was downloaded from QuranicThought.com

وان فارع الشريف هنالك في جهة غيابه على صورة الحل يكون ليس مراده ان يجري هنا الحمل بين الصفات وبين الذات
حتى يرد عليه ان هذا انما يصح في مثل العالم والقادر لا في مثل العلم والقدرة مع ان كلام المشايخ في الثانية بل مراده ان الصفات
متحدة مع الذات في الخارج وان كانت مغايرة له في المفهوم وهذا الحمل صحيح لكلام المشايخ لولا يقولون بزيادة الصفات
على الذات وبهذا يندفع اعتراضات الاخر عليهم فتأمل في هذا المقام فانه من مجاز الافهام يرد عليه اي على القول بان الكرامية
الكرامية نفوا الصفات القديمة انهم قالوا بقدم المشيئة وقالوا المشيئة صفة واحدة ازلية تتناول جميع ما يشاء الله من حيث
انها تحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد المراد ففرقوا بين المشيئة والارادة خلاف ما عليه اهل اللغة من انهما عبارتان
عن صفة كذا في شرح المقاصد وفسروه اي الكلام بالقدرة على التكلم قالوا ان المنتظم من الحروف المسموعة حادث
ومع حدوثه قائم بذاته تعالى وانه قول الله لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم ففرقوا بين الكلام والقول بان الاول قديم
والثاني حادث وقالوا ما قام به حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ما له ابتداء ان كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة
غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة كذا في شرح المقاصد فالتفريع المذكور بقوله
ولصعوبة هذا المقام غير ظاهر بالنظر الى الكرامية اذ لو كان نفي قدمهم لصعوبة هذا المقام لوجب نفي قدم الصفات مطلقا
لان الصعوبة في اثبات بعض الصفات مثل المشيئة والكلام باق فعلم ان نفي قدمهم ليس لصعوبة المقام بل لامر اخر وتحت ان يقول
هذا التفريع يقتضي ان الكرامية نفوا الصفات القديمة باسرها لصعوبة اثباتها مع انهم اثبتوا بعضها فكيف يصح التعميم
التفريع في حقهم فعلى هذا يكون المراد من التفريع تفريع الدعوى واما على الاول فتفريع الدليل والظاهر على اهل
التحصيل قالوا اي في بيان تحقيق التفسير المذكور والظاهر انه استدلال على نفي الغيرية على ما اشار في الدواني لا على
التفسير المذكور فحاصله استدلال على عدم غيرية الصفات بهذا المعنى لا على هذا المعنى لانه منصوص بانه خارج العرف واللغة
ما في الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة يعني انك اذا قلت هذا القول تكون صادقا عرفا ولغة اذا لم يكن فيها شخص اخر مع انه
ذو يد وقدرة فلو كان الجزء غير الكل والصفة غير الموصوف لكنت كاذبا هذا وحاصل الجواب ان مثل هذا المثال انما صح عرفا ولغة
لاجل ان الاستثناء فيه مفرغ تخصص فيه المستثنى منه بنوع بقدر الامكان كما تقرر في محله فالمراد منه ليس فيها رجل غير زيد
ولا يصح بدون التخصيص اصلا والا لم يصح ثوب زيد وامتعة الدار وتخصيصها ايضا واللازم باطل فانه بني الاستدلال على
تخصيص الغير بما عدا الاجزاء والصفات فلا يدل على عدم مغايرتها للكل والموصوف بل على مغايرتها للتخصيص المذكور
والا بني على عمومه فالدليل جار في الثوب والامتعة مع تخلف المدعى فيهما هذا ثم اقول قال الشريف في شرح المواقف لا يخفى ان
ان استدلالهم المذكور يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة مع انه خلاف
ما هو المذهب وقد قال الامدي ذهب الشيخ الاشعري وعامة الاصحاب الى ان من الصفات ما هو عين الموصوف كالوجود
وما يقال انها لا عينه ولا غيره وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات
النفسية للذات بناء على ان معنى المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه فعلى هذا فتلك الصفات النفسية لا امتنع
انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها انتهى هذا كلامه وهو صريح في ان الاصحاب يقولون
بمغايرة الصفات المحدثة خلاف ما دل عليه استدلالهم المذكور من عدم مغايرة الصفات المحدثة انتهى كلام الشريف مع تلخيص
منا وزيادة وعلى هذا اعتنى المحشي فيما سيأتي في قوله بخلاف الصفات وتبعه الناظرون ههنا وحكموا ببطلان الاستدلال
المذكور كما حكم بذلك الشريف وقال بعض الافاضل ليس مراد المستدلين بذلك ما يفهم من ظاهر الاستدلال من كون الصفات
المفارقة كاللازمة في انها ليست غير الموصوف اذ هو مخالف لما نقله الامدي وغيره بل مرادهم انه لو كان الغيرية في العرف واللغة
بالاجزاء او الصفات اللازمة لدل مثل هذه العبارة عندهم على انتفاء حصول زيد في الدار ضرورة امتناع حصول الكل او
الملزوم بدون حصول شيء من الاجزاء او اللوازم كالتحيز اللازم للجسم ودلالة تلك العبارة على عدم حصوله في الدار باطل
شرعا وعرفا ولغة بل انما تدل بحكم الاستثناء على الحصول فيها ولا تدل على شيء من الحصول وعدم الحصول بناء على ان الاستثناء
من حكم النفي حكم بالاثبات عند الشافعية وليس حكما بشيء من النفي والاثبات عند الحنفية كما تقرر في الاصول واما كونه حكما بنفي
الحصول عنه او مستلزما له فهما لم يقل به احد من اهل الشرع والعرف واللغة فعلى هذا دل دليلهم المذكور على ان ما ليس بغير عندهم هو الجزء
والصفة

والصفة اللازمة لا المفارقة ايضا اذ لا يلزم من انتفائها انتفاؤه فصح الدليل المذكور لهم وان سهى عنه الشريف ومن تبعه في
تحرير مرامهم انتهى ملخصا وتحقيق قول العرف واللغة شاهدا صدق على انهم يستعملون مثل هذه العبارة في نفي فرد اخر من نوعه فالامر
كما فهمه الشريف واتباعه من انه جار في عدم غيرية الصفات المفارقة على ما فصلناه آنفا واما ما حرره ذلك الفاضل من تخصيص الغير
المنفي في كلامهم على الاجزاء والصفات اللازمة بمجرد المخالفة لما صرح به الامدي فمع عدم مساعدة الاستعمال في العرف واللغة على
ذلك مع ان الكلام فيه يرد عليه اما اولا فلانه مصادرة على المطلوب واما ثانيا فلان مثل هذا التدقيق فلسفي لا يلتفت
اليه العرف واللغة على انه على هذا يكون وجه عقليا لا عرفيا ولا لغويا والحق ان الغير المنفي في كلامهم على عمومه والمراد نفي فرد اخر
من نوعه فلا يدل على ما ذكروه والا لزم ان لا يكون ثوبه وامتعته غيرا فضلا عن الصفات المحدثة ولاجل ما ذكرنا لم يلتفت الشريف
الاجل من خصص دعويهم ههنا بالصفات اللازمة في صورة هذا الاستدلال وضعفه حيث قال بعد تزييف استدلالهم بانه
يقتضي عدم مغايرة الصفات المحدثة وقيل انهم ادعوا ذلك في الصفات اللازمة بل القديمة هذا ما زعمه ذلك الفاضل من
ان الشريف واتباعه سهوا في تحرير مرامهم وتقرير مقالهم هذا فتدبره والله التوفيق بحسب الوجود او بحسب الحيز اشار بهذا الى
التعميم الى ان الاثنان انما تغاير بقوله اي يمكن الانفكاك بينهما لا يشار اليه في التعريف المغير المختار فلا بد فيه من هذا القيد ليكون موافقا
للتعريف المغير المختار وتوضيحه ان الشيخ الاشعري قد عرف الغيرين بانهما موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الاخر فاعترض
بانا اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود الاخر فان القدم ينافي الى
العدم فغيروا التعريف الاصطلاحي بقولهم الغيران موجودان جاز انفكاكهما في عدم او حيز ليندفع الايراد كذا في شرح المواقف
ولا شك ان تفسيره اولا منقوض بالجسمين القديمين كما ذكروه فاشار بقوله اي يمكن الانفكاك بينهما الى التعريف المختار لهم
ليندفع الايراد المذكور ولا يحصل ذلك الا بهذا التعميم بناء على ظهوره المتبادر منه لان الانفكاك بين الشيئين يتبادر منه الاول
الانفكاك بينهما في الحيز واما بحسب الوجود فصرح في التعريف السابق فضلا عن التبادر ههنا فان قيل فمن ان هذا التعميم منه اشار
الى ان السابق لما كان صريحا في الانفكاك بحسب الوجود فسر بقوله اي يمكن الانفكاك بينهما اشارة الى ان امكان الانفكاك اعم
من ان يكون بحسب الوجود بان يتصور وجود احدهما مع عدم الاخر وبحسب الحيز بان يتحيز احدهما في حيز لم يتحيز الاخر فيه فمع
قطع النظر عن تحقيق هذا المقام يرد عليه انه يلزم على هذا ان يكون التعميم المذكور تعميما لقوله كون الموجودين بحيث يتصور وجود
احدهما مع عدم الاخر لانه جعل باعثا للتفسير المذكور ولا يكون ذلك الا بكونه قيدا للتفسير والمفسر والظاهر انه فسخ اولا مع
قطع النظر عن هذا التعميم التفسير لا يساعد هذا التعميم وانه اشارة الى التعريف المغير المختار كما قررناه الا ان يدعى ان التعريف
المختار تفسير لتعريف الاشعري لا مغاير له ليندفع الاعتراض عليه ايضا بيد انه على هذا كان اللازم ان يقول سواء كان بحسب
او بحسب الحيز لان التعريف المختار لهم هو هذا وكأنه نظر الى جعل كونه مع داخلا على العدم فجعل العدم متبوعا على ما هو شأن
لكنه مع وجعل انفكاك المنفك في الوجود وانفكاك المنفك عنه في العدم فحصل ههنا من تعريف الاشعري تعريف اخر وهذا
الذي اشار اليه المحشي ومقصوده دفع الانتقاض بجسمين بالعالم مع الصانع على ما يصرح به ولا يخفى انه مع كونه اصطلاحا
مخالفا للاشعري يرد عليه انه لا وجه لهذا التعميم ايضا لان الانفكاك بحسب الوجود ظاهر من التعريف المذكور اولا فلا يفيد
تخريج ثانيا ويؤيد ما قررناه ان من زاده قيد في عدم او حيز فيه لم يرد على ان يقول موجودان جاز انفكاكهما في عدم او حيز
وغيروا قول الاشعري موجودان جاز انفكاكهما يصح عدم احدهما مع وجود الاخر الى ذلك الاصطلاح هو ان حيث
تغيير للتفسير السابق لا تفسير له كما غير الاصحاب تعريف الاشعري بمثله وان الباعث على ذلك الاصطلاح دفع الانتقاض
ادخل فيه مع على العدم دون الوجود على عكس ما فعله الاشعري فهذا الاصطلاح من الشارح لان المحشي وان دفع
بالعالم مع الصانع فيما سيأتي انما هو بكلمة مبني على الاصطلاح هذا الاصطلاح من الشارح فعليه الزام له وبهذا ظهر اضطراب
ما قرره الناظرون ههنا وانه اشار بهذا الى ان دفع الانتقاض بالجسمين القديمين محقق كما دفعوه بتغيير تعريف الكل
الا ما غيروه وانه اشار بقوله الاعتبار قيد الوجود اولى من اعتبار قيد العدم كما اعتبروه ولم يتنبه الى انه بهذا التعبير والتحقيق بحسب
الانفكاك بينهما
يندفع ما سيورده هذا هو غاية توجيه هذا المقام وان غفل عنه اقوام بعد اقوام فلا نقض بالجسمين القديمين لانه وان لم يمكن

لكونهما قديمين والقدم ينافي العدم على ما سبق لكنه يمكن الانفكاك بينهما بحسب الحيز ضرورة انهما لو وجدا يكونان في حيزين اذ لو
لو وجدا في حيز واحد لزم التداخل المح فالجسمان القديمان الخارجان عن التعريف باعتبار القيد الاول يدخلون فيه باعتبار القيد الثاني
لان قلة او تقسيم المحدود الى قسمين او يمكن انفكاكهما في حيز [illegible] بل يجب لامتناع التداخل كما عرفت والظاهر ان الانفكاك اعم
من ان يكون كل منهما متحيزا بحيز او احدهما متحيزا والاخر غير متحيز اصلا فيندرج الموجودان القديمان اللذان احدهما جسم والاخر
مجرد واما الجسمان الحادثان او احدهما قديم والاخر حادث وكذا الواجب مع العالم الحادث وكذا المجردان الحادثان فيندرجان في
التعريف الاول وفي هذا التعريف المغير اليه على ما حققناه باعتبار القيد الاول هذا فلا بد من القيد الثاني ليندرج مادة النقض التي
كما اشرنا اليه وأما ما قيل من ان هذا النقض انما يرد لو اريد بالامكان الامكان الوقوعي دون الذاتي اذ العدم ينافي الامكان
لا الذاتي فمدفوع بما حققه المحشي من ان مرادهم جواز انفكاك احدهما عن الاخر بلا مانع اصلا فلا يكفي مجرد الامكان الذاتي
وقد صرحوا بعدم التغاير بين الذات والصفات اللازمة وصرحوا ايضا بعدمها بين الصفات القديمة بعضها مع بعض مع انه
يمكن الانفكاك في هذه الصور بالنظر الى ذواتها وان لم يقع قطعا فالظاهر ان الامكان ههنا امكان واقعي لا ذاتي نعم لو حمل
هذا الامكان على الامكان العقلي بمعنى انه يحتمل عند العقل ان ينفك احدهما عن الاخر لا لزوم بينهما ولو كان في الحد فالعقل …
بذلك ولا يدرك اللزوم من ذلك ولا يوجد ذلك في المادة المفروضة لا ندفع ذلك النقض والى هذا اشار الدواني في شرح العقائد
حيث قال ما ملخصه ان هذا النقض غير وارد لان الجسمين المذكورين ليسا بموجودين عند المتكلمين اذ لا قديم عندهم سوى الله وصفاته
والناقض لكونه مدعيا لا بد له من اثبات مادة النقض … فيكفي المنع في دفعه ولا حاجة الى تغيير التعريف ولئن تنزلنا عن ذلك
فيمكن ان يمنع عدم وجود جواز وجود احدهما مع عدم الاخر لان ما قيل ما ثبت قدمه امتنع عدمه ثم الجواز ان يكون القدم متوقفا
على عدم امر مانع فيحدث المانع منه ويمتنع القدم ولئن تنزلنا عن ذلك فالمراد بالجواز وجود احدهما مع عدم الاخر لا لانتفاء علاقة
بينهما توجب عدم الانفكاك وحاصله نفي اللزوم فان امتناع الانفكاك في المادة المذكورة ليس لعلاقة بينهما بل لقدمهما فلا نقض
ولا شك ان اللزوم عندهم … لا يجوز مصاحبتهما دائما فلا بد ان لا يكون بين الغيرين لزوم وعلاقة كما ههنا هذا
ولا يرد عليه ما قيل من ان التحقيق ان الدوام كاف في نفك عن اللزوم فانا لا نقول بين القديمين دوام فلا بد ان يكون هنا لزوم وعلاقة
لان ذلك التحقيق غريب بل التحقيق ان اللزوم يقتضي وجود العلاقة المشعور بها في نفس الامر بل في العقل على ما اشرنا اليه
وبهذا يندفع قوله لكن يرد الالهان المفروضان لان ذلك غير موجود ولو فرض وجودهما …
توجب عدم انفكاك احدهما عن الاخر … فيكون الاجوبة الثلثة … عن المادة السابقة … الجواب
ههنا لامتناع عدم الالهين معا بخلاف الجسمين القديمين …
لكن يرد الالهان المفروضان وكذا المجردان المفروضان كالعقول والنفوس التي تقول بها الفلاسفة اذ لا يمكن الانفكاك بحسب الوجود
لكونهما قديمين ولا في الحيز ايضا لعدم تحيزهما وقد عرفت الجواب عن هذه الاسئلة بما حققناه ولعل قوله فيتأمل اشارة اليه واتفق
الناظرون ههنا في وجهه ان المراد بالانفكاك ههنا الانفكاك بحسب الوجود والنقضان المذكوران مندفعان بعدم تحققهما
ومادة النقض لا بد ان تكون محققة لان الناقض مدع لا بد له من اثبات مادة النقض ولا يكفي الفرض المجرد وفيه بحث اما اولا فلان
التعريفات للماهيات المطلقة مع قطع النظر عن وجودها وعدمها وامكانها وامتناعها ولذا تراهم يعترضون على التعريفات بالمواد
الفرضية وان اشتهر فيما بينهم ان مادة النقض لا بد وان تكون محققة الا ان يقال ذلك في الحد التام واما غيره فيكفيه المساواة
صدقا بحسب الواقع ولا دليل على كون هذا التعريف حدا تاما بل يمكن ان يقال هذا التوجيه منهم مبني على تجويز المعرف … التعريف
بان المراد موجودان محققا … بكون حدا تاما للغيرين المحققين هذا لكن لا دليل على هذا التجويز … الفساد وتعليله هذا
اعني الدواني واجاب … اولا بما قررناه وثانيا بانه ليس المراد من قوله بحسب الوجود هو الوجود الواقع والخارجي اذ لا دليل
على ذلك بل هو اول الكلام وكذا الحال في قوله موجودان بل الظاهر ان المراد من الموجود والوجود اعم من ان يكون خارجيا او فرضيا
فيرد النقضان قطعا الا ان يقال ذلك مبني على كون التعريف حدا تاما … وهو الظاهر جدا واما ثالثا فلان الناقض
لا يلزم ان يكون من المتكلمين فلعله من الفلاسفة القائلين بالمادة المذكورة اي الجسمين القديمين والمجردين القديمين ولهم ادلة على
ذلك بحث … النقض فلا يكفي في دفعه المنع المذكور وقد بينا الكلام على مذهب المتكلمين ولعل لهذا … عن الجواب … بما اجاب هذا …

القديمين من الممكنات والالهان المفروضان ممتنع لان تعدد الاله … النقض انما يرد بالممكن لا بالممتنع ولا يخفى ما فيه لانك قد عرفت ان
ان الامكان والامتناع خارج عن حقيقة التعريف فلا يلتفت في ايراد النقض الى امكان مادة النقض وامتناعها على ان الفرق المذكور
قاصر اذ لا شك في امكان المجردين الموجودين بل واجبهما عند الفلاسفة وان كان الفرق المذكور ابداه بين المادتين ثابتا ولو عند الفلاسفة
الفلاسفة وقد ذهبوا الى امكان الجسمين القديمين بل الى وجودهما والى امتناع تعدد الاله وان لم يكن كل من المادتين ثابتا عند المتكلمين
وقد عرفت ان الناقض لا يلزم من ان يكون متكلما وبهذا اندفع … ما استبعده الفاضل السالكوتي ذلك الفرق والحق انه لا
لا يتم الفرق بين المادتين وهو المستفاد من صنيع المحشي ايضا وان كان فرقه غير الفرق المذكور وتسرع ماسبق من ان مسئلة …
لا يتحقق بالضروريات وذلك لم يعرفها الا الثنوية دون الوثنية ولا يعبأ بهم بخلاف الجسمين القديمين …
لما كان عدم الانفكاك … يعني قد عرفت ان الانفكاك بحسب الحيز معتبرة في تعريف الغيرين فيلزم عليه ان يبين ههنا عدم
بحسب الحيز كما بين بهذا الكلام عدم الانفكاك بين الجزء والكل وبين الذات والصفات بحسب الوجود اذ لا يلزم من عدم الانفكاك بحسب
الوجود عدم الانفكاك بحسب الحيز حتى يثبت عدم التغاير المطلوبة ههنا وحاصل ما اشار اليه انه انما لم يتعرض ههنا لكونه ذلك
ظاهرا من السابق … قد عرفت ان مجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف في عدم التغاير لانتقاضه بالجسمين القديمين فلا بد
من اعتباره حتى يندفع النقض المذكور فلظهور لزوم اعتباره ههنا تركه في تقرير هذا الكلام ويرد عليه ان النقض المذكور مندفع بالا
بالاجوبة الثلثة التي اشار اليها الدواني فلا حاجة لدفعه الى اعتبار قيد بحسب الحيز فالظاهر ان تركه ههنا لعدم … الحاجة اليه
ظاهر من السابق وقد عرفت ايضا ان القيد المذكور لا يكفي في دفع النقض بالالهين المفروضين فالحاسم لمادة الاشكال ما اشر
ما اشرنا اليه من الاجوبة والحق ان اعتبار قيد الحيز ههنا انما هو التمهيد لدفع الانتقاض الاتي بالعالم مع الصانع وسنحقق انه لا يغني
من الحق شيئا قال الامدي عليهم … التعريف على المحشي بل عليهم ان لا يغير التعريف المنقول من الشيخ ويجاب عن المادتين بما نقله
نقله عن الدواني … ويدفع الاعتراض الاتي بقوله … بان الظاهر ان الشيخ يعتبر الانفكاك من جانب واحد فيختار الشق
منه ويحمل الامكان في التعريف على الامكان في نفس الامر والامكان العقلي على ما اشرنا اليه فان كان المراد من الصفة الصفة اللازمة فلا
المفارقة ههنا لا في نفس الامر ولا عند العقل وان كانت الصفة المفارقة فلا محذور في دخولها لان الظاهر ان الاشعري يقول بالتغاير
فيها وانما القول بعدم التغاير فيها انما هو للغيرين … المستدلين عليه بالعرف واللغة … فلا يرد عليه الايراد بالصفة
مع الموصوف فلا اعتراض على تعريفه الا بالجزء والكل ولا باس في ذلك لان المقصود ههنا من اثبات الغيرية بهذا المعنى نفي لزوم تعدد
القدماء المتغايرة من اثبات الصفات وذلك حاصل بالتعريف المذكور ولا يضر في ذلك شمول التعريف للجزء والكل ضرورة ان الجزء
ليس … الصفة ليس جزء الموصوف فبعد وضوح المراد لا حاجة الى الاحتراز عنه بقيد اخر ههنا فاحفظ
هذه الخلاصة … والا فتغاير الموجودين او العدميين ظاهر لان الوجود الاول وجود العشرة والثاني وجود الواحد
والفرق بينهما بديهي وكذا العدم الاول عدم العشرة والثاني عدم الواحد والفرق بينهما بديهي ايضا ونظير هذا ما اتفقوا عليه في
في قولهم نفي النفي اثبات بانه محمول على الاستلزام والمراد ان نفي النفي مستلزم للاثبات والا فكيف يكون المركب والنفي عين البسيط
والاثبات ثم ان في الاستلزام بين العدميين … لان العدم صفة نفي والاستلزام صفة اثبات فكيف يتصف
لا يجري الاتحاد ههنا لا يوجد الاستلزام ايضا ولهذا قال على ان الاستلزام بين العدميين بط كما سنذكره في بحث الرؤية على ما اشير
انتفا ويرد عليه انهم صرحوا بان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم ولا شك فيه ايضا فلا يصح الحكم المذكور بالبطلان الا
ان الاستلزام ههنا انما بين الموجودين ضرورة ان نقيض اللازم اعم من نقيض الملزوم او مساويه فالاستلزام في الحقيقة انما هو
النقيضين الوجوديين وهذا مما لا شك فيه وان تسامحوا فيه والظاهر ان مثل هذا التوجيه لا يجري ههنا ولذا حكم بالبطلان …
ان يقال ان عدم الواحد كناية عن وجود نصفه … فوجود النصف يستلزم انتفاء العشرة … هذا الكلام اعني قوله
وعدمها عدمه عن وجوه التسامح فانهم قالوا بمغايرة الصفات الحادثة للذات عليها … المنقول من الامدي حيث نقل
عن الشيخ واصحابه انهم قالوا ان من الصفات ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي غيره وهي كل صفة امكن مفارقتها عن
الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ومنها ما يقال لا عينه ولا غيره وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة
والارادة الى غير ذلك من الصفات النفسية … لان هذه لا يمكن انفكاكها عن الذات ولا يمكن ايضا انفكاك بعضها عن بعض

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني

توضيح لصاحب الاظهار

فهي لا هو ولا غيره وهي ايضا لا هي اي الصفة الاخرى ولا غيرها كذا في شرح المواقف وشرح المقاصد فلا ينبغي ان يتنازع فيه والظاهر
ان مراده من الصفات المحدثة اعم من اللازمة والمفارقة والمتبادر من دليلك الذي ساقه في الصفات الحدثة اللازمة لان القول
بالمغايرة في الصفات المحدثة المفارقة مما لا ينبغي ان ينكره احد واما حديث الجزء والكل فانه يلزم ح ان يجري التغاير بينهما مع انهم
لم يقولوا بالمغايرة فيهما فلم سكت عنه فليس بشيء لان الكلام هاهنا في الصفات ليس الا واما الاعتراض بالجزء والكل فقد دفع علي
على ما اشرنا اليه وعلى تقدير وروده فلا يجب ان يعد قوله لا يقال فتامل بعض الافاضل هاهنا نظرا للمحدوث او هي من بيت الحشو
وبهذا يظهر عدم صحة ما من قولهم بمغايرة الصفات المحدثة ظهر ان استدلالهم السابق حيث قالوا بمغايرة الوف والعشرة
ما في الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة ليس بصحيح لانه يدل على ان الصفة المحدثة ايضا لا تغاير الموصوف اذ قد اتصف زيد
بالصفات المحدثة من القدرة والعلم والارادة وغير ذلك على ما هو صريح الكلام ايضا مع صدق ذلك الكلام قطعا ويمكن ان يدفع هذا
بما [illegible] ان من يقول بمغايرة الصفات المحدثة هو الشيخ الاشعري والظاهر انه في صدد تعريف المنقول عنه حيث
عرف قيد الوجود والحيز وان اعتبرها اهل الحق المتكلمين والمستدلون هم الذين غيروا تعريف الشيخ وزادوا القيدين في تعريف
الغيرين والظاهر انهم لم يقولوا بمغايرة الصفات المحدثة كما هو المستفاد من دليلهم هذا الاعتراض هاهنا انما نشأ من توجيه
المحشي المذكور والله الموفق وبهذا ظهر ايضا اختلال ما وجهه بعض الافاضل حيث خص دليلهم هذا بالاجزاء والصفات
اللازمة وقرره على هذا المنوال كما نقلنا في تحقيقه قد قالوا دفعا للمخالفة لما نقله الآمدي حيث نقل عن الاشعري مغايرة الصفات
المحدثة اذ الاستدلال المذكور ليس للشيخ القائل بالمغايرة المذكورة بل لاصحابه ولعلهم لا يقولون بالمغايرة فيها كما هو
من دليلهم فلا حاجة في دفع المخالفة الى التوجيه المذكور هذا لكن يأبى عن هذا تعميم الآمدي النقل المذكور حيث قال ذهب الشيخ وعامة
الاصحاب هذا فليفهم على ان المخالفة المذكورة لا تندفع بالبيان المذكور لان المنقول يقتضي ان يقولوا بالمغايرة في مطلق الصفات
المحدثة لازمة او مفارقة حتى يرد عليه استدلالهم ح ايضا الا ان يحمل الاستدلال على الاستشهاد من عموم المنقول وهو بعيد جدا مع
تخصيص البيان المذكور بالصفات فالتوجيه في دفع المخالفة وقد عرفت بعض المفاسد ايضا في التقرير المذكور فراجع فالوجه ان الاستدلال
المذكور محمول على ظاهره في مطلق الصفات وان المخالفة مندفعة بان يكون المنقول للشيخ الاشعري فقط وان فرع اصحابه
وان الاستدلال المذكور لاصحابه القائلين بعدم مغايرة مطلق الصفات كما هو مسوق كلامهم وبهذا يندفع اعتراض المحشي ايضا
كما عرفت [illegible] قال الشارح العلامة وفيه نظر لانه الظاهر ان الاعتراض على ما فهمه المحشي الاعتراض على تعريف الغيرين بالنظر الى اعتبار
[illegible] فيكون هذا التعريف مثل تعريف اصحاب الشيخ الذين غيروا تعريف الشيخ اليه واخذوا القيدين فيه ايضا وان كان بين ما
المحشي هاهنا وبين ما اخذوه تغايرا فالمتبادر من الانفكاك في التعريف ح وان كان من الجانبين لكنهم رددوا بين الاحتمالين
توسيعا ومطمح النظر للسائل هو الشق الاول فلذا قدمه وعلى هذا بني الدوافع وخص هذا الاعتراض بالتعريف المختار الغير
والظاهر من تقريرك عدم اعتبار القيدين في التعريف ولذا اطلق وقد عرفت دفع الانتقاض بالجسمين القديمين من وجوه فلتذكر
من مسوق كلامه تعريفه بما عرفه الشيخ او بمثله والظاهر من مذهب الشيخ اعتبار المغايرة من جانب واحد وانما ردده بينهما قطعا
توسيعا للدائرة ايضا فيجاب عنه بانا نختار الشق الثاني والقول الصفة ان كانت لازمة فلا يمكن المفارقة فيها لا في نفس الامر ولا
في العقل على تقدير ان يراد بالصحة هاهنا الامكان في نفس الامر او الامكان العقلي بل الظاهر هو الاول وان كانت صفة مفارقة
فالظاهر ان الشيخ يقول بالمغايرة فيها على ما هو مقتضى المنقول عن الآمدي والقول بعدم المغايرة فيها انما هو لاصحابه المستدلين بالدار
بالاستدلال المذكور على ما هو مقتضى استدلالهم بل نقول الصفة سواء كانت لازمة او مفارقة او كانت حادثة متغايرة
بمقتضى المنقول المذكور فلا يرد عليه الاعتراض الا بالصفات القديمة وذلك مندفع بحمل الامكان على الامكان في نفس الامر والامكان
العقلي اذ قد عرفت ان من يثبت الصفات القديمة لا يقولون بها الا بالايجاب فلا يمكن المفارقة هاهنا عقلا ايضا الا عند من انكرها
والكلام هاهنا مع القائلين بها واما وجود الزوم المغايرة ح بين الجزء والكل فقد عرفت انه لا باس في ذلك فاحفظ فانه هذا هو
ما وعدناه من تحقيقه في الصفات المحدثة ثم ان تخصيص الايراد اذ ان اريد الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض
مع المحل فلا يكون جامعا وان من جانب واحد لزمت المغايرة بين الكل والجزء وبين الصفة والموصوف فلا يكون مانعا فهو اعتراض بعدم
الجامعية والمانعية وان كان الشق الثاني يشعر بانه اعتراض باستلزامه خصوص الفساد في ظاهر كلامه حذف وطي في مساقه هذا وان

ان نقول ان اريد الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل فيلزم ان لا يكونا غيرين وان من جانب واحد
لزمت المغايرة بين الكل والجزء وبين الصفة والموصوف مع ان الاولين غيران والاخيرين ليسا بغيرين فيستلزم التعريف خصوص الفساد
فهو فاسد فيكون اعتراضا باستلزامه خصوص الفساد وعلى هذا التقرير لا يرد عليه ما قيل ان اوله يشعر ان الاعتراض بعدم الجمع او المنع
وقوله لزمت المغايرة يشعر بانه اعتراض باستلزامه خصوص الفساد هذا على ان عدم الجمع او المنع من جملة الفساد ايضا مع انه خصوص
في الاول ما في الثاني وهو الذي اشرنا اليه بقولنا فيلزم ان لا يكونا غيرين وحذف في الثاني ما في الاول وهو الذي اشرنا اليه اولا
فيلزم ان لا يكون التعريف جامعا فلا بد في مثل هذين الموضعين ايجاز فلا يناسب التفرير بل هو من التقرير بالحذف والايصال وصنعة احتباك
لا يخفى على من سلك احسن المسالك فقد عرفت ان او بمعنى قد عرفت في تحقيق قوله اي يمكن الانفكاك ان هذا اشارة الى تغيير التعريف
المتبادر في الانفكاك بحسب الوجود وان قيد الوجود وقيد الحيز مراده هاهنا كما اخذوها في تغيير تعريف الشيخ وان تركهما لظهور
اذ لا وجه للتفسير الا الاشارة الى التغيير واعتبار القيدين كما في على ما حققنا هذا المقام سابقا فتذكر فلا ينتقض التعريف بالعالم
مع الصانع لان الظاهر هو الانفكاك من الجانبين على ما فصلناه فينفك الصانع عن العالم في الوجود اذ يمكن وجوده مع عدم العالم
وينفك العالم عن الصانع في الحيز لان العالم متحيز والصانع ليس بمتحيز والانفكاك في الحيز اعم من ان يكونا متحيزين بحيزين او من كون
احدهما متحيزا والآخر غير متحيز وكذا يندفع الاشكال بالعرض مع المحل اذ العرض ينفك عن المحل اذ المحل ينفك عن العرض في الوجود بان
بان يوجد المحل وينعدم العرض اذ لا نزاع لاحد في ان المحل المعين ينفك عن العرض المعين وان لم يخل عن عرض ما والكلام هاهنا في
والمحل الجزئيين على ما سيصرح به الفاضل المحشي وينفك العرض عن المحل في الحيز ضرورة ان حيز العرض غير حيز المحل فيهما متحيزان
بحيزين او موضوعه وكونه مثل المادة المذكورة في الاندفاع تركه وان نبه عليه بعضهم هذا وفيه بحث اما اولا فلانا قيل من ان هذا التقسيم
على ما هو المفرد فيما بينهم من ان كلمة او في التعريف للتقسيم لا للترديد وحاصله ان المراد بان قسمان من المحدود وصح هذا وقسما
اخرجت هذا فالمعنى ح ان قسما من المتغايرين ما صح فيه ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين وهو الظاهر في الوجود وقسما منهما ما يمكن
الانفكاك من الجانبين في الحيز ولا شك ان العالم مع الصانع خارج عن القسم الاول اذ لا انفكاك فيه من الجانبين في الوجود وعن
القسم الثاني ايضا اذ لا انفكاك هاهنا ايضا من الجانبين في الحيز فالاشكال باق قطعا ورده الفاضل السالكوتي بان التعميم
المذكور ليس بمستفاد من كلمة او حتى يرد ما ذكر كيف وهو غير مذكور في تعريفك بل هو مستفاد من ذكر لفظ الانفكاك الذي اخذه في
التعريف مطلقا عن القيدين حيث قال اي يمكن الانفكاك بينهما فيكون المعنى ح الغيران ما يمكن الانفكاك بينهما اي فرد كان من الانفكاك
ولا شك ان الانفكاك من الجانبين بهذا المعنى يوجد في المادة المذكورة نعم لو صرح بكلمة او في التعريف كما صرح بها اصحاب الشيخ وعدم
لاتجه ما ذكره كما اشار اليه بقوله نعم يرد الاشكال ان اذ لا يمكن التعميم ح انتهى وانت خبير بما فيه اجمالا لان الظاهر ان مراده
التغيير للتعريف باعتبار القيدين فيه كما اعتبره اصحاب الشيخ وغيروه وهذا هو الذي فهمه المحشي واعتبر القيدين فليس مقصوده
بيان اطلاق الانفكاك بل لزوم اعتبار القيدين وان اطلقه لوضوحه وهذا هو المستفاد من مسوق كلامه ايضا حيث
قال نعم يرد ان اذ المتبادر منه هو الفرق بين اعتبار قيد العدم وقيد الوجود لا بين تصريحه وتركه كما زعم فاذا كان المراد من الانفكاك
الانفكاك ما هو من الجانبين فيرد الاشكال على انه لو كان مراده بيان عدم تغيير التعريف السابق لما صح ما ذكره المحشي من التعميم لانه يكون
مثل تعريف الشيخ وقد عرفت انه ظاهر في الانفكاك من جانب واحد فلا يرد الاشكال المذكور فلا حاجة الى التعميم لدفعه فالحق ان
ان المحشي فهم من تضعيف التغيير من صنع الشارح وقيده بالقيدين خلاف ما قيد بهما اصحابه دفعا لهذا الاعتراض فما حصل الدفع
فلا مخلص عن الاشكال الا بان يحمل كلامه على التغيير كما هو ظاهر حاله ويعتبر الانفكاك من جانب واحد ويختار الشق الثاني
ويدفع محذوره كما اشرنا اليه واما ثانيا فلانه فسوا كان هذان القيدان معتبرين صريحا كما هو ظاهر نقل المحشي
او ملحوظين يكون الانفكاك مطلقا كما هو ظاهر تقريرك وحرره السالكوتي مراد المحشي في الانفكاك انما يناسب الى احد
الا ان منشأ الانفكاك ذلك الجانب بان يكون الانفكاك حال وجوده والا فلا يمكن انفكاك الصانع عن العالم في الوجود
يمكن انفكاك العالم عن الصانع في العدم فيوجد الانفكاك بينهما من الجانبين باعتبار قيد الوجود الظاهر من التعريف السابق
فلا حاجة في تصوير الانفكاك بينهما من الجانبين الى اعتبار قيد الحيز كما فعله المحشي فاذا علم هذا فاذا عدم احدهما فقد انفك
عن الآخر فليس للاول الانفكاك هو حال التعدم وهو هاهنا العالم لان الانفكاك عن الصانع ثم ان [illegible]

وقفية الأمين غازي للفكر القرآني

فلا فائدة لاخذ قيد الوجود او ملاحظته في افادة الانفكاك من الجانبين هذا وفي كلام السيد الشريف الشارح في شرح المواقف اشارة الى
الى ما قررناه فراجع فلا فرق بين اخذ قيد العدم والحيز لما اخذوهما وبين اخذ قيد الوجود والحيز كما اختار المحشي ههنا ولو نظر الى ملاحظة
في ورود هذا الاعتراض اذا اريد الانفكاك من الجانبين فانا خالفنا لاصحاب بتصحيح الشيخ في اخذ القيدين لا يغني من الحق شيئا فالمخلص
في هذا المقام ما اشرنا اليه بحول الله ولهذا قال فيما نقل عنه ههنا يرد عليه ان مرادهم بالانفكاك ان يكون من جهة واحدة وما ذكره
من جهتين هذا فقد اعترف بعدم وجود الانفكاك ههنا من الجانبين كما لا يخفى على ذي العينين نعم يرد ان الاشكال بالعالم
الصانع اذا اريد الانفكاك من الجانبين على من اخذ قيد العدم والحيز وقال الغيران موجودان جاز انفكاكهما في عدم او في حيز
لان الانفكاك ههنا في العدم او الحيز انما هو للعالم ولا يمكن للصانع عدم ولا تحيز لا يستحيل انه عدم وتحيز وقد عرفت ان هذا
وارد على ما اختاره ايضا ثم من لم ياخذ هذين القيدين كالشيخ واتباعه على ما هو ظاهر [illegible] لانهم يكتفون في الغيرية بالانفكاك
من جانب واحد على ما فصلناه فتدبر وبالله التوفيق فان قلت ان الظاهر ان هذا تحرير على تقدير ان لا يوجد القيدان المذكوران
[illegible] بكلا حالتي والا فالانتقاض محقق كما بسط ففيه ان الشارح اراد ان الايراد المذكور انما هو على تعريف الغيرين بما عرف به الشيخ
فلا وجه لاعتبار القيدين ههنا فانه على ما هو ظاهر حاله او لملاحظته على ما وجه فقد انحرف سوق كلامه ههنا ما حققناه في مواضع
وحاصله انه يجوز ان يكون مرادهم بجواز الانفكاك جواز ان لا يكون احدهما قائما بالاخر كما في الصفات مع الذات لانها قائمة بالذات
فلا يكون غيرها او ان لا يكون قائما بمحل كما في الصفات بعضها مع بعض فان بعضها قائم بمحل الاخر فلا يكون بعضها غير بعض او ان يكون
محله متقوما به داخلا ذلك في قوامه كما في الجزء مع الكل فان الكل متقوم بالجزء والجزء داخل في قوامه فلا يجري المغايرة بينهما والقرينة على
على ما ذكر امكان الانفكاك نفسه فان المنفكين لا يكون احدهما قائما بالاخر ولا بمحله ولا هو متقوم به فعلى هذا يكون هذا التحرير موجها
لكن الكلام في امكان الانفكاك وهو لا يقتضي الوقوع فيحتمل ان يكون [illegible] الانفكاك واحدا من هذه الاحتمالات لا يكفي على هذا التحرير
الا الفساد فلذا استبعد لكن ما ذكرنا والكلام ليس سببا للتحرير باعتبار التحرير لكن يكون سببا لتخصيصه من بين سائر التحريرات المحتملة
الدافعة الركيكة فاذا عرفت هذا فاعلم ان العالم غير قائم بالصانع ولا بمحل لان العالم حادث قطعا ولا يقوم بذاته حادث قطعا ولا له
محل حتى يقوم العالم به ولا انه داخل في قوامه حتى يكون الصانع متقوما به اذ لا يكون الحادث داخلا في قوام القديم مع ان حقيقته بسيطة
بالبرهان العقلي فيندفع هذه المادة وكذا يندفع الوضع مع المحل لانه يجوز ان لا يكون قائما بمحل بان ينعدم مع بقاء محل فهو داخل في الشق
الثاني من [illegible] لان الكلام في الوضع والمحل الجزئيين اذ الكليان غير موجودين ووجود هذا الوضع بدون هذا المحل محال على ما ينبغي منه
فلا [illegible] بان ينعدم مع بقاء محل يعني ان الانفكاك ههنا من طرف العرض في العدم لا في الوجود ففيه مخالفة لما اختاره اولا الا ان يقال
هذا توجيه اخر يعني ان هذا التحرير اذا كان مبنيا على عدم القيدين فالظاهر من الانفكاك الانفكاك من جانب واحد فيندفع الالزام
فما الحاجة الى هذا التكلف الا ان يقال يحتمل كلام المشايخ ان يعتبر الانفكاك من الجانبين وقوله سابقا [illegible] والواحد من العشرة
يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه بشرط [illegible] فافهم قلت مثله ان يعني ان مثل هذا التحرير ليس عليه دليل الا الفساد وهو
لا يبين المراد والا لجاز فيهم كل تعريف بالاخص وتخصيص كل تعريف بالاعم لتحصيل المساواة فح يلزم ان لا يوجد تعريف منقوض بشيء
او يمكن ان يوجد تحريرا لاخراج مادة النقض فح قطع النظر عن اشتماله على المفاسد يلزم خرق الاجماع على انه ادى [illegible]
هذا التحرير ههنا لكن برهنت التشخص مع كونه بعيدا في نفسه غير تام اذ يرد عليه التشخص وهو ما به يمتاز الشيء عن جميع
وجود داخل في الماهية الشخصية عند المتأخرين وعند المتقدمين زائد على الطبيعة [illegible] وان كان زائدا على الطبيعة الكلية عند
المتقدمين فلا نزاع بينهم كذا حققوه في محله وعلى كل تقدير فهو اما داخل في قوام الشخص والشخص متقوم به واما قائم بالطبيعة
الكلية [illegible] محل له فلا يجوز ان لا يكون قائما بمحل ولا ان يكون محل متقوما به فظهر بهذا قصور السالكوتي والمولى خواجه زاده
في تقريريهما حيث قصر الثاني على الحلية والاول على المتقومية واندفع اعتراض الاول على الثاني بان هذا داخل في الاعراض اللازمة فلكونه
تكرارا على ان تقرير الثاني مطابق لظاهر عبارة الكتاب فافهم وكذا الاعراض اللازمة اذ لا يجوز ان لا تكون قائمة بمحلها [illegible]
مغايرتها بالاتفاق على ما هو مقتضى المنقول عن الآمدي فكون هذا على تقدير وجود التشخص والاعراض اللازمة اذ لا يلزم ان يكون
مادة النقض مسلما عند صاحب التعريف والآن التشخص عند المتكلمين عبارة عن الفاعل وهو امر عدمي وان اختلف القائلون
بوجوده هل هو جزء ام لا على ما اشرنا اليه آنفا وكذا الاعراض اللازمة [illegible] التشخصات غير موجودة عندهم اذ الوضع لا يبقى
زمانين عندهم وبهذا اندفع ما قاله السالكوتي من ان مادة النقض لا بد وان تكون موجودة وعلى تقدير وجوده فهم ان يكونوا
ان يشخص

ان التشخص وكذا الاعراض اللازمة لا تكون مغايرة للشخص ولمحالها انتهى اما المنع الاول فظاهر واما الثاني فلان التشخص عند
على تقدير وجوده يكون عرضا وقد عد صاحب التعريف جميع الاعراض متغايرة على ما هو مقتضى المنقول عن الآمدي فكيف يسوغ لهم
القول بعدم المغايرة ههنا ثم لو كان هذا التحرير من جانب اصحابه المستدلين بالاستدلال القائلين بعدم المغايرة يقتضي [illegible]
تساعد لهم ذلك وقد عرفت ان هذا التحرير انما هو على مذاق الشيخ لا على مذاق اصحابه اذ القيدان اللذان اخذوهما كافيان في دفع الانتقاض
فلا حاجة الى التحرير على ان الظاهر ان استدلالهم المذكور غير صحيح فهم حاصله انهم قائلون بالمغايرة في مطلق الاعراض والحق ان الغيرية
انما بهذا المعنى انما اصطلح بها الشيخ واصحابه وفيها لا اشكال الوارد في صفات القديم فهم قائلون بالمغايرة فيما عداها والكلام
وان لم يكن توبيخهم ما ضعا للبعض لا غبار وذلك غير مانع عند وضوح المراد فاحفظ هذا فانه ينفعك في مواضع ههنا
يرد عليه انهم ان يعني انه لا يلزم المغايرة بين الذات والصفة لعدم جواز وجود الذات بدون الصفة لانهم صرحوا بان الكلام بعدم
المغايرة ههنا انما هو في الصفات اللازمة على محدثة كانت او قديمة على ما هو صريح المنقول عن الآمدي حيث قال في تعريف ما هو غير
وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف وفي تعريف ما ليس بغير وهي ما يمتنع انفكاكها عن الموصوف بوجه ولا يخفى انه صريح في ان كل
صفة يمتنع انفكاكها عن الموصوف فهو ليس بمغاير للموصوف قديمة كانت او حادثة اذ لا داعي للتخصيص بالاول وان كان التمثيل يخصص
لكنه لا اعتداد به بل نقول كلامهم في الصفات القديمة على ما يشير اليه المنقول المذكور لان التعريف المذكور وان اقتضى العموم لكن
تمثيله في المواضع الثلثة بصفات الله تعالى يدل على ذلك ايضا ولذا قال فيما سبق بخلاف الصفات المحدثة فقد خصص كلامهم ههنا
بالصفات القديمة وهذا هو وجه الاضراب لا ما ذكره السالكوتي من ان الاضراب انما هو لاجل ان القديمة اخص من اللازمة مفهوما والا
فمن حيث الصدق متلازمان اذ لا يلزم تسوية صفات الواجب بناء على تجدد الاعراض هذا اذ قد عرفت ان مرادا ان الاعراض لا يلزم [illegible]
مبنيا على مذهب الخصم على ان الكلام ههنا انما هو في [illegible] وذلك محقق كما عرفت واما الثاني فلانه فرع مع انه [illegible]
الاعراض المحسوسة لا تبقى زمانين ولو سلم الكل فلا يمكن لزوم صفة ما للموصوف [illegible] الموجودين في الخارج على ما حقق
مرادهم ان الاعراض [illegible] ما حققناه
[illegible] ثم ان الاضراب باعتبار المفهوم لا يكفي بل لا بد من الفرق بين المضرب والمضرب عنه بحسب الوجود الخارجي على ما حققناه
ولا يوجد الذات بدونها لانها لازمة لها قديمة كانت او حادثة وقد منها بمنع انفكاكها عن الموصوف اجاب بعض الافاضل بان مراد المعترض
بالصفات الصفات المحدثة فان كثيرا منها كالمفارقة تزول وتبقى موصوفاتها ولعله بنى هذا الاعتراض على ما هو المشهور بين الشيخ
من ان كل صفة لا تغاير موصوفها على ما هو مقتضى المنقول لانهم يقولون بقيام [illegible] الدار غير زيد اه وقد سبق لا على ما حكاه الآن من عن
تخصيص الدعوى بالصفات القديمة ولا على ما حكيناه عن الشيخ من تخصيصها بالصفات النفسية هذا اقول هذا وارد على ما فهمه المحشي
لا انه اعتبر القيدين في تعريف الغيرين كما سبق وما اعتبرهما الا اصحاب الشيخ القائلين بعدم المغايرة في مطلق الصفات ثم اعتبروا ورود الا
الاعتراض عليهم حيث دفع الانتقاض [illegible] بالعالم مع الصانع باعتبار القيدين كما سبق في القول السابق آنفا فلا بد ان يكون الشق
الثاني مبنيا على مذهب اصحابه القائلين بعدم [illegible] مغايرة [illegible] مطلق الصفات فلا يرد عليهم ثم هذا الكلام من
المحشي قطعا ثم لو بني الاعتراض على ما هو المتبادر من سوق كلام الشارح من تخصيص الصفات بالقديمة لم يتم ذلك اذ لا يوجد الذات [illegible]
بدون الصفات القديمة وهذا هو الذي حققناه في مواضع ههنا من ان كلام الشارح مبني على مذهب الشيخ في تعريف الغيرين [illegible]
وارد بالنظر الى مذهبه وان النظر الظاهر انه يعتبر في المغايرة الانفكاك من جانب واحد فيختار الشق الثاني ويدفع الاعتراض
بالصفة ما بينها الا كانت مفارقة [illegible] بخلاف الشيخ يقول بالمغايرة فيها بخلاف اصحابه على ما هو المفهوم منها فلا يلزم [illegible] وان كانت لازمة
فان كانت قديمة تكون لازمة ايضا فالقدم والاستلزام يمنع انفكاكها عنه وان كانت حادثة فاللزوم مانع عن الانفكاك ايضا تكون [illegible]
هذا على تقدير القول بعدم المغايرة فيها على ما هو التعريف المنقول عن الآمدي كما اشرنا اليه واما على تقدير القول بالمغايرة فيها ايضا
على ما هو مقتضى التمثيل المنقول عن الآمدي وهو الذي يقتضيه عموم قوله بخلاف الصفات المحدثة فلو اعترض ايضا وبهذا [illegible]
اندفع ما قيل ايضا من ان او خصص الصفة بالصفة المحدثة لا يبقى المقابلة بينه وبين ما ذكره اولا حيث قال بخلاف الصفات المحدثة [illegible]
فبعد تصريح بعدم مغايرة الصفات المحدثة لا معنى لهذا الاعتراض بل لا بد ان يراد الصفات مطلقا او الصفات القديمة ليحصل التقابل
وذلك لان المفهوم من تعريف الشيخ ما ليس بغير هو القول بعدم المغايرة في الصفات اللازمة قديمة كانت او حادثة [illegible]
الا ان يراد ان الاعتراض مبني عليه وهو الراجح والمفهوم من التمثيل في المواضع الثلثة هو القول بالمغايرة في مطلق الصفات المحدثة كما هو
المفهوم من سوق تقريره اولا فان مقابلته اخص من هذا لكن الظاهر هو هذا من مذهب الشيخ هو هذا لانا اصطلح الغيرية بهذا المعنى يلزم
لانه مذهب اصحابه فقط

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

ان السؤال الذي اورده الشارح ... واتباعه ... باسم

اعتراض المعتزلة عليهم فهم يقولون بالمغايرة في كل صفة محدثة ولعل السؤال مبني على الغفول عن هذا بمجرد النظر الى المنقول المذكور
وعدم الدقة في تمثيلهم هذا هو من السوانح التي غفل عنها الناظرون ههنا ومرادهم اه جواب سؤال مقدر وهو
ان يقال ان انفكاك الصفات اللازمة بل القديمة ممكن بالنظر الى ذواتها وان منع المرزوم والقدم عن الانفكاك والامتناع بالغير
لا ينافي الامكان الذاتي وحاصل الجواب ان المراد بامكان الانفكاك جواز انفكاك احدهما عن الآخر بلا مانع من وقوع ذلك الانفكاك
بمعنى الامكان الوقوعي والامكان في نفس الامر وهو منتف ههنا لان اللزوم والقدم يمنع الانفكاك في نفس الامر ووقوعه وان يمكن
بالنظر الى الذات اولا يكفي مجرد الامكان في التغاير بل يجب الذات في المغايرة بل لا بد من امكان وقوعه وذا غير موجود ههنا قطعا
بحث وهو انه لو امكن الانفكاك ههنا نظرا الى الذات لامكن وجود الملزوم بالنظر الى ذاته بدون اللازم وهو ينافي الملازمة بينهما ولذا
قالوا ما يمتنع انفكاكه عن الملزوم والموصوف بوجه من الوجوه فالظاهر ان الامكان الذاتي منتف ههنا ايضا آجاب عنه المولى ميرزا جان
بان الامتناع الانفكاك المعتبر في اللزوم اعم من ان يكون ذات الملزوم مقتضيه له او غيرها واعم من ان يكون ذلك ممتنعا ذاتيا او واقعيا
واذا كان كذلك فلا تحقق للتنافي بين امكان الانفكاك بالنظر الى الذات لا يقتضي امكان تحقق الملزوم بدون اللازم الا بالنظر الى الذات اي
الملزوم امكانا ذاتيا ولا ينافي ذلك عدم امكان تحققه بدونه بالنظر الى ذات اللازم بحسب الواقع ولعل اللزوم ههنا مقتضى ذات اللازم
او امر آخر وان لزوما واقعيا لا ذاتيا هذا وفي تقرير المحشي اشارة اليه فليفهم نقل عنه اقول انه ايس بجوز الانفكاك كافيا في التغاير
لزم ان لا يكون الذات مغايرا للعرض اللازم واقول في جوابه ان المراد بالانفكاك كما عرفت اعم بحسب الوجود او بحسب الحيز فافهم انتهى
بعد بهذا التعميم يندفع العرض اللازم ايضا لان مغايرته للمحل ظاهر فيتحقق الانفكاك بينهما من جانب واحد في الحيز لان حيز المحل مغاير
لحيز العرض والظاهر انه اراد بالعرض اللازم ما كان الحكم حتى يحصل التقابل بينه وبين ما ذكر اولا من الصفة اللازمة بتخصيص الصفة
بما لم يكن محسوسا كما هو الظاهر فيكون العرض اللازم كالحكم ... الماهية لازم الوجود وقد اشار ايضا الى ... الصفة اللازمة
في كلامه اعم من ان تكون حادثة او قديمة كما اشرنا اليه في بيان الاضراب وان لم يرتضيه السالكوتي ولما كان كل الصفة اللازمة غير مغايرة
لموصوفها حادثة او قديمة صريحا في كلامهم خصها بالذكر لكن التوجيه المذكور اقتضى عدم مغايرة مطلق العرض اللازم مع انه مغاير
العرض اللازم المحسوس مما لم ينقل عن احد اورده ثانيا واجاب بما اجاب وفي هذا ظاهر للمتامل لكن الذين تصعوا اقالوا ما قالوا لكن فيه
نظر لان الظاهر ان مقصوده توجيه التوقيف على مذهب الشيخ بقرينة انه اعتبر الانفكاك من جانب واحد في دفعه وهو الظاهر ايضا من
مذهب الشيخ وقد عرفت ان الشيخ لم يعتبر هذه القيد حتى يرتفع به ذلك فالوجه ان يقال ان هذا وارد على ما يفهم من التوقيف لا على الا
التوقيف نفسه ولا اعتداد به فافهم ... ان تقول برد هذا على جميع التوقيف ... هنا ليس بيان جميع
افراد المغايرة وان قصروا صحابه ولعل المنقول عن الآمدي او يقال العرض اللازم ما عدا الصفة اللازمة يجوزان ينعدم مع بقاء محله
كما اشار اليه سابقا في قوله انه اذا انعدم الجزء هنا فلا منع من ذلك فانه صرح في شرح المقاصد بان الجوهر والعرض يمكن
انفكاك كل منهما عن الآخر بفصل الامر عند الاشاعرة وهذا هو الحق فلا حاجة لدفع الى التعميم التوقيف ثم هذا وارد على الجواب الا على ما صرح
به انك لكن بين المغايرتين فرق بين كما لا يخفى على اولي النهى قال الشارح العلامة لا يقال المراد به امكانه ثانيا اختيار للشق الاول
لكنه حمل الانفكاك على الانفكاك في التعقل لا في الوجود كما هو الظاهر وحاصله ان المراد جواز تعقل كل منهما مع عدم تعقل وجود
الآخر بمعنى ان يصدق بوجود كل منهما مع الجهل بوجود الآخر وان كان وجود الآخر ومنهما في نفسه لكنا لو فرضنا صدق او وجود كل
منهما مع عدم التصديق بوجود الآخر لا يلزم منه محال فقوله مع عدم الآخر مربوط بالتصور وهو ملحوظ ههنا بادخال العدم عليه
مربوط بالتصور لا بالوجود فيكون التصور ملحوظا ههنا بعد العدم كما اشرنا اليه ولو كان مربوطا بالوجود هو كما يفهم من ظاهره يكون
التصور مسلطا على العدم وهذا في الصورتين اشار اليه الشيخ فافهم والضمير في قوله وان كان راجع الى وجود كل بدون الآخر فيه مسامحة
والمراد واضح كما عرفت وهو الموافق لقوله والعالم قد يتصوراه ولقد افصح الشريف عن هذا المعنى في شرح المواقف حيث قال بعد هذا المعنى
ومنهم من صرح به فقال الغيران هما اللذان يجوز العلم بكل منهما مع الجهل بالآخر ولا يمتنع تعقل البارئ والعالم ولزم بوجوده بدون تعقل
البارئ والجزم بوجوده وذلك يحتاج في وجود البارئ بعد العلم بوجود العالم الى الاثبات انتهى كما فصله وبما حرر ما
ما ... الدواني ههنا من ان هذا الجواب غير صحيح لان المراد بتعقل وجود احدهما بدون الآخر تجويز العقل وجود احدهما بدون الآخر
والعقل لا يجوز وجود العالم بدون الصانع وان عمم التعقل بحيث يشمل غير المطابق لزم التغاير بين الصفة والموصوف والجزء والكل
انتهى لان ذلك انما نشأ من تسليط التصور ههنا على العدم ... فقوله عدم الآخر مع ان الامر بالعكس كما اشرنا اليه فعلى ما ذكرنا

يكون المعنى امكان تصور وجود كل منهما مع تصور عدم الآخر بمعنى ان يوجد الحكم بوجود كل منهما مع الحكم بعدم الآخر ومن البين
ان العقل لا يتصور وجود العالم مقارنا لعدم الصانع وبالله ان نقول ان العقل لا يحكم بوجود العالم مع الحكم بعدم الصانع
وهذا قد فات في شرح الالفاظ هنا وقد عرفت ان هذا انما نشأ من فهمه وتوجيهه واما على ما وجهناه به وهو مراد الفاضل فلا يلزم
عليه شيء والفرق ان عدم الحكم بوجود شيء كما في توجيهنا اعم من الحكم بعدم شيء ومن البين ان الاعم لا يستلزم الاخص حتى يلزم الفساد
الذي ذكره وقد قال في شرح المواقف هذا الجواب صحيح اذا لم يوجد في التوقيف قيد في بعدم او في حيز واما اذا زيد فلا صحة له اذ لا يجوز
ان يقال يتعقل البارئ معدوما او متحيزا بدون ان يتعقل العالم كذلك الا اذا جوز كون التعقل اعم من المطابق وغيره ويلزم
كون الصفة والموصوف متغايرين اذ يجوز ان يتعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر اما تعقلا مطابقا او غير مطابق هذا والفرق
ان قيد العدم اذا كان مأخوذا بكون التعقل مسلطا على قيد العدم قطعا في ... الحكم بوجود كل لا بد فيه ان يوجد الحكم بوجود كل منهما
مع الحكم بعدم الآخر فلا يصح كما ذكره الشريف الا اذا عمم التعقل فلا يكون ما نقله فالحق في التوجيه ما قررناه وهو المستفاد من كلام الشارح
ههنا وفي شرح الفاضل ايضا وفي شرح المواقف نعم يمكن توجيه ما فهمه الدواني كما افدناه في تعليقاتنا عليه في هذا الموضع لكنه بعيد
مما قررناه انه انما ساق هذا الجواب على تقدير ان لا يوجد قيد العدم وهو القديم يسوق كلامه سابقا وهو الذي اخترناه ههنا وان
وان لم يرتضيه المحشي لان الكليين اه بيان للسبب الباعث على التفسير انما فسرنا بذلك لان كلا من مناط التغاير وهما موجودان
فلا يكون الكليان غيرين لعدم كونهما موجودين في الخارج اذ التحقيق ان الكلي الطبيعي غير موجود في الخارج بل وجوده بمعنى وجود اشخاصه
على ما صرح به في تهذيب المنطق وعدم تصور هذا العرض بدون هذا المحل ظاهر ... لما عرفت من ان وجود العرض في نفسه هو وجوده
في الموضوع فلا يتصور التصديق بوجود هذا العرض الخارجي مع الجهل بوجود محله على ما فصلناه في توجيه عبارة السائل فقوله بدون
مربوط بالتصور ... دون مسلط عليه والمعنى وعدم تصور هذا العرض بدون ان يتصور هذا المحل على انه لا منع ههنا وليس المعنى على
ان عدم تصور هذا العرض مع عدم هذا المحل لان ذلك يقتضي وجوب الانفكاك بالمعنى المذكور ان صح مع مخالفته لما سبق انا نفهم
على مذهب الحكماء القائلين بان المحل من مشخصات العرض الحال فيه لا على مذهب المتكلمين المنكرين لذلك والكلام ههنا على مذهبهم فتامل
انتهى ان ما قاله السالكوتي في بيان ظهور العدم المذكور لان العرض الجزئي من جملة مشخصات المحل الخاص فلا يكون تصوره من حيث
كونه جزئيا بدون محله انتهى لان ذلك خلط بين المذهبين نشأ من قلة التدبر في تقرير الكلام ههنا وقد ذكر ايضا اختلف ما قيل لما جاز
عند المتكلمين ان يخلق الله هذا العرض ابتداء في محل آخر فلم لا نسلم ان وجود هذا العرض بدون هذا المحل ممتنع عندهم وان استحال بعد
في محل بمعنى انتقاله الى محل آخر عندهم لكن قلنا انه يستحيل ان لو وجد في محل آخر لم يكن متشخصا بهذا التشخص كما عند الحكماء بل
لاجل ان الانتقال من محل الى محل آخر من خواص المتحيز بالذات عندهم فيمكن ان يوجد هذا المحل بدون هذا العرض عندهم لا سيما اذا قيل بتجدد
الاعراض وهذا العرض يمكن ان يوجد ابتداء بدون هذا المحل عندهم وان لم يمكن بدونه بقاء بحسب النوع فالامكان الانفكاك من الجانبين
الجانبين ممكن فلا نقض بهما سواء كان المعتبر في التغاير الانفكاك من الجانبين او من احدهما انتهى لان هذا ظاهر لان الانشاعرة
يجوزون العلاقة بين الاشياء وان نازع فيه بعضهم فلا يشك احد في انهم يجوزون وجود هذا العرض بدون هذا المحل وبالعكس فضلا
عن مثل ذلك والمحشي لا سيما وقد صرح نفسه بذلك في شرح المقاصد فليس مراده والمحشي ههنا ما فهمه بل ما قررناه من ان عدم
التصديق بوجود هذا العرض مع عدم التصديق بوجود محله ظاهر وهذا مما لا ينكره من له ادنى مسكة لانه وان جاز وجود هذا العرض بدون
بدون هذا المحل وبالعكس لكن لا يمكن ان يحكم بوجود هذا العرض الجزئي ويجهل الحكم بوجود محله فيلزم ان لا يكونا غيرين فلا يكون التوقيف
على التوجيه المذكور جامعا وهذا هو مراده في هذا المقام نعم لو اعتبر الانفكاك في الوجود كما في التوجيه السابق لا يرد ذلك ولهذا
اشار الفاضل المحشي الى دفعه سابقا وان دفعه بلا حظ قيد الحيز والحق ان العرض مع المحل وارد على هذا التوجيه غير مندفع كما اعترض
عليه ههنا ويندفع عن التوجيه السابق الذي لم يوجد فيه قيد التعقل كما اشار اليه ايضا في شرح المقاصد فلا منافاة بين كلاميه وبهذا
ظهر فساد ما قيل ايضا من انهما باعتبار الذات ممكن الانفكاك في التعقل بل في الخارج ايضا بان يوجد هذا الجوهر بدون هذا العرض
وبالعكس صرح به في شرح المقاصد وانما لم يلتفت اليه ههنا لظهوره انتهى لان ما في شرح المقاصد ... جواز وجود كل منهما
بدون الآخر وليس الكلام فيه وانما هو في عدم جواز تعقل كل منهما بدون الآخر ولا كلام فيه فتدبر فان هذا التحقيق من سنحات التوفيق
والحمد لله على ذلك ثم ان الفاضل السابق لم يقنع بما تكلف به وزاد في الطنبور نغمة اخرى وقال ثانيا انه ان اراد بالجانبين المعتبرين كما هو الظاهر

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
GHAZI TRUST QURANIC THOUGHT

من قوله هذا النوع وهذا المحل فقد عرفت ان الانفكاك بينهما ممكن من الجانبين وانه لا نقض بهما على مذهبهم وان اراد الجزئين المبهمين
اعنى وجود عرض ما في محل ما فينتقض بهما التوقفان وان حمله على جواز الانفكاك من احد الجانبين اذ يستحيل وجود عرض ما بدون محل
وبالعكس كما ذكروه في بيان تجدد الامثال فيهما تلازم كل من الطرفين معا لما عرفت ثم ان المبهمين موجودان اذ المبهم هو المشروط
بما لم يكن مشروطا بتعين لا ما هو المشروط بعدم التعين والاول من قبيل الماهية لا بشرط شيء والثاني من قبيل الماهية بشرط شيء وقد صرحوا
بوجود الكلي الطبيعي الاول وعدم الثاني وكذا حكموا بوجود الهيولى المبهمة في الخارج فالمبهمان من قبيل الماهية لا بشرط شيء فيكونان
موجودين فيرد نقضا على تعريف الغيرين قطعا وان اراد بالوصف الجزئي العرض الجزئي المعين وبالمحل المحل الجزئي المبهم فاستحالة هذا وجود
وجود هذا الوصف المعين بدون محل ما مسلمة لكن لا يتوجه النقض على عكس هذه الصورة فلا وجه للاقتصار عليهما بل لا بد من
النوعين بالنقض بالمبهمين على التقدير الثاني والرابع انتهى اقول هذا قدح مع طوله لا يرد ههنا على الشارح والمحشي لما حققناه بل لو كان
فانما يكون جوابا عن الايراد الذي اشار اليه الشريف بقوله لا يقال اه ثم انه لا احتمال لكلام المحشي ههنا غير الاول كما لا يخفى ثم انه رد عليه
ان الهذيه تقتضي التعيين قطعا والظاهر ان مرادهم بالوصف مع المحل في هذا المقام هو ما اشار اليه المحشي اذ عبارتهم في الجزئية المعينة
اذ المبهمان وان كانا موجودين في الخارج لكنهما في ضمن المعينين على ان المحققين من الاشاعرة لا يقولون بالتلازم بين الاشياء
ماعدا صفات الواجب فيجوز الانفكاك ايضا عندهم في المبهمين فلا يرد بهما النقض ايضا ولو سلم فالظاهر ان الغيرين موجودان
معينان فالمبهمان او احدهما مبهم خارجان ههنا راسا مع انه يمكن منع وجود هذا المبهم ايضا وانما ذلك شيء ذكره الاشاعرة
في رد الحكماء في عدم تجويزهم انفكاك الوصف المحل بانه لو افتقر احتياج الى المحل فاما ان يحتاج المحل معينا فلا يفارقه والا غير معين
ولا وجود له فيلزم ان لا يوجد الوصف في الخارج فقال الاشاعرة في رد الزامهم لا يلزم من عدم التعين عدم وجوده وانما يلزم ذلك اذا
احتاج الى المحل بشرط عدم التعين فلم لا يجوز ان يحتاج الى المحل بلا شرط التعين وانه اعم من المعين فيوجد ذلك المطلق في ضمن
المعينات فلا مانع من الانفكاك هذا كلامهم والظاهر ان هذا الزام لهم على ما هو المقرر عندهم ولعل التحقيق ان المطلق غير موجود
الا في ضمن اشخاصه وهو اللائق بقواعدهم فلا وجه لهذا الترديد في هذا المقام كما لا يخفى على اولي الافهام قال الشارح ولو اعتبر اه الظاهر
انه دفع للتحرير المذكور بانه لو كان مرادهم ذلك لانتقض التعريفان بالمتضايفين على ما يشير اليه سببه في شرح المقاصد
حيث نقل عن بعضهم بان الجزء من حيث انه مضاف الى الكل يستحيل ان يوجد بدون الكل وكذا الموصوف بشرط الموصوفية بتلك الصفة
يمتنع ان يوجد بدونها وبالعكس فلا اصلا لا انفكاك بينهما فقال المعتبر في التوقف هو الانفكاك بمعنى وجود ذات احدهما بدون
ذات الاخر مع قطع النظر عن الاتصاف ببعض العوارض والا لانتقض التوقفان بالمتضايفين هذا ولا يخفى انه صريح في رد التحرير المذكور
بجميع ما ذكره فكانه رده اولا ههنا بانه يلزم على هذا ان يكون الصفات متغايرة فلا يكون مانعا ثم رده ثانيا بانه يخرج عنه كل
متضايفين اولا يلتبس بهذا المعنى ههنا فلا يكون جامعا والظاهر انه رد لما يفهم من اخر كلامه من اعتبار وصف الاضافة بعد رد ما ذكره
اولا من التحرير المذكور وحاصله ان التحرير المذكور يقتضي ان لا يكون الصفات متغايرة مع انهم صرحوا بعدم مغايرتها فهذا المعنى غير
مرادلهم والا فلا يكون مانعا ثم انه اعتبر وصف الاضافة في التحرير المذكور في اخر كلامه وهو مناف لما ذكره اولا اذ لو اعتبر وصف الاضافة
لزم خروج كثير من افراد المتغايرين كالمتضايفين بعد دخوله بتحريره السابق فتقدم ما ذكره اولا لاجل ما قررنا فصله عما قبله بقوله
ولو اعتبر اه ولعل هذا هو مراد الفاضل المحشي بقوله وبه يظهر خلل في ان العالم قد يتصور اه وليس مقصوده تعريض الشارح كما فهم
ثم المراد بالمتضايفين المتضايفان المشهوران على حد ما يدل عليه الامثلة لا الحقيقيان كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية لانهما
لكونهما من الامور الاعتبارية عندهم معدومان في الخارج فلا بحث عنها ههنا وانما الكلام في المتضايفين المشهورين كما في الامثلة المذكورة
لا يقال ان اريد ذات الابن وذات الاب وذات العلة وذات المعلول وهكذا مع قطع النظر عن الاتصاف بعارض الابوة والبنوة والعلية
والمعلولية فهما موجودان كما ذكرت لكن ينفك احدهما عن الاخر وان اريد المعروض مع العارض فهما معدومان لان عدم الجزء يستلزم
عدم الكل فلا يرد بهما الاعتراض فيهما خارجان عن هذا المبحث لانا نقول يراد العارض مع المعروض لكن يشترط ان يكون التقييد داخلا
والقيد خارجا عنه فيرد عليه ايضا ان ذلك التقييد الداخل من الامور الاعتبارية ايضا فلا يكون المجموع موجودا في الخارج بل
بل في الذهن ليس الا فيتعين ما نقلنا من انه لو اعتبر وصف الاضافة ههنا لزم عدم التغاير بين المتضايفين المشهورين كما دلت عليه
الامثلة سواء كانا بعد هذا الاعتبار موجودين اولا لانه لو لزم عدم التغاير وهو خلف نعم التغاير لكون الابين الموجودين لكن الكلام في لزوم عدم التغاير فافهم

حوله

وبه يظهر اه اي باعتبار ان وصف الاضافة يستلزم عدم التغاير بين كل متضايفين ومن جملته العلة والمعلول يظهر خلل
ما ذكره السائل بقوله والعالم قد يتصور اه لان تصور العالم بدون الصانع مع اضافة المعلولية محال لانه يستلزم وجود احد المتضايفين
بدون الاخر وتصوره مع اضافة المعلولية غير مفيد فيما صرح به او بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن وصف الاضافة غير مفيد في كونه
مغايرا للصانع لانه اعتبر وصف الاضافة على ما هو صريح اخر كلامه والحاصل انه جعل قوله والحاصل اه في ذلك كلامه فان كان وصف الا
الاضافة معتبرا في المادة المذكورة فيخرج عن التحرير المذكور اذ لا يمكن الانفكاك مع الاعتبار المذكور والا يكون لغوا هذا جواب المحشي
المحقق بانه ليس ينبغي لما بينا اولا يعني يرد ما ذكره بل كلام السائل جواب عن الاعتراض المذكور بلا شبهة لان قوله امكان تصوره
الى قوله بخلاف اه جواب باختيار الشق الاول ودفع محذوره بالتحرير المذكور وقوله بخلاف الجزء مع الكل جواب عنه باختيار الشق
الثاني ودفع محذوره باعتبار وصف الاضافة فقوله والحاصل اه انما هو جواب عن الاعتراض المذكور باختيار الشق الثاني وليس
مدخلا في سابقه وان كان عبارته حيث قال يجد فيه اه قاصرة في ذلك اذ اللازم عليه ان يقول مثلا واذا اعتبر الانفكاك من جانب وا
واحد يعتبر وصف الاضافة هنا فيندفع النقض بالجزء والكل والصفة والموصوف لكنه بعد وضوح المراد لا خلل في ذلك فمراده في بقوله
ولو اعتبر وصف الاضافة اه هو الجواب عنه بعد الجواب عما صرح اولا ولذا فصله عما قبل فكما ان السؤال المذكور جواب باختيار
كل من الشقين المذكورين في الاعتراض المذكور كذلك جواب الشارح جواب عن كل منهما فلا خلل في السؤال المذكور اصلا لان قوله والحاصل
انما هو بالنظر الى قوله بخلاف الجزء مع الكل ولا يرد على الشارح ايضا لانه انما اجاب بقوله ولو اعتبر اه عن قوله بخلاف في الجملة انتهى ومن زيادة
وقد بينا لك مراد الشارح والمحشي فتذكر وفيما ذكره بحث اما اولا فلان قوله والحاصل ان وصفاه صريح في انه نتيجة لمجموع ما ذكره
فما ذكره لا يدل عليه عبارته بل هو مستفاد من خارج لا يدفع الخلل في كلامه واما ثانيا فلان هذا الخلل محقق لانه اذا اعتبر في التوقف
بما صرح ثانيا يختل ما صرح به اولا حيث يخرج المادة المذكورة عن التوقف مع انه التزم دخوله اولا اذ لا معنى للتحرير ما دام الجزء والكل
والوصف والموصوف مع قطع النظر عن التحرير التوقيف لانه في صدد اخراج المادتين عن توقف الغيرين ولا يخرج المادتان عنه الا
الا بان يكون المراد من التوقف انفكاك احدهما عن الاخر بالنظر الى ذاته ووصفه حتى يخرج المادتان عنه لامتناع الانفكاك هنا
بالنظر الى وصفهما وان لم يمتنع بالنظر الى ذاتهما ولعل مراد شارح المقاصد بل هو صريح كلامه حيث نقل الجواب المذكور عن المادتين
اي الجزء والكل والوصف والموصوف ثم قال المعتبر في التوقف هو الانفكاك بمعنى وجود ذات احدهما بدون ذات الاخر مع قطع النظر عن
الاتصاف ببعض العوارض والا لانتقض التوقيف بالمتضايفين هذا ولا يخفى انه وان كان صريحا في رد الجواب عن المادتين اي الجزء والكل
والوصف والموصوف باعتبار وصف الاضافة فيهما لكنه صريح ايضا في ان اعتبار وصف الاضافة فيهما يقتضي اعتباره في الكل
فيخرج منه كل متضايفين وهو الذي اراده الشارح ههنا على ما اشار اليه المحشي وبما حققنا ظهر ان مقصود المحشي انما هو تحقيق مراد
لا بيان الخلل في تقرير السؤال كما هو اللائح من كلامهم وظهر ان ذلك الخلل لا يندفع ببيان الفرق بين المادتين لما اعتناه بعضهم وقال وصف
الاضافة في صورة العالم بالنسبة الى الصانع كان فرضيا قبل اقامة البرهان اذ معنى العلية والمعلولية انما يظهر بعد العلم بكون العلة
علة والمعلول معلولا بخلاف وصف الاضافة في صورة الكل والجزء والوصف والموصوف والعلة والمعلولية فان وصف الاضافة هنا
محقق لا فرضي فالسؤال مبني على ان يتصور العالم موجودا مع قطع النظر عن اعتبار وصف الاضافة اعني العلية والمعلولية الموهومة
المفروضة قبل اقامة البرهان وكلام الشارح ههنا مبني على انه لو اعتبر وصف الاضافة بالفعل كما في المواد المذكورة لزم عدم التغاير
فلا منافاة ههنا ولا خلل في كلام السائل انتهى اذ لا شك في هذا الفرق بين المواد وان اشتبه على الفاضل السالكوتي حيث زعم جريان
وصف الاضافة الفرضية وقال كثيرا ما يصدق بوجود الكل ثم يطلب بالبرهان وجود الجزء فكون جزء في وصف الاضافة فيه فرضي
قبل اقامة البرهان لان الفرق المذكور غير بين هذا ولا يخفى على من له ادنى مسكة ان الجواب المذكور بعد كونه مسلما لا يضر ما بحثه الفاضل اذ
كلامه مبني على اعتبار السائل واعتبار الشارح فالسائل اعتبر وصف الاضافة في صورة العالم بالنسبة الى الصانع والشارح
اعتبر وصف الاضافة بالفعلية في المواد التي ذكرها وبذلك اندفع الخلل في زعمه ووصف الاضافة بالفعلية في الجزء والكل والوصف
والموصوف والعلية والمعلولية محقق ولا يضر وجود وصف الاضافة الفرضية في الجزء والكل اذ الا منافاة بينه وبين
مادة العالم مع الصانع انما هو بان وصف الاضافة في الثاني فرضي وفي الاول محقق وذلك ثابت ضرورة ان الجزء والكل في
نفس الامر متصف بالجزئية والكلية بخلاف العالم مع الصانع ضرورة انهما لا يتصفان بالعلية والمعلولية الا بعد تعلق العلم بهما اذ
وان كانا علة ومعلولا في نفس الامر وان كان ربما يستدل على الجزئية والكلية لكنه لا ينافي في اتصافهما بوصف الاضافة في حد ذاته فالحق
ان الجريان المذكور على تقدير تمامه لا يضر ما بسطنا من الفرق لكنه على ما حققناه لا يندفع الخلل الواقع في كلام السائل على ما اراده الشارح فلا تحقق عنه ذلك الا بان يقال ان السؤال المذكور في التحقيق

قوله لكنه اه مربوط بقوله اذ لا شك في الفرق بين المواد فتدبر

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني

عن الاعتراض المذكور لتخصيص شئ بخبر بن باعتبار ملاحظة وصف الاضافة واحد وعدمه في اخر كما في الاول
جوابا ان التخصيص بشئ هو خوله لا نا نقول ان جواب عن كل منهما والخلل الواقع في احد … احد جوابا باختيار شق واخر
باختيار شق اخر وقوله لا نا نقول جواب عنهما والخلل الواقع في احد الجوابين … ولا ينافي صحة التحرير الاخر غاية ان الشـ
جمع الجوابين المذكورين في قوله لا يقال اه واجاب بما عاب ويدل عليه ان الشريف نقل الجواب المذكور بقوله لا يقال اه الى قوله عند ما لحبر
كما شرحناه في بحث مفصله وان انت نقل كل منهما في شرح المقاصد وان اورد هاهنا بعبارة موجزة فبعد وضوحه لا يوجد
الخلل فيه وان اوهم ظاهر بعض تقرير فان اراد المحشي ذلك بما ذكره فمرحبا بالوفاق وكما يتوهم انه عين ما ذكره المحشي المحقق اذ الفرق
بين وبينا ما ذكره لا يخفى على اهل الوفاق قال … الشارح فان قيل لما وجه العبارة المذكورة في
المتن قوله وجب لا هو ولا غيره بما هو المقرر عند المشايخ من معنى الغيرية ودفع التناقض الصوري فيه اشار الى دفع ما قيل في توجيهها من ان
لا حاجة الى حمل الغير على معنى جواز الانفكاك لانه بعد كونه خلاف الظاهر جدا لا يخلو عن الفساد مع عدم ظهور فائدته فلم لا يجوز
ان يكون المراد بهذه العبارة … فالمعنى انها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الذات كما هو شان جميع المحمولات بالنسبة الى
الموضوعات اذ اللازم هناك الاتحاد الخارجي والتغاير الذهني فحملها لا هي … ولا غيرها … فلا حاجة الى التكلف
السابق مع عدم ظهور الفائدة وحاصل رده ان المشايخ انما ذكروا هذه العبارة في تحقيق الصفات التي هي مبادي المشتقات وما ذكر
من التوجيه فانما يصح في المشتقات لا في مباديها التي كلامهم فيها هذا وانت خبير بان مقصود الموجه ليس توجيه العبارة فقط مع الاعتراف
بوجود الصفات حتى يرد ما ذكره بل مقصوده انه لم لا يجوز ان يكون الصفات عبارة عن التعلقات ولا يكون لها وجود في الخارج
فيتحد مع الذات وجودا وتغايرها مفهوما فهي لا هو … ولا غيره … وتنتظم بقوله كما هو حكم سائر المحمولات انما هي
في وجود الامر به هنا كما هناك لان جميع الخصوصيات … عليه ما ذكره … اشرنا الى ان هذا التوجيه بانه لا يجوز انكار كونه
فاعلا بالمشية والاختيار للنصوص الدالة على ذلك فان الصفات موجودة فاما بالايجاب وهو مع تسليم عدم كونه نقصا في حق
الباري … مخالفة النصوص الدالة على … صدور الاشياء ولا معنى لتخصيصها بما عدا الصفات … على تقدير وجودها وايجابها
بالاختيار فيلزم التسلسل بل الحدوث ايضا واما بوجودها من غير فاعل موجب او مختار فيلزم انسداد باب اثبات الصانع
فاذا ابطل اللوازم الثلث بطل زيادتها في الخارج فمراد المبادي لا هو … ولا غيره … ففيه هذا الايراد عليه ما ذكره … والظاهر ان
المشايخ انما ذكروا هذه العبارة في حق صفات الباري تعالى التي هي المبادي ثم قالوا وجودها وجوده فهذا التوجيه يناسب ما قرروه
وانه يلزم غرضهم الذي هو اثبات الصفات الحقيقية مع ان فيه دفع النزاع بينهم وبين الكل على … الاعراض التي اثبتها
الحكماء مثل الاعراض النسبية ما عدا الاين وغير ذلك فان الدليل الدال على وجود الكيفيات النفسية في الخارج حتى يقاس الصفات عليها
مع عدم تمامية القياس ايضا وقد قال صاحب المواقف لا يثبت في غير الاضافة ولاجل ما قررناه صار صاحبنا … عرض المشايخ
ووجه كلامهم انه قولهم لا هو ولا غيره بهذا التوجيه وان لم يرتضه الشريف هنالك … هذا التوجيه ان قولنا
الله عالم مثلا يلزم ان لا يصح الحمل على تقدير وجود العلم في الخارج لانه ان اعتبر صفة العلم في جانب الموضوع يكون الحكم لغوا وان
وان لم يعتبر يكون الموجود في جانب المحمول متعددا فكيف يحمل اثنان على واحد ولهذا حكم المتاخرون ومنهم … والشريف بعدم وجود
الكلي الطبيعي في الخارج … لا يلزم عدم صحة الحمل مثل قولنا زيد انسان لانه اذا كان موجودا فان يوجود زيد فيلزم قيام الوجود
الواحد بموجودين وان بوجودين متعددين فلا يتحدان وجودا فلا يصح الحمل وهذا هو الباعث لهم على الحكم بعدم وجود الكلي في الخارج
بل جعلوه من الامور الانتزاعية وقد حققوا ذلك في نصابه فاللازم … ان يقولوا بعدم وجود الكيفيات مثل العلم والقدرة وغيرها
وغير ذلك حتى لا يلزم … في مثل قولنا الله عالم وقادر وغير ذلك وزيد مثلا عالم وقادر … وان قالوا
بان الصفات موجودة لكنها لما لم تكن … متغايرة للذات لم يكن الموجود في مثل قولنا الله عالم وقادر مثلا الا واحدا فقد وجد
الاتحاد الخارجي اللازم في الحمل الخاص فيه فيرد عليه ان الامر في مثل قولنا زيد انسان كذلك اذ الكلي ليس متغايرا للافراد على تقدير وجوده
فلم لم يقولوا بوجوده وحكموا بكونه من الامور الانتزاعية فلزمهم الاعتراف بعدم وجود الصفات او الاعتراف بوجود الكلي ايضا ولكن
ان كلام المشايخ في هذا المقام لا يخلو عن تسامح وان ما اثبته صاحب المواقف هاهنا كما نقلناه هو الحقيق بالقبول عند الشـ
والشريف … ايضا وان ردع بنا على ظاهر كلام المشايخ فتدبر وبالله التوفيق يرد عليه اه يعني انا لا نم ان التغاير في المفهوم كاف
في الافادة لما هو المستفاد من ظاهر عبارته بل لا بد هنالك من امر اخر هو عدم اشتمال الموضوع على المحمول اذ لولا ذلك في مثل قولنا الحيوان
الناطق ناطق لم يحصل الفائدة من الحمل اذ المقصود منه تحصيل ما ليس بحاصل في مثل هذه الصورة قد حصل المعنى اعني تصور الذات
بعنوان الحيوان الناطق قبل فائدة في الحمل عليه قطعا فان حمل اللام في قوله ليفيد على لام العاقبة هذا اجيب عنه بانا انما اشترطنا التغاير

في المفهوم

في المفهوم
لافادة الحمل اولا يفيد بدونه لا للكفاية … المذكور للتعليل … فلزوم امر اخر هنا لكفاية لا يقدح
فاجيب ايضا بان معنى التغاير في المفهوم ان يكون مفهوم المحمول امرا زائدا على مفهوم الموضوع فالتغاير بهذا المعنى غير موجود في
الصورة المذكورة لكون مفهوم المحمول جزءا من الموضوع ولا تغاير بين الجزء والكل هذا وفيه انه مبني على حمل التغاير على الاصطلاحي
وهو لا يوجد الا بين الموجودين على ما هو صريح تعريفهم بذلك فالاولى ان يجعل التغاير اعم من الذهني والخارجي ان يقال التغاير في المفهوم لا يكون
الا بملاحظة … بالتغاير في الذهن والتغاير الذهني انما يحصل بالملاحظة بوجهين كما لو لوحظ قولنا الانسان بشر مثلا بوجهين
بان يلاحظ الانسان بالحيوان الناطق والبشر بالضاحك يكون مفيدا والا فلا فيكون الصورة المذكورة خارجة اذ لم يلاحظ بوجهين
متغايرين وعلى هذا يحمل الوجود في مفهوم الغير على الاعم من الخارجي والذهني وبهذا اندفع ما زعمه بعض الافاضل من الفرق بين التغاير الذهني
والتغاير في المفهوم وبين اندفاع مثل هذه المادة على الاول دون الثاني واعلم ان عباراتهم في تفسير الحمل مضطربة والمشهور في تفسيره كما
اشير اليه هاهنا هو الاتحاد في الهوية والوجود الخارجي والتغاير في المفهوم وهذا لا يصح في العدميات مثل زيد اعمى اذ ليس للعدمي وجود
خارجي ولا يصح ايضا في المحمول العرضي كالكاتب مع زيد لان الكتابة على تقدير وجودها مغايرة الوجود عن الموصوف فلا اتحاد فيه واجاب
عنه الشريف بان ما خرج عن الموصوف انما هو في الذهن لكنه متحد معه في الوجود وفيه ان وصف الكتابة على تقدير وجوده كيف يتحد
مع زيد في الخارج اذ وجود كل مغاير لوجود الاخر فلا اتحاد وهنا على ما اشرنا اليه الان يكون الاتحاد بمعنى عدم التغاير في الوجود الخارجي
الاصطلاحي في الوجود الخارجي فيكون مآل التفسير عدم التغاير في الوجود الخارجي مع التغاير المفهومي وايضا ان معنى الكاتب شئ له
الكتابة والشيئية من المعقولات الثانية الا ان يقال المراد من الشئ الموجود فافهم فقيل الاولى ان يفسر الحمل بالاتحاد في الذات مع
التغاير في المفهوم بمعنى ان ما يصدق عليه ذات احدهما يصدق عليه الاخر فيندرج المحمولات العرضية بل العدمية فلعل مراد من فسره
بالاتحاد في الوجود كما هنا اراد به الوجود الاعم من الوجود الخارجي والا لا يستقيم في غير المحمول الذاتي لكن هذا بعيد جدا والتحقيق
ما اشار اليه الشريف في حواشي شرح التجريد من ان الحمل في الذاتيات هو الاتحاد في الذات وفي العرضيات هو الاتصاف بل … الاول
بل الاوجه ان يقال هو الاتحاد في الوجود اما بالذات تحقيقا كما في الذاتيات او تقديرا كما في المركب من الهيولى والصورة على راي الحكيم
واما بالعرض كما في حمل الاعراض الوجودية على الذات واما بالاعتبار كما في حمل الاعراض العدمية على الذات ولعل هذه القيود مرادة
لك وانه لم يصرح بها … الشارح العلامة … وذكره في التبصرة كانه دفع مقدر قيل هاهنا وهو ان … عدم صحة التوجيه المذكور في الاجزاء
الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد … لم يقل بالغيرية احد هاهنا الا جعفر بن حارث وقد عد ذلك ايضا في
جهالته فلو غير هنا الا عند رجل جاهل بذلك حتى فكان الكل متفقون على انه لا غير هنا فهو لا هو ولا غيره الا عند جعفر
وهو جاهل بذلك فاجاب بقوله ولا يخفى ما فيه يعني انه وان عد ذلك من جهالته لكن … لا يخلو عن متانة وان ما ذكر
في بيان الجهالة غير تام فالتحقيق ان الاجزاء الغير المحمولة مغايرة للكل في الوجود الخارجي فالتوجيه المذكور لا يصح هاهنا لما …
في الصفات … فاعلم ذلك ويرد عليه ان التوجيه المذكور انما هو في هوية الصفات والجزء والكل خارج عن هذا البحث
كما سبق فعدم جريانه في الجزء والكل لا يضر الموجه وان ما جهلوه وان كان مردودا بما ذكر لكنه لا ينفع هاهنا لما …
المذكور كما عرفت هذا بدل لن … وانه تصحيف فصل قد وقع في كثير من نسخ الحواشي بدل ان النافية يوضع ما نقل عنه من
تمثيل ان النافية حيث قال كما في قوله تعالى ان كل نفس لما عليها حافظ لان لما بمعنى الا للاستثناء لدخولها على الاسم انتهى وعلى هذا
قوله فصل بالضاد المعجمة ومعناه ح انه تصحيف فاضل اي زائد لا طائل تحته وفي بعض النسخ بدل لن النافية باللام المتصلة
مع النون وعلى هذا قوله فصل بالصاد المهملة فمعناه ح انه تصحيف وتغيير بسبب فصل اللام عن النون فعلى هذا يكون النسخ الاولى
للحاشية تصحيفا فصد بسبب فصل اللام عن النون اذ الظاهر من هذه النسخ … اذ لا معنى لكون ان النافية بدلا ان المصدرية باعتبار
الاعجام والرواية بكسر الهمزة او فتحها غير معلومة فالبدلية لا تصح الا بالنسخة الثانية وان لم يتفطن له الناسخ … وما نقل …
تام عند ظهور المانع فالحق ان لك نسختان لن وان … الاولى بدل النافية الا انه يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون …
… ان بكسر الهمزة على ان تكون نافية فيكون مآل النسختين واحدا …

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

فعلى هذا لم يجعل المجموع من المعطوف والمعطوف عليه واحدا فلا يستطلع عليه الآن ان يقال يبقى رواية كلمة ان مضطربة في كثير في الاكثر روى بفتح الهمزة فانقلنا من نسخ الحاشية بقولنا قد وقع في كثير ان المصدرية بدل ان النافية مبني عليه فلذا تقتحم في فيما من حيث الكلمة الا من جهة الربط ومن جهة لزوم الاستدراك لكن يلزم على هذا عدم تعرض النسخة الاخرى لذلك اعني كلمة لن وقد وقع في ذلك اشارة في نسخة اخرى اليه كما اشرنا اليه فلذا جزم اضطراب نسخ الحاشية كنسخ الشرح لكن نسخ الشرح يفسر بعضها البعض لكن بعضا اعني نسخة ان بالكسر وذا غير موجود في نسخ الحاشية فتدبر اذ لا يمكن عطفه على ما سبق اعني ان المجموع من قوله لانه من العشرة ولن يكون العشرة بدونه علة للملازمة وذلك لا يكون الا بان يكون الموجود كلمة لن او كلمة ان بكسر الهمزة اذ لو كان الموجود كلمة ان بالفتح لم يصح ان يكون داخلا في العلية فلا بد ان يكون معطوفا على قوله لصار الخ على ضعيف فيحتاج الى تحمل تقدير اذ يصير قوله لصار غير نفسه يلزم ان يكون الواحد غير نفسه فيكون المعنى حين عطف عليه ويلزم ان يكون العشرة بدونه وهذا تكلف وقع في بعض النسخ كان بدل صار فيكون معطوفا على ضمير فيكون المعنى ويكون العشرة بدونه وهذا اشد من الاول ولذا رجح الاول فيما نقل عنه ههنا بحث فان بتقدير ان يقال لزم ان يكون العشرة بدونه وينقض ايضا اي مع وجود هذا التكلف بالاعدام فانه عند المعتزلة مع جريان الدليل المقتضي لعدم الغيرية فيه فقد تخلف مقتضاه فيكون فاسدا بان يقال لو كان اللازم غير الملزوم لزم ان يوجد بدونه والتالي اذ لا يوجد الملزوم بدون اللازم فيلزم ان لا يكون اللازم غير الملزوم وهو باطل عندهم ويحتمل ان يقرر نقضا تفصيليا بان يقال لا نسلم انه لو كان الواحد غير العشرة يلزم ان يوجد العشرة بدونه فان اللازم يوجد العشرة بدونه اذ لو استلزم الغيرية وجود احد المتغايرين بدون الاخر لزم ان يوجد اللازم بدون الملزوم فانه غير الملزوم عند المعتزلة كذا افاده المحشي المدقق والاولى ان يقال لزم ان يوجد الملزوم بدون اللازم اذ هو الوافق للسوق وعلى كل تقدير فعبارة المحشي ظاهرة في النقض الاجمالي هذا واما على نسخة لن وان بكسر الهمزة على ان تكون نافية فيكون المجموع علة للملازمة فليس في عطفه ركاكة ولا نقض ايضا باللازم اذ لا يقال ان اللازم انه بعض من الملزوم وان لم يوجد بدون اللازم فلا يجري الدليل فيه وانما قال عند المعتزلة اذ اللازم ليس بغير للملزوم عند الاشاعرة ايضا لكن الاشاعرة الزموا ما حققناه في بحث قوله بخلاف الصفات المحدثة من ان اللازم حادثا كان او قديما ليس بغير للملزوم عند الجماعة وان لم يرتضيه الشارح هنالك فلا ينقض ولم يلزم بمذهب الاشاعرة فالحكم ثم يحتمل ان يكون وجه التخصيص كون الدليل لهم لكنه بعيد فافهم لان كون الشيء من الشيء هذا معنى قوله لانه من العشرة وعدم تحققه بدونه هذا معنى قوله ولن يكون العشرة بدونه فيحصل من مجموعهما على زعم المستدل عينية الواحد للعشرة وبالعكس فلو كان الواحد غير العشرة يلزم ان يكون غير نفسه وعلى هذا بنى المحشي كلام الشارح وقيل آخر المغايرة الشيء للشيء اي الواحد للعشرة مثلا لا يقتضي مغايرته لكل من اجزائه حتى الواحد حتى يلزم من مغايرته للعشرة مغايرته لنفسه وهذا واضح وان خفي على العصام وانساق الكلام حيث حمل كلمة بدونه في قول المستدل على الغير الاصطلاحي فيكون حاصل الدليل لان الواحد من العشرة والعشرة لا تكون غيره فاللازم منه اذا كان الواحد غيرها مغايرته لنفسه الذي هو المطلوب لان الواحد مغاير للعشرة على التقدير المذكور والعشرة ليست مغايرة للواحد فيكون الواحد مغاير النفس ضرورة لانه لو لم يكن مغاير النفس يلزم ان لا يكون مغايرا للعشرة ايضا لان العشرة ليست بمغايرة له على ما هو صريح في الدليل فلو كان مغايرا للعشرة فالبس بمغاير لاحد الشيئين الغير المتغايرين ليس بمغاير للاخر والاول لا تصاف شيء بالعينية والغيرية بالنسبة الى ذلك الامر وهو فاسد فثبت انه لو لم يكن الواحد غير نفسه حين لم يكن العشرة غيره يلزم ان لا يكون غير العشرة ايضا وهو خلاف المفروض وبالجملة فاللازم المذكور من هذا هو قوله ولن يكون العشرة بدونه وانه لا حاجة هنا الى اثبات الملازمة الا دعوى النفس كما يستفاد من ظاهره حتى يقرر وجه النظر بما ذكره بل يتم بمجرد بيان ان العشرة ليس مغايرا له فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه على ما قررنا فالصواب في توجيه النظر ان يترك هذه النفس من البين ويقال لان كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي عدم المغايرة بينهما حتى يلزم غيرية الواحد لنفسه هذا تلخيص كلام الفاضلين ولا يخفى ما فيه لان حمل كلمة بدونه على معنى الغيرية دليل الرد فاسد لانه اول المسئلة لان جعفر بن حارث يزعم ان الجزء مغاير للكل وبالعكس فكيف يصح في مقابلته دعوى ان العشرة ليس بمغاير للواحد فالحق ان كلمة دون فيه محمول على المعنى اللغوي وان خفي عليهم وان اللزوم المذكور مبني على ان كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه يقتضي النفسية وعلى هذا بنى الفاضل المحشي توجيه النظر الى منع قوله وعدم تحققه بدونه فهو صريح فيما قرره فانه ... الكلام يوقف ابعضه ... بل ما نقلنا ... العصام

العصام وقد وقع وقال ما قال على ان ما قاله في توجيه النظر ووصفه بالصواب لان كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي عدم المغايرة بينهما انتهى لا يتم الا بان يقال ايضا حتى يلزم عينية الواحد للعشرة وبالعكس فيلزم من مغايرة الواحد للعشرة مغايرته لنفسه كما لا يخفى على المنصف فما ذكره المحشي اقصر للمسافة مما ذكره ثم ان المحشي جعل ما اشار بقوله خلاف ظاهر سوق الدليل لخفته وخالف ما قاله هو هذا عين ما صرح به لا يخفى على من له ادنى مسكة فلله در قائله وادفع وقد تم الخطاب قوله صحيحا هكذا ينبغي ان يحقق مباحث الغيرية وتعلم حتى يحسن الشروع في مباحث العلم فان العلم تعلقات حدوثها مقصوده توجيه قوله عند تعلقها بها وانما ورد الخ استئناف لدفع ما يقال من ان جميع المعلومات لو كانت منكشفة له يلزم ان يكون عالما في الازل بان زيدا دخل الدار وهو جهل على الله ولذلك ذهب بعضهم الى انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها وحاصل ما اشار اليه الشارح في الدفع ان الموجب لانكشاف المعلوم ليس نفس العلم بل تعلقه وهو متعلق في الازل بان زيدا سيدخل الدار حتى اذا دخل يزول ذلك التعلق ويتعلق بانه دخل فالتعلق بانه سيدخل قديم ازلي وبانه دخل حادث وهكذا في نسبة كل متغير معلوم واقع في الخارج فالتغير الواقع هنالك تغير في التعلق لا في العلم فالتغير في التعلق تغير في العلم والتعلق الاول تعلق على وجه الكلية والثاني على وجه الجزئية وذلك لان الاول قديما والثاني حادثا وفصله فقال فان للعلم تعلقات الخ وحاصله ان تعلقات تعلمه تعالى على نوعين تعلقات في الازل من غير ان يكون مقيدا بالزمان شاملة لجميع ما يمكن تعلق العلم به من الازليات والمتجددات لكن تلك التعلقات الازلية بالمتجددات باعتبار انها ستتجدد او من غير ان يكون مقيدا بالزمان بل على وجه كلي يتعلق بالامور الكلية اي يطابقها واوصافها الكلية على ما حققنا سابقا في تحقيق مذهب الفلاسفة في انه تعالى لا يعلم الجزئيات الا على وجه كلي فتذكر وهذه التعلقات قديمة غير متناهية اما بالفعل اما القدم فظاهر واما عدم التناهي فلان متعلقاتها وان كانت باعتبار الخارج متناهية ضرورة ان كل ما هو موجود في الخارج فهو متناه لكن باعتبار انها ستتجدد غير متناه قطعا والالتفات الى الدفع متناهية مع انهم صرحوا بعدم تناهيها بمعنى لا تقف عند حد فالمتجددات باعتبار انها وجدت متناهية وباعتبار انها ستتجدد غير متناهية فقوله والمتجددات عطف على قوله الازليات عطف الخاص على العام اذ الازليات شاملة لها وللواجب والممتنع ايضا فظهر من هذا ان عدم التناهي في هذا النوع ليس بالنظر الى الازليات بجموع الازليات والمتجددات بان يكون جميع ما يمكن الازلية والمتجددة غير متناهية لشمول الممكن والواجب والممتنع كما زعم لان انضمام الواجب والممتنع الى المتجددات باعتبار انها ستتجدد لا ينفع في كون التعلقات غير متناهية هنا اذ كانت المتجددات باعتبار انها ستتجدد متناهية كما سلمه هنا وزعم التناهي باعتبار الانضمام المذكور فالحق ان عدم التناهي في هذا النوع انما هو بالنسبة الى المتجددات باعتبار انها ستتجدد ولهذا نقول عدم التناهي بمعنى ان المتجددات بهذا الاعتبار ازلية فيتعلق العلم بها وبسائر الازليات من الواجب والممكن هذا وكيف ان تقول عدم التناهي بالنظر الى كل واحد من الازليات والمتجددات باعتبار انها ستتجدد اما الثاني فلما عرفت آنفا واما الاول فلان الازليات ما عدا الممكن الظاهر من المقابلة المتجددات غير متناهية ايضا لشمولها الواجب والممتنعات الازلية ولا عدم الازلية الغير المتناهية قطعا هذا ثم انه الظاهر من المقابلة ما اشرنا اليه اولا من ان عدم التناهي ههنا بالنظر الى المتجددات باعتبار انها ستتجدد وعلى كل تقدير فالمتجددات باعتبار انها ستتجدد او انها وجدت الآن انما ازلية كذلك غير متناهية وبهذا ظهر فساد ما قيل ايضا من ان المتجددات سواء اخذت باعتبار انها ستتجدد او انها وجدت لا انها ازلية كذلك غير متناهية وبهذا ظهر فساد ما قيل ايضا سواء كانت التعلقات ازلية او متجددة انتهى او بالفعل متناهية ببرهان التطبيق فيكون تعلقات العلم بذلك متناهية ايضا سواء كانت التعلقات ازلية او متجددة انتهى لا نم جريان برهان التطبيق في المتجددات باعتبار انها ستتجدد لانها غير موجودة في الخارج بعد ولا نم جريانه ايضا في تعلقاتها الغير المتناهية لان تلك التعلقات امور اجمالية متعلقة بالامور الكلية الغير الموجودة في الخارج فكيف يجري التطبيق فيها لكنها يتعلق العلم بالتناهي وعدمه فرع الوجود الخارجي والمتجددات باعتبار انها ستتجدد غير موجودة في الخارج فلا يجري التطبيق فيها فهي غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد كما ان تعلقات العلم بها ايضا غير متناهية لكن بها ازلا ولما كانت المتجددات باعتبار انها ستتجدد غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد كما في المتجددات ثم الا انها تعلقات التعلق المذكور فيلزم انقطاع مقدورات الله تعالى وهو صريح بل بمعنى عدم تناهيها لا بمعنى انها لا تقف عند حد كما في المتجددات ثم الا انها تعلقات الغير المتناهية ايضا امور اجمالية لا يجري فيها التطبيق بالفعل لكنها لكونها امورا اجمالية كلية لا يجري فيها التطبيق لان التعلقات الغير المتناهية ايضا امور اجمالية لا يجري فيها التطبيق واما ما قاله السالكوتي في دفع هذا القول من انه ليس معنى قوله للعلم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل لكل واحد من الازليات والمتجددات ولا شك ان المجموع منهما غير متناهية وان كان حتى يرد ما ذكر بل معناه ان تعلقاته غير متناهية بالنسبة الى مجموع الازليات والمتجددات ولا شك ان المجموع منهما غير متناهية وان كان المتجددات باعتبار انها ستتجدد متناهية انتهى فمبني على ما زعمه سابقا وقد عرفت فساده وتحقق ان المتجددات باعتبار انها ستتجدد

وقد حقق الدواني في بعض تعاليقه ... انه علم بالفعل فالامور ... سواء كانت متعلقات العلم بالمتجددات ... او بعض المتجددات باعتبار انها ستتجدد غير متناهية ...

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني

ازلية غير متناهية لكنها بالجملة غير متكثرة وكذا تعلقات العلم بها بالجملة غير متكثرة فلا يجري فيها برهان التطبيق لا بقاء على هذا الاجمالي
الاثبات التعلق بهذا المعنى بل الامر في ذلك كما حققه الفاضل سابقا من ان علمه تعالى علم اجمالي والتفصيل في الخارج انما هو للنفس لانا نقول في الخارج
قد عرفت فساد مذهبهم واما المحصل المتكلمون فقد اثبتوا هذا التعلق الاجمالي ليكون هذا التعلق منشأ للتعلقات المتناهية ولذا كانت
الثانية حادثة والاولى قديمة فعلوم بين هذا التعلق ثابتا لزم ان لا يكون الاشيا معلومة له قبل وقوعها تعالى عن ذلك اذ لم يتعلق العلم بها
ويلزم الحصر تعالى الله عن ذلك وبهذا التحقيق يندفع ما يمكن ان يورد على قوله تعلقات قديمة غير متناهية او من ان برهان التطبيق يجري فيها
فتكون متناهية وانما يندفع هذا بما زعمه الناظرون ههنا من ان تعلقات علمه تعالى بالازليات والمتجددات جميعا معا غير متناهية
برهان التطبيق يجري في المجموع فيلزم التناهي فاذا عرفت هذا فاعلم ان ما قررناه في هذا المقام هو التحقيق المحكم ثم وان لم يظهر جوابه وقد
اشار الى مثل ما ذكرناه المحقق الدواني وقد سبق منا بعض ما يليق هذا في مبحث برهان التطبيق وفي قولك لا كما يزعم الفلاسفة من انه لا يعلم
فراجع هذا هو الكلام في التعلقات القديمة الغير المتناهية والنوع الثاني وهو النوع الاول والثاني تعلقات فيما لا يزال متعلقة بالمتجددات
باعتبار انها متجددة الآن او امس وهذه التعلقات حادثة متناهية بحسب تناهي المتجددات من ان حدوث متعلقاتها وتناهيها
سواء كانت مجتمعة في الوجود او متعاقبة لان كل ما هو موجود في الخارج فهو متناه وان كان تلك المتجددات الواقعة غير متناهية بمعنى
لا تقف عند حد الا لزم انقطاع مقدورات الله ومعلوماته وهو محال وقد سبق ان مقدورات الله ومعلوماته غير متناهية بهذا المعنى وان
كان الوجود منها في الخارج متناهيا وكذا تعلقاتها متناهية بالفعل وان كانت غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد فالفرق بينه وبين
النوع الاول من التعلقات ان التعلقات ههنا مفصلة متناهية بالفعل غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد وكذا متعلقاتها ايضا واما
التعلقات في السابق فغير متناهية بالفعل لكنها بالجملة متعلقة بالامور الكلية على وجه كلي وكذا متعلقاتها غير متناهية بالفعل لكنها
على سبيل الاجمال فلا يجري في كلا الموضعين برهان التطبيق فحاصل هذا المقام ان علمه تعالى بالازليات والمتجددات باعتبار انها ستتجدد علم
كلي غير مقيد بالزمان لاستحالة علمه تعالى بالمتجددات باعتبار تجددها علم مقيد بالزمان متغير بتبدل الآن تغيره لا يوجب تغيرا
في صفة العلم ولا تغيرا حقيقيا في ذاته بل يوجب تغير اضافة العلم وتعلقه بالمعلومات ولا فساد فيه فظهر بهذا سر اثباتهم التعلقات
القديمة الغير المتناهية المتعلقة بالامور الكلية وان لم يحتج اليها في العلم بالامور الجزئية اذ لولم يكن يلزم ان لا تكون الاشيا معلومة
قبل وقوعها تعالى الله عن ذلك وعلى تقدير ان تكون معلومة قبل الوقوع يلزم خلاف الواقع فلا بد من اثبات التعلقين المذكورين على
ما حققناه هذا هو تحقيق كلام المحقق على مذهب الجمهور وقال بعض المحققين علمه تعالى بالمتجددات بانها وجدت والعلم بانها ستوجد واحد
فلا حاجة الى اثبات تعلقات حادثة لعلمه تعالى بالمتجددات باعتبار وجودها فان من علم بان زيدا سيدخل الدار غدا فعند حصول الغد
يعلم بهذا العلم انه دخل الدار الآن اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة وانما يحتاج احدنا الى علم آخر متجدد يعلم به انه دخل الآن اما
بطريان الغفلة عن الاول والباري تعالى يمتنع الغفلة عليه فيكون علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم
الوجود تغير في علمه حتى يحتاج الى اثبات التعلقات المتناهية هذا واقول هذا ماخوذ من قول الحكماء ان علمه تعالى ليس زمانيا كما في شرح المواقف
وقد سبق منا تحقيق قول الفلاسفة انه لا يعلم الجزئيات الا على وجه كلي ان بعض المحققين وجه ذلك المنقول منهم بهذا التوجيه بمعنى
ان علمه تعالى متعال عن التخلص الفلاسفة من المفاسدة في ذلك القول وعليه مباحث اوردناها هنالك فراجع فلا نطول الكلام والحق ان من نسب
الى الفلاسفة بان علمه تعالى بالجزئيات يكون علمه تعالى باحوال الجزئيات وخصوصياتها فلا ينبغي للاشاعرة والمعتزلة ان يوجب علمه تعالى
بالمتجددات بهذا التوجيه وانكار التعلقات المتناهية ثم ان بعض المحققين من المعتزلة انكر ذهب ايضا بوجوه الاول حقيقة انه سيقع
غير حقيقة انه وقع بالضرورة فالعلم به غير العلم به لاختلاف المتعلقين يستدعي اختلاف العلم بهما الثاني ان شرط العلم بانه وقع
هو الوقوع وشرط العلم بانه سيقع هو عدم الوقوع فلو كانا واحدا لم يختلف شرطهما اصلا وقد يعبر عنه بان من علم ان زيدا
سيدخل البلد غدا وجلس في بيت مظلم فلم يعلم دخول غد لم يعلم انه دخل البلد نعم لو انضم اليه العلم بدخول غد علم ذلك
فيكون هذا العلم حينئذ متفرعا على العلمين السابقين لا عين اولهما الثالث يمكن العلم بانه وقع مع الجهل بانه سيقع وبالعكس وغير
وغير المعلوم غير المعلوم اي بما ليس معلوما في زمان غير المعلوم اي مغاير لما هو معلوم في ذلك الزمان واذا تغاير المعلومات تغاير العلم

قال الشريف

قال الشريف وهذا راجع الى الاول والصواب ان يقال انه يمكن العلم بانه عالم بانه سيقع مع الجهل بانه وقع وبالعكس وغير المعلوم
غير المعلوم فيثبت تغاير العلمين انتهى هذا واما اذا قيل بالتعلقات المتناهية للعلم فلا يرد هذه المحذورات كما ذهب اليه الجمهور واما
الزام هذا المحقق الرازي وقوع التغير في علم الباري تعالى بالمتغيرات زاعما ان ذاته تعالى يقتضي كونه عالما بالمعلومات بشرط وقوعها فيحدث
العلم بها عند وجودها ويزول عند زوالها ويحصل علم آخر فرده بعضهم بانه يلزم منه ان لا يكون الباري تعالى في الازل عالما باحوال
وجودات الحوادث وهو تجهيل له تعالى عنه فالزم على جمهور المعتزلة وبعض الاشاعرة الذين ذهبوا الى انكار التعلقات المتناهية اخذا
من قول الحكماء ان علمه تعالى ليس زمانيا من انكار كونه تعالى عالما باحوال الجزئيات وخصوصياتها كما حققناه سابقا واشرنا هنا لزم علم
هذا المحقق الرازي فالحق اثبات التعلقات المتناهية كما لا يخفى على اصحاب الافهام العالية بجعلها يمكن الجمهور ان لما كان ظاهر
العبارة صريحة في ان القدرة مؤثرة مع ان المذهب انما هي الصدور والتأثير انما هو للتكوين فسر بهذا فقوله بجعلها متعلق بقوله
تؤثر وحاصل المعنى ان القدرة صفة تجعل المقدورات تمكن الوجود من الصدور من الفاعل بمعنى انها صفة بها يمكن تأثير الفاعل
وايجاده الا بمعنى انها تؤثر بالفعل في الوجود اذ ذلك اثر التكوين عند القائلين به ومنهم المص فلا ينبغي ان يجعل المعنى لكن معنى الى
التأثير بالفعل في الوجود هو جعل الماهية متصفة بالوجود لا انها تؤثر بالفعل في الوجود نفسه لان الوجود ماهية من الماهيات غير
مجعولة كما حققه الشريف في شرح المواقف فقوله واما الوجود بالفعل فهو اثر التكوين من مسامحة لا بمعنى انها تجعل الماهية المقدورات
ممكنة الوجود في نفسها لان الامكان بمعنى استواء الطرفين بالنظر الى الذات امر ذاتي للممكن قبل تعلق القدرة به يقال هذا مقدور لانه ممكن
ليس بمقدور لانه ممتنع او واجب فهذا الامكان مقدم على القدرة فلا يكون اثرا له وتلخيص المقام ان المتكلمين اختلفوا فرقتين منهم من
اثبت التكوين كالشيخ ابي منصور ومن تبعه ومنهم المص وقالوا انه صفة مغايرة للقدرة موجودة ثابتة لله تعالى غير القدرة والارادة
ومنهم من نفاه كالشيخ الاشعري ومن تبعه ومنهم المص وقالوا انه من الاضافات والاعتبارات العقلية فمن قال بالتكوين قال ان القدرة
صفة من شأنها صحة التأثير والايجاد من الفاعل والتكوين صفة من شأنها الايجاد بالفعل بمعنى ان القدرة الممكن الذي تعلقت
القدرة به في الازل صح صدوره عنه اذا ترجح بتعلق الارادة احد جانبيه تعلق التكوين بايجاده فوجد فالقدرة عندهم مصححة
والارادة مرجحة والتكوين مؤثر فتعلقات القدرة قديمة غير متناهية بالفعل ولو كانت متناهية لزم انقطاع مقدورات الله
وقد صرحوا بعدم تناهيها لكنها اجمالية فلا يجري برهان التطبيق فيلزم التناهي على ما حققناه في التعلق القديم للعلم فتذكر
ومن نفى التكوين قال ان القدرة صفة من شأنها الايجاد بالفعل واما صحة الصدور فلا يحتاج الى الصفة لانها امر لازم للامكان
الذاتي لانه اذا كان الطرفان متساويين بالنظر الى ما هو شأن الممكن صح ان يكون كل منهما اثرا للفاعل فلا يحتاج صحة الصدور الى الصفة
وانما يحتاج الى صدور احدهما بعينه وهو الارادة فهي مخصصة والقدرة مؤثرة فلا حاجة هنا الى صفة اخرى سواها ثم
ثم هؤلاء اختلفوا فقال بعضهم ان القدرة متعلقة في الازل بايجاد المقدورات فيما لا يزال فلا تزال كلما تعلقت بها وجدت فيه
فتعلقات القدرة عندهم قديمة غير متناهية بالفعل وبهذا المعنى الذي حققناه
غير متناهية بالفعل كما عند من اثبت التكوين لان التعلقات عندهم وعند من اثبت التكوين قديمة ازلية
غير متناهية بالفعل والا لزم انقطاعها فيما لا يزال وهو محال لكن بالمعنى الذي حققناه ابعد الا ان التعلقات اجمالية
لا يجري فيها برهان التطبيق فيلزم التناهي هذا وقال بعضهم انها متعلقة فيما لا يزال بايجاد المقدورات بمعنى ان الارادة اذا تعلقت
اذا ترجح احد طرفي الممكن تعلقت القدرة بايجاده فوجد فعلى هذا تعلقات القدرة حادثة متجددة بحسب تجدد المقدورات
وحدوثه فكل من تعلقاتها ومتعلقاتها حادثة متجددة متناهية ضرورة تناهي الموجودات غير متناهية بالفعل بالقوة اولا
الاحد لا يتصور فوقه تعلق القدرة ولذا قالوا مقدورات الله بمعنى لا تقف عند حد غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد
من نفر ذلك هو هذا المذهب الاخير لان قوله عند تعلقها صريح في حدوث التعلق وقوله تؤثر صريح في ان القدرة مؤثرة فلا
فلا ينطبق الا على هذا ولا ينفعه تاويل المحشي اذ على تاويله يكون التعلق قديما كما اشرنا اليه اولا مع ان قوله عند تعلقها صريح في
حدوثه وحمله على التعلقات الازلية بعيد لا يساعده العبارة فالظاهر على مذهب المص ان يقال على وفق تعلقها بها هذا واعترض
المحشي المحقق على من نفى التكوين ان الاولى للطرفين ان يقول كما قلنا في التكوين ان للقدرة تعلقين احدهما ازلي بها يصح
الممكنات من الفاعل وتلك التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل لعدم تناهي الممكنات والتعلق الثاني حادث بها يوجد

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

وهو التعلق الحادث بعد تعلق الارادة بترجيح احد جانبيه وهذه التعلقات متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة كما هو شان متعلقاتها
انتهى وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان مذهبنا في التكوين اثبات التعلقين بل عندنا تعلقات التكوين كلها حادثة على ما صرح به الشارح
بتحقيق قول المص وهو تكوينه للعالم اه حيث قال هنا لكون تعلقاتها اي صفة القدرة والسمع والبصر والتكوين حادثة وهذا
صريح في ان تعلقات التكوين حادثة وهو بصدد تحقيق كلام المص نعم بالنظر الى العلم كلام منظور فيه لكنه بحث اخر واما ثانيا فلانه
لو سلم ان مذهبنا في التكوين اثبات التعلقين فكيف لا يلزم من ذلك ان يقولوا بهما في القدرة لانا لما قلنا بقدم التكوين
وكان الشرع حادثا بالضرورة احتجنا الى اثبات التعلقين ههنا على مذهبهم لانهم قالوا بقدم القدرة وجعلوا الترجيح له
التكوين فيكفي للقدرة اثبات وجه تعلق واحد اما قديم او حادث والظاهر من تقريرهم هو الثاني كما اشرنا اليه والحق ان تعلق
التعلق اولى من تغيرهم فلا لزوم عليهم حيث انكروا التكوين الا تعلقا واحدا هذا لا يقال انكم قد اثبتم في صفة العلم تعلقين قديما
او حادثا فما بال انكارهما واستبعادهما في صفة التكوين لانا نقول فرق بين الصفتين لان صفة العلم لما لم تكن مؤثرا فلو لم يكن
له تعلق ازلي يلزم ان لا يكون الاشياء معلومة له تع قبل وقوعها وهو نقص على الله ولو لم يكن له تع بعده تعلق حادث يلزم انقلاب علمه
جهلا وهو نقص فلا جرم اثبتنا تعلقين هنا بخلاف التكوين اذ لو لم يكن له تعلق ازلي لا يلزم هنا محذور اصلا فالظاهر ان ليس للتكوين
الا تعلق حادث اذ لا ضرورة هنا الى اثبات تعلق قديم ولذا من قال بالتكوين اكتفوا في القدرة بالتعلقات القديمة وبهذا ينقدح
ما قيل من ان من نفى التكوين كانوا فرقتين ~~فالفرقة الاخيرة~~ فعند الفرقة الاخيرة للقدرة تعلقان تعلق ازلي معنوي لا يترتب عليه وجود
اي لا يقع به بل يكون القادر به متمكنا من ايجاده وتركه ونسبة هذا التعلق الى الضدين بل الى جميع الممكنات المقدورة على السواء ولا يقع به شيء منها
وتعلق اخر يترتب عليه وجود المقدور ويقع به ويعبر عن هذا التعلق بالتاثير والايجاد والتكوين وهو حادث عندهم واما عند
الفرقة الاولى من النافين للتكوين فكلا التعلقين للقدرة ازلي انتهى ولا يخفى ان امثال ذلك بعد عدم ثبوته عندهم من قبيل الهذيان
فالوجه ما اشار اليه المحشي على ما فصلناه والظاهر ما ذهب اليه الفرقة الاولى من نفاة التكوين ان التعلق الحادث وعبارة الشرح
ظاهرة في مذهب الفرقة الاخيرة ويمكن انطباقه على مذهب مثبتي التكوين كما اشار اليه المحشي او لكونه حقيقيا بالقبول
لما سبق منا قال الشارح وهي صفة توجب صحة العلم اه هذا عند الاشاعرة وجمهور المعتزلة وقال الحكماء وابو الحسين من المعتزلة
ان حياته تع عبارة عن كونه تع بحيث يصح ان يعلم ويقدر فهي عندهم صحة العلم والقدرة وقال الاشاعرة بل هي صفة توجب صحة العلم
والقدرة اذ لولا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم الكامل والقدرة الشاملة لكان اختصاصه بصحة العلم والقدرة الكاملتين
ترجيحا بلا مرجح واجاب الحكماء عنه بانه منقوض باختصاصه بتلك الصفة الموجبة للصحة اذ لو كان ذلك بصفة اخرى لزم التسلسل
في الصفات الوجودية فلا بد من الانتهاء الى ما لا يكون بصفة اخرى فيلزم الترجيح بلا مرجح وانت خبير بان الاستدلال المذكور للاشاعرة
مبني على تماثل الذوات وقد قال صاحب [illegible] والحق ان ذاته تع مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات فقد يقتضي هو لذاته
الاختصاص بامر فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ومن المعلوم انه ليس جعل ذلك الامر الذي يقتضيه ذاته لذاته علة صحة العلم
كما ذهب اليه الاشاعرة اولى من جعلها نفس صحة العلم فمن ادعى اثبات زيادة على نفس الصحة فعليه بالدليل
كذا في المواقف وقال بعض الافاضل قد سنح لي في هذا وجه بديع وهو انه لو كان الامر كما قاله الحكماء وابو الحسين من كونها نفس صحة
العلم والقدرة لكان وصفه تع بالحياة وصفا له بحال المتعلق ويكون معناه كونه تع بحيث انه صحيح العلم والقدرة ولم يكن ايضا
جعلها صحة العلم والقدرة دون صحة البصر والسمع والكلام وجه مع ان صحة شيء منها لا يكون لغيره تع انتهى وفيه نظر
لان الخصم لا يسلم كون الحيوة صفة حقيقية له تع فلا باس عنده ان يكون الوصف وصفا بحال المتعلق ثم ان للخصم ايضا ان يقول ان
الوصف تع بكونه صحيح العلم والقدرة دون صحيح السمع والبصر والكلام وجه لان الصفات المذكورة انما يكون بالالة فلم تثبت
الا بالسمع والشرع على ان التخصيص المذكور عند الخصم من قبيل الاكتفاء كما اكتفى الشارح ههنا بقوله صفة توجب صحة العلم
والقدرة هذا واعترض الشارح في شرح الكشاف في تفسير اية الكرسي بانه لا يصدق تفسير الحياة بصحة العلم والقدرة على غير حياة
الانسان اذ هو اهل العلم ليس الا لا يقال هذا تفسير حياة الواجب تع لان حياة غيره تع انما هو باعتدال المزاج النوعي او ما يتبعه
من قوة الحس والحركة او غيرها لانا نقول ذلك التفسير صادق على غير حياته تع من الانسان لانه صحيح العلم والقدرة فلا يكون مانعا
بل الجواب انا لا نسلم ان سائر الحيوانات ليس لهم صحة العلم والقدرة اما الحكماء وجود القدرة لهم فظاهر واما وجود العلم فيهم فثابت البعض

بكونه

لكن عدم العلم فيه كما نع لا ينافي صحة العلم فيهم هذا وفيه نظر لان الظاهر ان الصحة بمعنى الاطلاقية في نفس الامر والامكان الوقوعي
والظاهر ان العلم لا يمكن في سائر الحيوانات امكانا وقوعيا من غير ما في هذا الان يلزم وجود العلم فيهم كما مال اليه بعض المحققين
وحكم الشريف بوجود العلوم التصورية في الحيوانات والمفهوم من كلام الشريف ان عدم العقل لا ينافي الحكم الجزئي ولا التصور الكلي
فذكرها بالتنبيه على الترادف قيل الاولى ح ذكرها متصلا بالقدرة وفيه ان ذكرها بطريق العطف لا ينافي هذا الوصف
ان ذكرها متصلا بالقدرة يوهم كونها [illegible] عدم خلوه عن الركاكة واما ما قيل من ان القوة بمعنى مبدأ نفي الضعف في
جميع ما يتعلق بذاته من العلم والقدرة وغيرها ولذا اورده بطريق العطف ولا كلام في هذا وانما الكلام في انها صفة موجودة
منافية للضعف بما كان صفاته او امر اعتباري والظاهر الثاني وانه راجع الى القدرة كما يقتضيه حصر الصفات في الثمانية
ففيه ما فيه اما اولا فلان جميع صفاته تع فرقية غالبة كذاته تع فلا وجه لجعلها صفة موجودة مغايرة لسائر صفاته تع واما ثانيا
فلانه لا وجه لتخصيص الارجاع بالقدرة ح والحق انه بمعنى القدرة كما اشار اليه الشارح او على صحة الاطلاق اي صحة الاطلاق عليه
الله القوي اه يعني انه لما ورد في الشرع اطلاق القوي على الله تع اورد المص القوة ههنا اشارة الى انه يكون القوة بمعنى صفة
له تع يصح الاطلاق عليه بانه صفة له كما صح ان يكون العلم والقدرة صفة له تع بسبب ورود اطلاق العالم والقادر عليه تع في الشرع
ايضا فمقصوده انما هو صحة اطلاق القوي عليه بكونه صفة له بسبب كونه تع قويا كما ورد في الشرع كما هو شان العلم والقدرة ايضا
وتفاوا على المص الله القوي العزيز وليس مقصوده انه يصح اطلاق القوي المشتق منه عليه تع حتى يرد عليه ما قيل ان كون المأخذ
صفة له تع لا يدل على صحة اطلاق المشتق على الله تع فان الاطلاق موقوف على الاذن الشرعي الا يرى ان الاستواء والوجه واليد والقدم
صفة له تع مع عدم صحة اطلاق المستوي وغير ذلك عليه تع انتهى لان اطلاق القوي المشتق على الله تع ثابت شرعا فلا وجه للتعرض
من كلام المص ولا مقصوده ايضا انه يصح اطلاقها على الله بمعنى انه يصح ان يقال ان القوة صفة له تع كما قيل لان ذلك امر
ظاهر لا فائدة فيه لان هذا المقام مقام تعديد الصفات مع ان هذه الدعوى لا تقبل من المص الا بالشرع فالوجه بيان مرامه
ما اشرنا اليه اولا على ما يقتضيه اسلوب قوله على الله القوي العزيز قال الشارح وهي صفة تتعلق بالمسموعات اه يستفاد
من صفة السمع انما هو ما يتعلق بالمسموعات وكذا صفة البصر ما يتعلق بالمبصرات وهذا حق لكن اشار بقوله فيدرك ادراكا اه الى
بيان كيفية التعلق بحيث يوجب تنزهه تع عن شوائب النقص فهذا البيان مشترك بينهما يدل على عدم توقفهما على تاثير حاسة فقوله لا على
سبيل التخيل ومعناه ان علمه تع بالمسموعات والمبصرات ليس على سبيل التخيل لان العلم بهما بهذا الطريق لغيبتهما عن الحس ولا يغيب المحسوس
عنه تع مشترك بين السمع والبصر وقوله ولا على [illegible] طريق تاثير حاسة ووصول هواء بالنظر الى صفة البصر [illegible] يمكن ان يعتبر تاثير
الحاسة فيهما معا وهو ظاهر بل يمكن اعتبار وصول الهواء كذلك لان ابصارنا يحتاج الى توسط هواء مشف بين الرائي والمرئي
فقوله فيدرك اه الى قوله ولا يلزم لا يقتضي الصفتين المذكورتين في الجملة واعترض [illegible] اما اولا فلان عدم غيبة المحسوس عنه تع انما هو عند
ظهور المحسوس اما بعد عدمه فغيبته اليه تع كغيبته قبل الوجود فينبغي ان يكون علمه تع به كعلمنا بالمحسوس الغائب بعد الاحساس
ان نفي التخيل عن علمه تع انما هو لاجل كونه منزها عن نوع الجبار فسواء كان المحسوس ظاهرا او معدوما كان علمه تع به منزها
عن التخيل واما علمنا بالمحسوس في حال ظهوره فمشاهدة وفي حال غيبته فتخيل ولا يختص بها جزئي نحتاج الى الالة مطلقا الا وصفه تع
واما ثانيا فلان قوله والتوهم مما لا حاجة اليه ههنا اذ لا كلام ههنا في المحسوس ولا مدخل للتوهم فيه بل هو ادراك متعلق بالمعاني
بالمحسوس فيرد عليه ح ان المعنى الجزئي المتعلق بالمحسوس كصداقة زيد وعداوته بأي صفة يدركه هو تع [illegible]
الباطنة غير ثابتة وانهم ذهبوا الى ان ما يدركه بالحواس الباطنة كما ذهب اليه الفلاسفة [illegible] بالعقل عندهم
فالظاهر ان المعاني الجزئية الغير المحسوسة يدركها بصفة العلم واما ذكرها ههنا بطريق النفي فلان تلك المعاني تابعة
للمحسوسات فان ادركت ادركت والا فلا ولما اثبت له تع ادراك المحسوسات نفى كونها على سبيل التخيل والتوهم فليس ذكره ههنا
استطرادا كما زعم واما ثالثا فلانه لا حاجة ح الى تخصيص ادراك المسموعات بصفة السمع وادراك المبصرات بصفة البصر
اذ قد عرفت في مبحث تحقيق الحواس انه لا يجب ادراك البصر بالباصرة بل يجوز ادراكه بالسامعة [illegible] جرى عادته تع [illegible]

This file was downloaded from QuranicThought.com

عند استيلاء الباصرة فعلى هذا لا يتوقف انكشاف المبصرات عليه نعم على صفة البصر بالمعنى الذي تنكشف عليه ما سمع
ثم لا يجوز فلم لا يجوز ان يكون الصفة التي بها يدرك المحسوس هو البصر او السمع ولا استدلال بورود السميع والبصير
لانه لا يوجب الاتصاف بالسمع والبصر بالمعنى المصدري بذاته تعالى واما ان ذلك القيام مستند الى صفتين او الى واحدة
قلنا وجوابه انه لما ورد الشرع بهما امنا بهما ثم انه وان كان تخصيص كل من ادراك بحاسة كالحواس بمتعلقاتها بطريق
جري العادة وجاز ههنا ايضا انكشاف المبصرات بصفة السمع الا انهم خصوا ادراكات المبصرات بالبصر والمسموعات
بالسمع بناء على العادة ايضا مع انه الاولى من عكسه ولا يجوز انكشاف صفة المبصرات والمسموعات على صفة البصر او على
صفة السمع لاستلزامه خلو احد الصفتين عن ادراك متعلقاتها فظهر من هذا انه لا يجوز ههنا ما يجوز في الخلق لاستلزامه
الكذب في خبر القديم بانه هو السميع البصير فافهم فقد فتح الله عليك وهما اي السمع والبصر غير صفة العلم عند الا
الاشاعرة والمعتزلة والكلابية يعني انهما صفتان مغايرتان للعلم زائدتان على الذات عند الاشاعرة ينكشف بهما المسموعات
والمبصرات كما تنكشف لنا باحدى هاتين الصفتين لكن في حقنا في غيره يكون على سبيل انطباع ووصول هواء كما كان في
حقنا ومغايرتان للعلم قال في المواقف وشرحه في بيانه فانا اذا علمنا شيئا كاللون مثلا علما تاما ثم رأيناه فانا نجد بيهما لحالتين
فرقا ضروريا ونعلم ان الحالة الثانية مخالفة للحالة الاولى بلا شبهة ولو كان الابصار علما بالمبصر لم يكن هنا فرق وكذا نجد
الفرق بين العلم بهذا الصوت وسماعه بين العلم بهذا الطعم وذوقه وبين العلم بهذا النوع بنوع الرائحة وشمها وبتكملة
فالزائد هنا هو الابصار والسمع والذوق والشم واللمس وهذا عند الاشاعرة وكذا عند جمهور المعتزلة والكرامية
قال في شرح المقاصد الا ان ذلك ليس يلزم على قاعدة الشيخ الاشعري في الاحساس من انه علم بالمحسوس لجواز ان يكون من جهتها
الا صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات وقال في المواقف بعد تقرير دليل من ذهب الى المغايرة
كما اشرنا اليه آنفا للشيخ ان يجيب بان ذلك الفرق الوجداني لا يمنع كونه علما مخالفا لسائر العلوم المستندة الى غير الحواس مخالفة
اما بالنوع او بالهوية وايضا فانما يصح استدلال الخصم بما ذكره لو اثبت العلم بمتعلقه بطريق آخر غير الحس وهو بعد انتهى واثبات
الشيخ هاتين الصفتين زائدتين على العلم لان النصوص من القرآن والاحاديث مملوءة بهما مع امكان اتصافه تعالى بهما فلا حاجة
الى التأويل وأولهما غيرهم اي فلاسفة الاسلام والكعبي وابو الحسين البصري من المعتزلة بالعلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات
على وجه يكون سببا للانكشاف التام عند الانكشاف الحاصل قبل وجود المسموعات والمبصرات وهو الانكشاف التام الذي يكون
لنا بعد استعمال تينك الحاستين وحاصل كلامهم ان العلم بالنسبة الى المسموعات والمبصرات تعلقين احدهما بها ينكشف انكشافا
تاما تشبيها بالانكشاف التعقلي الذي يكون لنا بعد استعمال القوى العاقلة وتعلق اخر حادث يحصل بعد حدوثهما بها ينكشف
انكشافا جليا تشبيها بالانكشاف التخيلي الذي يكون لنا بعد استعمال الحاستين المذكورتين فباعتبار التعلق الاول وباعتبار
التعلقين معا يسمى سمعا وبصرا فالعلم لو يرد عليه ان انكشاف المعلوم حادث كذلك فلا بد للمسموعات والمبصرات في حالة
زائدة على حالة النزاع عنها يسمعها سمعا وبصرا وقد يسبق جوابه بنقله عن صاحب المواقف فليفهم فقد يرد ان يقال يعني
ما اثبتوا للعلم تعلقين ازلي وحادث وجعلوهما الاول حاصل قبل وجود المسموعات والثاني حاصل عند وجودها وزعموا ان الكل
علم لا يرد عليهم ان السمع مثلا لا يتحد مع العلم لان العلم حاصل قبل وجود السمع المسموع والسمع بعد وجوده لان ذلك
مبني على الغفول عن اثبات التعلق الثاني لما عرفت نعم التعلقان لا يتحدان لكنه لا يقتضي وجود صفة هنا غير العلم الا بين
ان حدوث المعلوم غير المسموع والمبصر لا يقتضي اثبات صفة هنا غير العلم وبهذا التقرير بطل تمسك من اثبت صفة السمع
والبصر بالوجه المذكور بان التمسح العلم بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع واما السمع فلا يوجد الا بعد وجود المسموع فيكون
السمع صفة مغايرة للعلم وهكذا البصر على ان ما ذكره جار في الذوق والشم واللمس بان يقال العلم بالمشموم والمذوق والم
والملموس حاصل قبل وجوده بخلاف الشم والذوق واللمس فلا بد ان فيلزم ان يثبت له تعالى صفة الشم والذوق واللمس فيلزم
ان لا ينحصر الصفات في السبع او الثمانية كما هو مذهبهم على ما قرره وايضا فرد من فسره ان الدليل المذكور بعد ثبوت قلعه عما قررناه منقوض بما يلزم بانه والتخلف او باستلزامه

خصوص

خصوص الفساد واغا فلنا ذلك لان الفاء في قوله فقد يرد ان صريح في ان الدليل المذكور مندفع بما ذكره سابقا فلا حاجة للتمسك
بعموم بالامر المندفع فلا بد ان يلاحظ فيه ما قررناه فلا ينحصر الصفات عنده في السبع هذا صريح في لزوم الفشا عليه دفعا حقيقة
حقيقة للانحصار وكما يمكن للتمسك الا ان يجيب عنه بانه انما لم يوصف هو تعالى بالشم والذوق واللمس لعدم ورود النقل بها لان التمسك
ما انضم النقل الى ما تمسك به ثم لو تمسك الاشاعرة بهذا الدليل وضموا النقل اليه ما تمسكوا به لا اندفع ذلك لان وصفه تعالى بالشم
او الذوق واللمس مما لم يرد به اذن الشرع فالاولى لهم ان يتمسكوا في الاجراء الى اثبات صفة السمع والبصر كما هو طريق الشيخ
الاشعري وكذا قال الشريف في شرح المواقف والاولى ان يقال لما ورد النقل بهما امنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين
واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام عند من لا يقول بالتكوين انه نقل عنه وايضا لا يصح على
مذهب من لا يقول بالتكوين مطلقا بل على مذهب الاخرين منهم كما مر آنفا وقد سبق منا ان التحقيق هو هذا المذهب الاخير من
مذهبي نفاة التكوين فان تعلقات القدرة قديمة او حادثة فراجع اعترض عليه ان حاصله ان الارادة التي من شانها التخصيص
عند التعلق ان تساوي نسبتها الى التعلقين اي التعلق بالفعل والتعلق بالترك او التعلق بايقاعه في وقت والتعلق به في وقت اخر
يحتاج الى مخصص والا يلزم الترجيح بلا مرجح وينقل الكلام الى ذلك المخصص فيلزم الدور او التسلسل في المخصصات والا اي وان لم تستو
نسبتها اليهما بل يلزم الايجاب بل كان تعلقها بجانب واحد او في وقت يلزم الايجاب ونفي الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك الذي
اثبته الاشاعرة ضرورة ان احد الطرفين او احد الوقتين لازم الارادة ح والارادة لازم الذات فيكون احد الطرفين لازم الذات وان
وان كان الاختيار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل متحققا ولا يجوز ان يكون لتلك الارادة او للمخصص الاخر نوع خصوصية باحد التعلقين
بحيث لا ينتهي تلك الخصوصية الى حد الوجوب حتى لا يلزم التسلسل ولا الايجاب لانه خلاف المفروض على تلك الاولوية
الخصوصية لا تكون كافية في الوقوع لانا نفرض وقوعه في وقت وعدمه في وقت اخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوقوع بمرجح
يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان بمرجح يلزم ان لا يكون تلك الخصوصية كافية في الوقوع وقد فرضنا كافية هذا خلف وبهذا يستدل على
بطلان كون احد طرفي الممكن اولى غير بالغ الى حد الوجوب مع انه اذا لم يكن الاولوية غير بالغ الى حد الوجوب يلزم ترجيح المرجوح لانه
مع تلك الاولوية لاحد الطرفين يجوز وقوع الطرف الاخر لعدم انتهائه الى حد الوجوب فاذا فرض وقوع الطرف الاخر مع وجود تلك الاولوية
يلزم ترجيح المرجوح وقد قالوا في ابطال هذه الاولوية انه لو تحقق اولوية احد الطرفين لذاته فاما ان يمتنع طريان الطرف الاخر
فيلزم الانقلاب من الامكان الى الامتناع او يمكن فاما بلا سبب فيلزم ترجيح المرجوح بلا سبب او بسبب فيصير ذلك الطرف
المرجوح بالذات راجحا بالغير وهو محال لامتناع زوال ما بالذات بالغير وهذا ما تمسك به في اثبات الواجب وطريقه
لا يقال ان جواب عن الاعتراض المذكور حاصله انا نختار الشق الاول ولا نسلم لزوم الترجيح بلا مرجح الاحتياج الى المخصص فان الارادة
صفة من شانها ترجيح احد الطرفين لذاتها فاذا تعلقت لذاتها احد الطرفين اي الفعل او الترك يصح صدوره من الفاعل من غير
احتياج الى مخصص خارج فيجوز تعلقها بالمساوي بل المرجوح لانا نقول الكلام في وجود تلك الصفة التي من شانها الترجيح
لان تلك الصفة ان جاز تعلقها بكل واحد من الضدين بدلا عن الاخر فتعلقها باحدهما ترجيح بلا مرجح وان لم يكن كذلك
بل كان تعلقها باحدهما مقتضى ذاتها فالمريد غير قادر على الفعل بالمعنى المذكور اذ قد وجب وجود احد الضدين منه لا وجوبا
مترتبا على تعلق ارادته بل لم يخرج منه الا وقوع هذا الضد وهذا ما اشار اليه الشريف في بحث الامكان من شرح المواقف فان المختار
وان رجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا كان ارادته لاحدهما مساوية لارادته الاخر بالنظر الى ذاته توجه ان يقال لم اتصف بها
باحدى الارادتين دون الاخرى فان استند ترجيح هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ولزم تسلسل الارادات وان
وان لم يستند الى شيء فقد ترجح احد المتساويين على الاخر بلا سبب هذا فعلى هذا لو قيل لا يستلزم صحة الترجيح بلا مرجح للقادر
لا فصوح وبهذا التحرير اندفع ما اجيب عنه بان اللازم من وجود تلك الصفة المذكورة هو ترجيح احد المتساويين اي ايجاده من غير
غير مرجح اي من غير سبب داع الى الايجاد مع وجود المرجح الموجد وهو ليس بمحال بل هو واقع فان الهارب من السبع اذا عن له طريقان
متساويان فانه يختار احدهما من غير داع وباعث عليه وكذا العطشان اذا كان عنده قدحان فانه يختار والتابع اذا كان عنده رغيفان
متساويان من جميع الوجوه وانما المحال ترجيح احد المتساويين من غير مرجح اي موجد وهو غير لازم من كون الارادة مرجحة انتهى لانك قد عرفت

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني

لزوم الترجيح بلا مرجح ههنا لان ههنا منافي وجود نفس تلك الصفة على ما هو صريح كلام المحشي لا في ترجيحها احد المتساويين حتى
يجاب بالامثلة المذكورة على انهم منعوا عدم وجود المرجح في الامثلة المذكورة اذ لا يلزم من عدم العلم بوجود المرجح هنا عدمه
في نفس الامر وان لم يكن ذلك المنع مقرا لهم على ما حققه بعض المحققين مع انه لا فرق بين القدرة والارادة في كون كل منهما
متساوي النسبة الى الطرفين فيجوز ان يكون تخصيص احد المقدورين بالوقوع في وقت معين مع القدرة واستواء نسبتها الى الاطراف
والاوقات انما يستلزم الترجيح بلا مرجح لا الترجح بلا مرجح لان المرجح ههنا موجود وهو الذات فما بالهم جوزوا ذلك الترجيح
في الارادة دون القدرة هذا وبالتحرير السابق ايضا اندفع ما قيل ايضا فان تعلق الارادة بترجيح احد الطرفين محتاج الى تعلق اخر
مخصص له وهكذا الى غير النهاية والتعلقات امور اعتبارية لا يجري فيها برهان التطبيق فالتسلسل فيها ليس بمحال انتهى لان الكلام
ههنا ليس في ترجيحها بل في نفس تلك الصفة على ما حققناه على ان التعلق وان كان امرا اعتباريا الا انه حقيقي له تحقق في
محله وموصوف في نفس الامر فيحتاج الى المرجح ولا ينقطع بانقطاع الاعتبار كما لا يخفى على من له درجة في الصناعة فلذا تخلص الى
بان يقال انا لا نسلم ان الارادة اذا كان تعلقها باحد الضدين لذاتها لم يتصور تعلقها بالضد الآخر لجواز تخلف المعلول عن علته
التامة في المختار كما ذهب اليه بعض المتكلمين وقد اشار اليه الفاضل الخيالي في بعض تعليقاته او بان يقال معنى تعلق الارادة باحد الضدين
لذاتها ان ذاتها يقتضي التعلق به البتة بل معناه انها لا تحتاج في ذلك الى مرجح غير ذاتها وهذه خاصية الارادة فلا يجوز مثله في القدرة
فلا يقال هنا ايضا اذا كان احد ارادته لاحدهما متساوية لارادته الاخرى لم اتصف باحدى الارادتين دون الاخرى حتى ينقل الكلام اليه
ويلزم التسلسل او الترجح بلا مرجح فاندفع ما اورده الشريف ايضا على ما اشرنا اليه ثم انه يمكن منع التساوي بين الارادتين وان كان ذلك
ممكنا بين المرادين والحق ان الارادة لا تعلل كما ان الايجاب بالذات لا يعلل لان ذات الارادة يقتضي الترجيح مع وجود المرجح هنا
وهو الذات ثم انا لم لا يجوز ان يتحقق مصلحة في احد الفعلين او في فعل في احد الوقتين او في احدى الارادتين فيرجح وجوده على
عدمه لا يقال تلك المصلحة من الامور الممكنة ايضا فلا بد لها من مرجح اخر وهلم جرا فيتسلسل لانا نقول فيجوز ان ينتهي الى
مصلحتين كل منها مصلحة للاخرى ولا يلزم منه الا التقدم كل منهما على صاحبه في الوجود العلمي على وجود الاخرى الخارجي بل على ايجاده
ولا فساد فيه كذا اشار اليه المولى المحشي وبهذا يندفع التشكيك المورد من اول البحث الى هنا فليتدبر وتحقيقه اي
تحقيق ان العلم غير الصفة التي ترجح احد المقدورين بالوقوع ان العلم اما علم بنفس حقيقة المقدور او علم بوقوعه ووجوده
في الخارج وكل منهما لا يكون مخصصا فلا يكون عين الارادة اما الاول فلانه علم تصوري شامل للواجب والممتنع والممكن فهو عام للواقع
وغيره فلا يكون مرجحا له والا لزم وقوع غير الواقع وهو محال واما الثاني فلان العلم بوقوع الشيء سواء كان واقعا بالفعل او لم
واقعا بالفعل لكنه يقع في الاستقبال وتعلق العلم بوقوعه فرع وقوعه لان للعلم تعلقا ازليا بالمتجددات باعتبار انها ستتجدد
وقد سبق فهمنا للعلم تعلق بماهيتها وتعلق بوقوعها في اوقاتها تابع لتكونه كما يقع في الحال او في الاستقبال اذ العلوم هو
والعلم صورة له وظل وحكاية عنه سواء كان مقدما كالعلم الفعلي او متأخرا عنه وهو العلم الانفعالي والصورة والحكاية
فرع وقوع ذلك الشيء ولو تقديرا حتى لو لم يكن ذلك الشيء بتلك الحيثية التي تعلقت تعلق به العلم لا يكون علما بل جهلا
واذا كان العلم بالوقوع فرعه كما عرفت لا يكون ذلك العلم عين الارادة لان الوقوع انما يكون بعد الارادة فيكون العلم متأخرا
عن الارادة بمرتبتين هذا فظهر من هذا انه ليس المراد من العلم التصوري والتصديقي ما يكون من قسم العلم الحصولي حتى يرد عليه
علم الباري تعالى حضوري بل المراد العلم بالماهية والعلم بالوقوع والوجود في الخارج سواء كان حضوريا او حصوليا وظهر ايضا
ان المراد بالعلم بالوقوع ما يكون ظلا وحكاية عن الواقع سواء كان واقعا في الماضي او الحال او الاستقبال فلا يرد عليه ايضا ان كون
التصديق فرع الوقوع انما يكون اذا كان الزمان الماضي معتبرا في القضية المصدق بها اما اذا كانت ممكنة عامة او مطلقة عامة
او مقيدة بالزمان المستقبل فلا يكون التصديق بها فرع وقوعها اذ هو ليس بواقع بعد انتهى لانه وان لم يكن بعد واقعا في الخارج لكنه
واقع في التقدير وذلك كاف في تعلق العلم بها وكونه حكاية عنها بعد وجوده ~~مرجح لوجوده في الزمان اللاحق~~ واما ما ذكره صاحب
المحصل من ان هذا مخالف لما تقرر عندهم من ان ما علم الله وقوعه يجب ان يقع لان هذا صريح في كون الوقوع تابعا للعلم على عكس
ما ذكروه من كون العلم تابعا للوقوع فيبحث لان هذا الوقوع ليس الوقوع الذي هو مناف لان كلامنا انما هو في الوقوع المحقق

الذي يتعلق به

الذي يتعلق به
العلم ازلا وتحققه ولا شك ان هذا العلم تابع للوقوع ولو تقديرا على معنى كونه ظلا وحكاية وهو العلم الواقع في قولهم المذكور
ما علم وقوعه وهذا ظاهر وان خفي عليه واما الوقوع التابع للعلم في كلامهم فهو الوقوع الخارجي على ان التابع للعلم هنا ليس الوقوع
بل وجوب الوقوع بناء على علم الله تعالى بوقوعه لئلا يلزم الجهل ولا يلزم من ذلك كون الوقوع تابعا للعلم كما فيه
وبه اي بما ذكرنا من ان العلم التصوري لا يكون مرجحا وان العلم التصديقي بالوقوع فرعه سواء كان متقدما عليه او متأخرا عنه
اندفع قول الحكماء ان العلم التابع لوجود الاشياء هو العلم الانفعالي الذي يكون مستفادا من الخارج كعلمنا بالسماء والارض
دون الفعلي الذي يكون الوجود الخارجي مستفادا منه كما نتصور اولا السرير ثم نقصده ونوجده وعلمه تعالى بالاشياء قبل وقوعها من هذا
القبيل اذ هو تعالى يعلم الاشياء كما هي قبل ان توجد فلا يكون تابعا فيجوز ان يكون مرجحا لوقوع الاشياء في اوقاتها فلا حاجة الى الارادة غير
العلم ولذا قالوا ارادته تعالى علمه بالاشياء على الكمل الوجوه ويسمونه العناية ووجه اندفاعه ما ذكروه ان العلم الفعلي ان كان علما بنوع
حقيقة الشيء فهو عام للواقع وغيره فلا يكون مرجحا والا لزم وقوع غير الواقع وان كان علما بوقوع الاشياء في اوقاتها فهو تابع للوقوع
على ما حققناه ثم ان ارادوا بقولهم العلم التابع هو الانفعالي دون الفعلي ان الفعلي ليس تابعا بمعنى كونه ظلا وحكاية عنه فهو باطل
وان ارادوا به انه ليس بتابع له في الوجود الخارجي لتقدمه عليه فهو مسلم لكنه لا يصير بهذا القدر مرجحا لوجود المقدور اذ قد عرفت
انه متأخر عن الارادة بمرتبتين ايضا هذا اذا قلنا ان العلم بوقوع الاشياء في اوقاتها قبل وجودها علم فعلي لعدم وجودها في الخارج بعد
واما اذا قلنا ان هذا ايضا علم انفعالي والعلم الفعلي هو الذي يتعلق بحقائق الاشياء فقط وهو الظاهر من تقرير القوم فيقرر وجه
الاندفاع ظاهر لان الحكماء جعلوا العلم الفعلي بهذا المعنى مرجحا والمحشي دفعه بقوله ان العلم التصوري عام للواقع وغيره فعلى هذا
يكون الرد بالنظر الى قولهم المقدر هنا وهو دون الفعلي فيكون مرجحا واما على التقرير الاول فيكون الحصر المستفاد حصر التبعية
المستفاد من قولهم دون الفعلي ممنوعا ومدفوعا ايضا وهذا هو الاخير هو المطابق لظاهر كلام المحشي وان كان الاول اتم في الرد هذا
تقرير المقام ولو امعن المنصف فيما قررنا في هذا القول لاطلع على اختلال تقرير السالكين ههنا من وجوه فتدبر وانصف وههنا
بحث وهو ان العلم بماهية العالم والنظام الاحسن يقتضي وجود العالم على ذلك النظام وان كان العلم بوجوده على النظام تابعا
لوجود العالم على ذلك النظام ولو تقديرا فالعلم التابع غير العلم المخصص ولذا قالت الحكماء ان الارادة نفس علمه بالنظام الاحسن
غير انبعاث قصد وطلب فكون العلم التصوري عاما للواقع وغيره لا ينافي كونه مخصصا في هذه الصورة الا ان يقال لا فرق بين علم
وبين علم تصوري اخر فاذا امتنع كونه مخصصا في بعض الصور يمتنع كونه مخصصا في الكل وفيه تامل وقيل ان الاصحاب منعوا القول بما
باستواء نسبة العلم الى الضدين كالقدرة وان العلم بالمصلحة لا يكون داعيا الى الفعل ما لم يحصل الحالة المعلومة بالوجدان المسماة
بالارادة ونبهوا على ذلك بانه لا موجود الا ويمكن تصوره على وجه احسن منه فوقوعه على ما هو عليه تخصيص بلا مخصص
على ذلك انا كثيرا ما نتصور امرا ونعلم فيه مصلحة لكنا لا نفعله لكسل مانع او الحياء او ورع او نحو ذلك ما لم يحصل لنا المعنى المسمى
بالارادة وبالجملة فبعد تسليم ان الله تعالى قادر بمعنى انه يصح الفعل والترك ينبغي ان لا يتوقف عاقل في ان علمه بوجه المصلحة لا
يكفي في فعله فان هذا العلم لازم ذاته لا يفارقه قطعا والا لزم تجهيله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولهذا لزم الفلاسفة القول بالايجاب
مع اعترافهم بانه ايجاده للعالم على النظام الشاهد تابع لعلمه بوجه الكمال فيه هذا فظهر من هذا ان القول بالقدرة بمعنى صحة
الفعل والترك ينفي كون العلم مخصصا وبهذا اندفع قوله نعم يرد ان يقال الخ نعم يرد ان يقال الخ
لا يلزم من عدم كون العلم بنفس المقدور وحقيقته او العلم بوقوعه مرجحا ان لا يكون العلم مطلقا مرجحا لجواز ان يكون العلم
بالمصلحة وهو ليس فرعا لوقوع الفعل بان يكون الفعل الواقع والعلم بما فيه من المصلحة ظلا وحكاية عنه وهو ظاهر وقد عرفت
الجواب عنه آنفا فان قلت تلك المصلحة من الامور الممكنة ايضا فلا بد لها من مرجح اخر وهكذا فيتسلسل اجاب عنه المحشي
في شرح التوضيح بانه لو سلم فيجوز ان ينتهي الى مصلحتين يكون كل منهما مصلحة للاخرى فلا يلزم منه سوى تقدم كل منهما في الوجود
العلمي على وجود الاخرى في الخارج بل على ايجادها ولا فساد فيه ولذا قرر ههنا ~~ولا يخلص الانسان الخ~~
فان قلت تلك المصلحة اما غير واردة بالنظر الى الارادة كما اسلفناه واوردها ههنا فافهم
واجيب عنه ايضا بان العلم بالمصلحة انما يكون مرجحا اذا كان مراعاة الاصلح واجبة عليه تعالى وليس كذلك كما بين في محله فيجوز ان يرجح

This file was downloaded from QuranicThought.com

المصلحة ويفعل بالاصلح فيه فلا يكون تخصيصا انتهى وفيه ان رعاية الاصلح وان لم تكن واجبة عندنا لكن لا شك
ان تركه ما فيه المصلحة غير لايق وفعل ما لا حكمة ومصلحة فيه غير لايق بالحكيم تع لان معناه انه لا يفعل الا ما فيه حكمة
ومصلحة ولا شك ان الحكيم من اسمائه تع فكيف يكون مفارقة صفاته تع عنه ولهذا وجه الفاضل المحشي فيما سبق
في قول المص وما هو الاصلح للعبد فليس بواجب على الله بان مراد اهل السنة من نفي الوجوب على الله تع نفيه في الخصوص
ثم ان المرجح لا يلزم ان يكون موجبا فلا شك في جواز ان يكون العلم بالمصلحة مرجحا لبعض افعاله وان جاز على الله تع تركه
ما فيه المصلحة فهذا فان قلنا تخلص الايجاب فلا تخلص الايجاب عن الايجاب خاتم وجود فعل ان يرد عليه انه يلزم ح ان يكون الباري
موجبا والا فاما التسلسل او الترجيح بلا مرجح اذ الارادة لا تكون مرجحة ايضا كما سبق منه في القول السابق والحق ان الارادة
مرجحة كما حققناه وان المصلحة ربما تكون مرجحة ايضا كما اشرنا اليه ايضا قلت يلزم كون ان حاصله ان هذه
السلوب متحققة في الجماد لانه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب فيلزم ان يكون مريدا وهو فاسد وحاصل الجواب ان هذا
تفسير ارادة الواجب لا تفسير مطلق الارادة يعني لا يلزم من كون ارادة الواجب عبارة عن هذه السلوب كون هذه السلوب
في جميع المواد ارادة حتى يلزم كون الجماد مريدا اذ لا يلزم مثلا من كون الانسان حيوانا ناطقا كون الحيوان انسانا وفيه ان نقول في حاصل
الجواب انما يلزم كون الجماد مريدا وينتقض تفسير الارادة بذلك لو كان تفسير المطلق الارادة بناء على اعتبار خروج المضاف
اليه المضاف اليه اي الضمير الراجع الى الواجب في المعرف والتعريف اذ لو كان داخلا في المعرف والتعريف لزم الدور لكون بعض
اجزاء المعرف ماخوذا في التعريف واما لو كان تفسيرا لارادة الواجب على ما هو الظاهر من حال المعرف والتعريف فلا ينتقض
التفسير بذلك ولا يلزم كون الجماد مريدا اذ هو خارج عن التعريف بالضمير الراجع الى الواجب واما الدور فيندفع بان المقصود
هنا تفسير ارادته لا الارادة مع الواجب والحاصل انه اورد السؤال بان هذه السلوب مساوية للارادة فاينما وجدت
يوجد الارادة فيه فالجواب ان هذه السلوب اعم من الارادة اذ المقصود هنا بيان معنى ارادة الواجب فلا يلزم من
الاتصاف بهذه السلوب كونه مريدا وهذا مبني على كون الكلام المذكور قضية او على كونه تفسيرا لكن باعتبار دخول المضاف
وان اورد بان هذا التفسير شامل للجماد لعدم كونه مكرها ولا ساهيا ولا مغلوبا بناء على اعتبار خروج المضاف اليه على ما
ما اشرنا اليه فالجواب ان الالزام شموله فان الضمير الراجع الى الواجب يابى عنه واما ما قاله بعض الافاضل من ان منع المعترض
انه لو كفى مجرد ذلك في صحة الطلاق المريد على الواجب لصح اطلاقه على الجماد فلتحقق ما يوجب صحة الاطلاق فيه وح
لا يخفى ان جواب المحشي غير تام فغير سديد لان هذا مبني على التقرير الاول الذي اشرنا اليه لان حاصله ان هذه السلوب
علة لصحة الطلاق المريد على الواجب والتقرير ظاهر وهذا جار في حق الجماد فيلزم كونه مريدا وقد عرفت تمامية الجواب عنه
بان هذه السلوب ليست امورا مساوية للارادة حتى يكون علة لصحة اطلاق المريد على الواجب فيلزم كون الجماد مريدا
بل هي اعم منها وان المعنى ان ارادة الواجب تلك السلوب ولا يلزم من ذلك ان تكون كلما يوجد فيه تلك السلوب
مريدا وانما قلنا ان هذا التقرير مبني على التقرير الاول من التقريرين لان هذا القائل اعتبر فيه الحكم والجريان كما اعتبرناه
لان هذا مبني على ان القائل اعتبر كونه تعريفا كما زعمه السالكوتي حتى يرد عليه انه ان اورد السؤال بان الجماد
التعريف صادق على الجماد فيلزم ان يكون مريدا فهو فاسد لعدم صدق التعريف عليه ضرورة اخذ الواجب في التعريف
انتهى على انك قد عرفت في التقرير الثاني صحته وصحة الجواب عنه والعجب منه انه قال بعد رد تقرير بعض الافاضل
تقرير ان هذه السلوب متحققة في الجماد فلو كان الاتصاف بمجرد هذه السلوب كافيا في كونه تع مريدا لزم ان يكون الجماد
مريدا ومرجع جواب المحشي موافق له وهو ان هذا تفسير لارادة الواجب بمعنى ان هذه السلوب انما تكون في ارادة الواجب
لا في غيره فلا يستلزم كون الجماد مريدا انتهى ولا يخفى على المنصف ان هذا التقرير ماخوذ من تقرير بعض الافاضل وليس
بمغاير له فما معنى رده وقبول ما قرره بنفسه على ان ما قرره في الجواب بقوله يعني ان لا يخلو عن كدر لانا لا نم ان هذه السلوب
انما تكون في ارادة الواجب فان بنى ذلك على وجود الضمير فقد التزم تقرير الاعتراض على كونه اعتراضا على التعريف
فوقع فيما هرب عنه وان بنى ذلك على مجرد ان هذه السلوب لا تكون في غير الواجب ارادة الواجب ففساده ظاهر
والحق ان الاعتراض المذكور يحتمل بكل من التقريرين وان الجواب المذكور يمكن تطبيقه على كل منهما فتدبر في هذا فقد تنبهنا على

علينا

عليه الاجمال كما لا يخفى على اهل الكمال ثم يرد عليه انه يعني يرد عليه ان هذه السلوب الارادة اذا كانت عبارة عن هذه
السلوب المذكورة لا تكون مرجحة لتخصيص احد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات لانها عبارة عن العدم ونسبتها الى كل
الاوقات والمقدورات على السواء فيكون بالاجماع نفي كون صفة الارادة صفة ثبوتية زائدة على ذاته وهذا قال في شرح المقاصد
لا خفاء في ان هذا موافق للفلاسفة في ان الواجب نفي كون الواجب تع مريدا اي فاعلا على سبيل القصد والاختيار
ثم ان مقصوده من هذا الكلام توجيه قول الشارح وفيما ذكره تنبيه على الرد على من زعم ان المراد بجعل الارادة والمشية عبارة
عن صفة ثبوتية حصل بذلك رد من زعم انها عبارة عن السلوب وان كان في ظاهر الكلام الايراد عليه وان اريد ان الارادة
اي ان ارادة الفعل يصدر عن الذات يستتبع عدم كونه مكرها وساهيا ومغلوبا في ذلك الصدور وح يكون الارادة عبارة عن
صدور الفعل عن الذات وكذلك هذه تفسيرها بان الواجب موجب في افعاله لكون الاختيار مقتضيا لذاته سوى تعلق الارادة
بتوسط الارادة التي يصح الفعل والترك وهذا الاحتمال هو الظاهر ولذا قال في شرح المقاصد لا خفاء في ان هذا موافق للفلاسفة
في نفي كون الواجب مريدا اي هو فاعلا على سبيل القصد والاختيار ثم ان يكون موافقا لهم ايضا في الاحتمال الاول لان
حاصله ايضا نفي كون الارادة مرجحة لكن الظاهر هو الموافقة عند هذا الاحتمال قال بعض الافاضل هذا القائل انما اثبت المشية
فلكنه هي المرجحة فلا يلزم الايجاب هذا والظاهر ان من زعم صدور الفعل عن الذات على هذه الحالة يلزمه القول بالايجاب
سواء اثبت المشية اولا الملازمة غير مسلمة عندهم لان هذا الزاعم لما زعم ان مشية الله تع وارادته فعل غيره كانت
عبارة عن امره اياه كان معنى قوله ولو شاء لو تعلق امره بوقوعه في يكون الملازمة غير مسلمة عندهم اذ لا يلزم من الامر
الارادة بل ان الامر مغاير للارادة عندهم اذ لو تعلق ارادته بفعل المكلف الذي امره لكان الفعل واقعا عنه من غير قدرته
على الترك فيكون امره امرا محالا لا يدخل تحت قدرته فلا يلزم من الامر الوقوع وان لزم من الارادة فالاستدلال المذكور تام
عند اهل السنة لا عندهم وهذا معنى قوله الملازمة غير مسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق وان لم ينقطع بعض
الافاضل وزعم ان كلام المحشي لا تحصل له وقال ان تقول في بيانه انهم لما زعموا ان الارادة والامر شيء واحد وزعموا
ان ارادة الله تع فعل غيره عبارة عن امره اياه به لزمهم ان يجوزوا تخلف مراده عن ارادته في مثل هذه الصور اذ لم
يجز ذلك التخلف مع كونه عبارة عن الامر لكان الامر المذكور تكليفا بالا يطاق فيكون الملازمة المذكورة غير
مسلمة عندهم وان كانت تامة عند اهل السنة الذين حكموا بتغاير الامر للارادة والمشية فيكون الاستدلال المذكور
الذي ساقوه هنا غير تام على مذهبهم وان كان تاما في الواقع وبالجملة تخلف المراد عن الارادة جائز عندهم بناء على
زعمهم ان ارادته تع فعل غيره عبارة عن امره اياه به لانهم يقولون ان الله تع اراد ايمان الكافر وطاعة الفاسق
لكنه لم يقع بناء على زعمهم المذكور فيكون الملازمة المذكورة غير مسلمة عندهم وان استدلوا بها فلهذا ينبغي ان يحقق
هذا المقام وبعضهم يسلمون الملازمة ويفرقون بين الارادة والمشية ويقولون تخلف المراد عن الارادة جائز
دون ما يتعلق به المشية قال السالكوتي ولعلهم يخصون المشية بالمشية القسرية اقول والظاهر انه لا فرق في ذلك بين
الارادة والمشية لانهم لا يجوزون تخلف المراد عن الارادة في الارادة القسرية وانما ذلك في التفويضية كما هو هنا فالحاصل
انهم لا يسلمون تلك الملازمة هذا لكن الكلام على التحقيق وهو ان كل ما اراد الله تع فهو كائن ومراده
وان لم يكن مرضيا ومامورا به بل قد يكون منهيا عنه اجماعا ولا مانع في ذلك لانا نعلم ان الشيء قد يكون مرادا
وقد يكون مرادا ويؤمر به لحكم ومصالح ولا ينكره عاقل وقد قال الله تع ولو شاء ربك لامن من في الارض كلهم جميعا
وقال تع ولو شاء لهديكم اجمعين وقال عليه السلام ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن ثم اعترض هنا بان قوله
ما شاء الله كان لو انضم الى قوله تع وما تشاؤن الا ان يشاء الله تع ينتج ان ما تشاؤن كائن لا محالة فيلزم عدم جواز
تخلف المراد عن ارادة العبد لكنه مدفوع بان ما تعلق القياس المنتظم من الاية والحديث هو ان كل ما شاء الناس فهو شيء
شاءه الله وكل ما شاءه تع فهو كائن فيرد عليه انه ان اريد بالمعدوم الموجود في الكبرى
الاية اي الصغرى الموجود ومن الحديث اي الكبرى المعدوم فلم يتكرر الوسط فلا يكون قياسا اذ المعنى ح ان الشيء الموجود الذي
شاءه الناس فهو موجود بمشية الله تع وكل معدوم شاءه الله تع فوجود وذا ليس بقياس حتى يلزم التخلف الخ كذا قاله بعض

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني

والاولى في الجواب عندي ان يقال بل هو الظن انه لا ينتظم من الاية والحديث ههنا لا سيما عند الحنفية اذ الاستثناء هو التكلم
بالباقي بعد الثنيا فالحاصل في الاية بعد الاستثناء هو عدم حصول المشيئة من العباد تكليف ينتظم منه ومن الحديث قياس على
هيئة الشكل الاول الصغرى في سالبة وهي لا تنتج في الشكل الاول على ان الحاصل في الصغرى ...
...
البعضان ما وجد بمشية العباد لا يوجد الا بمشية الله اياه على ما هو منطوق الحديث في حصول القياس في ان ما وجد بمشية العباد النظم
البرهاني مشية الله تعالى ... شانه فهو كائن ... ان ما وجد بمشية العباد المنظم البرهاني بمشية الله تعالى كائن
لا محالة ولا شك في حقيقة هذا لكن الحق انه لا ينتظم منهما القياس هذا قيل عليه الفاضل مولانا صلاح الدين الرومي
فالرسالة الكوثر الفاضل ... وهو الشارح الاخير للعقائد وحاصل كلامه ان الدليل المذكور اعني قوله اذ قد يخبر الانسان
انما يدل على ان المعنى الذي يخرج المخبر به الاخبار مغاير للعلم بمعنى التصديق اليقيني لا لمطلق العلم الشامل للتصور
والتصديق فان كل عاقل يتصدى للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة وان كان شاكا في ذلك او جازما
بخلافه فكان صورة للجهل المركب ضرورة ان الكل من افراد مطلق التصور وعلى تقدير التسليم لا يتم في شان الباري الذي هو
المقصود ههنا اذ لا يمكن ان يقال انه يخبر عما لا يعلم لانه يستلزم الجهل والكذب المحالين على الله تعالى فان قالوا مقصودهم
بما ذكروا ههنا قياس الغائب على الشاهد على معنى انه لما ثبت مغايرته للعلم في الشاهد فكذا في الغائب اذ لا تختلف
فيها حقيقة الخبر فقد عرفت ان الدليل المذكور لا يتم في شان الباري ثم قد يصح القياس المذكور ههنا على ان القياس المذكور
لا يفيد وان صح هنا لا يفيد في المطالب التي يطلب فيها اليقين كما ههنا نقول وقياس الغائب على الشاهد ان ... مبني
على التسليم فافهم وبما حررنا اندفع ما قيل من ان القائل غفل عن قوله وهو يعلم خلافه لان هذا صريح في ان المخبر في هذه الصورة
غير عالم بوقوع النسبة ... ولا شك في ظهور ان ... ذلك غير حاصل له فالدليل المذكور كما يدل
على مغايرته للعلم اليقيني يدل ايضا على مغايرته لمطلق العلم انتهى فلقد اشتبه عليه الفرق بين مطلق العلم وبين العلم
اليقيني وان لم يكن لا يليق بمنصبه هذا وقد اجيب عنه بان من ينكر الكلام النفسي يجعل الامر القائم بالنفس في صورة الاخبار
اعتقاد مضمون الخبر وينكر ان يكون امرا اخر وراءه يسمى كلاما ولا يجعله تصوره الخالي عن الاعتقاد فالذي يصلح ان يكون مدلول
الكلام الخبري في زعمه هو العلم التصديقي دون العلم التصوري فلا حاجة الى بيان مغايرته له ثم اذا ثبت بهذا الوجه التغاير
بينه وبين العلم والارادة لم يبق وجه لانكار الكلام الذي ثبت في شانه بالتواتر فلا حاصل لقوله وقياس الغائب على
الشاهد لا يفيد اذ ليس اثبات الكلام بالقياس بل بالتواتر وبالجملة فالمقصود ههنا تحرير تصوير الكلام النفسي بحيث
يمتاز عن اللفظي وعن العلم والارادة واما اثباته للواجب تعالى فذلك بما نقل عن الانبياء عليهم السلام ورد بانه لو وجهها
هو التحقيق لا الالزام ... لا نم ان العلم التصوري لا يصلح ان يكون مدلول الكلام الخبري وانما هو فيما اذا كان دلالة
الكلام الاخباري عليه دلالة وضعية اما لو كان دلالة الاثر على المؤثر فيكون العلم التصوري مدلول الكلام الخبري فلا بد
من بيان مغايرته له ايضا وبان مقصود القائل من قوله وقياس الغائب اه ان مغايرة تلك الصفة للعلم والارادة في شان
الباري لا تثبت بهذا الدليل الذي ثبت به المغايرة على ما زعمه المستدل الا بقياس الغائب على الشاهد وهو لا يفيد
وليس مقصوده ان اثبات اصل صفة الكلام بالقياس وهو غير مفيد حتى يرد عليه ان اثبات اصل صفة الكلام بالتواتر
لا بالقياس فلا يحصل لقوله وقياس الغائب اه اذ لا يخفى على احد فضلا عن هذا القائل ان اثبات صفة الكلام انما هو بعد
قوله ويسمى هذا اه وان المقصود ههنا بيان المغايرة وهو لا تثبت في حق الباري الا بالقياس كما فهمه المعترض واما قوله في رد
الاول بحث لانه لا كلام في ان الكلام الخبري يدل قطعا على ان للمتكلم به علما حصل في ذهنه ولو تصورا وهو الذي اراد الراد
بقوله دلالة الاثر على المؤثر لكن الكلام ههنا فيما هو الباعث على تكلمه والسبب على ذلك الكلام الخبري فانا نعلم قطعا ان
العلم التصوري لا يكون باعثا على ذلك وقد سبق مثله في الارادة بان العلم التصوري عام للواقع وغيره فلا مدخل له في تعيين
سوى التصور بحقيقة الشيء وبهذا ظهر انه لا حاجة ههنا لبناء الدليل على الالزام كما فهمه المجيب والحق الذي يخطر بالبال في
توجيه مغايرته للعلم وحاصله في توجيه تخصيص بيان المغايرة بالعلم التصديقي دون التصوري كما فعله هو ان صفة الكلام الذي

او عيناها

او عينا ما صفة لها اثر خارجي هو الكلام كما ان ... للارادة ايضا اثرا خارجيا واما العلم ... فان تحقق او تصور
فليس له اثر خارجي يشهد به الوجدان وان كان تصديقيا فيحتمل ان يكون له اثر خارجي مثل الكلام الخبري فلذلك خصوا ببيان التغاير
ههنا بين الكلام النفسي وبين العلم بالعلم التصديقي والذين غفلوا عن هذا قالوا ما قالوا ومما يدل على ما ذكرنا ان المحشي صرح في الحاشية
بان العلم التصوري لا يكون مرجحا والعلم التصديقي وان احتمل ان يكون لكنه تابع للوقوع المتاخر عن الارادة فلا يكون مرجحا فقد
صرح بان العلم التصوري لا يشتبه بالارادة اصلا وانما الشبهة في العلم التصديقي فكذا نقول ههنا الكلام الخبري عبارة عن الاثر
الخارجي والعلم التصوري لا يكون مؤثرا فيه وانما الشبهة في العلم التصديقي فلذلك خصوه بالبيان وبهذا التحقيق ظهر الجواب عن
الاعتراض المذكور ايضا وعلى انه لا يتم في شان الباري اه واما الجواب عنه فلان مقصود المشايخ ليس اجراء هذا الدليل بعينه في صفة الكلام للباري
كما فهم بل نقول فيه كما حققناه كما ان العلم التصديقي فينا لا يكون مبدأ للكلام الخبري كذلك لا يكون مبدأ له في الباري تعالى ايضا لان
الكلام الخبري من الامور الواقعة وقد سبق ان العلم التصديقي بالوقوع فرع الوقوع فلو وهذا القدر كاف في القياس ولا يلزم ان يتحد
المقيس والمقيس عليه من كل وجه ولو سلم فالباعث في صدور الكلام الخبري عن الباري اذ قد عرفت ان العلم التصوري لا يكفي في ذلك
فلا بد ههنا من مبدأ اخر غير العلم فكذا في العلم التصديقي بالنظر الى الكلام الخبري على ان تحرير اثبات سائر الصفات ايضا بالقياس
بقياس الغائب على الشاهد اه ثم ثم والا فلا حاجة لتخصيصه بالكلام والذي ينبغي ان لا يتوقف في كون الكلام مغايرا للعلم وانما
الشان في مغايرته للارادة هذا وبما حققنا اندفع ما قاله بعض الافاضل من ان ... فرعون وهامان وامثالهما ليست قائمة بل انه
بل القائم به العلم بهذه المعاني او قد زع التعبير عنها واظهارها فهو اما راجع الى صفة العلم كما قيل او الى صفة القدرة كما يمكن ان يقال
فالظاهر ان صفة الكلام لم ينكشف بهذا البيان بل ينبغي ان يحال علمه الى الله تعالى انتهى لانك قد ظهر لك بما حققنا انه يلزم مغايرة
الكلام للعلم ظهورا لا خفاء فيه واما معرفة حقيقة الكلام النفسي لذاته ... ممكنة غير واقعة وهذا مما لا شك فيه والمشايخ ما
ادعوا بهذا البيان الاطلاع على كنه صفة الكلام ولعمري ان هذا قريبة مما فهما مرتبة   واعلم ان هذا المقام من مجاز الافهام نقل عنه
يجوز بالجيم والحاء المهملة انتهى فعلى الاول من جزت الموضع اجوزه جوازا سلكته وسرت فيه وعلى الثاني من حاز الابل يحوز ويحيز
الحوز والحيز السوق اللين ولا يخفى ما فيهما من اللطائف والاستعارات ويحتمل ان يكون بالحاء والراء المهملتين فيكون كناية عن صعوبة
هذا المقام واحتياجه ويحتاج حله الى توفيق الملك العلام ثم ان المقصود من هذا الكلام بيان ان ههنا امرا غير الكلام اللفظي وانه ليس من قبيل
العلوم التصورية والتصديقية وان بيان ذلك كما يفيد مغايرته للعلم التصديقي كذلك يفيد مغايرته للعلم التصوري فاندفع
الاعتراض المذكور فتدبر   المعنى الذي اه يعني ان المعنى الذي نجده من انفسنا عند التعبير عنه بعبارات مختلفة ومدلولات
متنوعة لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان تلك العبارات ومدلولاتها وان اختلفت وتعددت بحسب اختلاف الازمنة والامكنة
ضرورة ان لكل زمان حكما ولكل شخص استعدادا يختلف تلك العبارات ومدلولاتها بحسب الازمان والاستعدادات لكن ذلك المعنى
الذي نجده من انفسنا لا يختلف اصلا لان ذلك معنى يستوي فيه العربي والعجمي والبدوي والقروي والدني فيأتي بتعبير عربي ويحصل
فيه التفاوت اصلا الا يرى ان قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام الى غير ذلك من الاداء تعبيرات عن معنى واحد
فاختلاف تلك المدلولات اللغوية مع عباراتها بحسب اختلاف الاوقات والاستعدادات لا يقتضي اختلاف ذلك المعنى
وتغيره بل كما يدل على ذلك المعنى بالعبارة يدل عليه بالكتابة والاشارة ايضا لان هذا المعنى كما اشرنا اليه هي المدلولات
الثواني المطروحة في الطرق التي يستوي فيها جميع الاستعدادات في جميع الاوقات كما اشار اليه اهل البلاغة فعلم انه غير الكلام
اللفظي الذي هو عبارة عن العبارات المتنوعة والمدلولات المختلفة والحاصل ان ذلك المعنى غير متغير والكلام اللفظي متغير فتغير
التغير غير المتغير فلا يرد ان يقال الكلام النفسي مدلولات الالفاظ والمدلولات حادثة لتغيرها بتغير العبارات فيلزم قيام
الحوادث بذاته ثم هذا قال بعض الافاضل الكلام النفسي مدلول اللفظي عند اهل الحق لكنه لكونه عبارة عن معنى حاصل في
النفس شيء واحد لا يتغير بتغير العبارات عنه وما ذكره من قوله فليس ذلك عين مدلول اللفظي اي العبارات المتنوعة
في توجيه مرامهم بعيد بمراحل عن كلامهم ولعله اراد بالكلام النفسي المعاني الاصلية التي جعلها علماء البيان مطروحة على
الطرق وسموها الاغراض التي يهدى المتكلم اليها نوعها وسووا فيها افراد الانشاء والظاهر من كلماتهم ان المعنى الذي
الكلام النفسي هو المعنى الذي يجده المتكلم في نفسه ويدور في خلده ويقصد حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه

This file was downloaded from QuranicThought.com

مركز الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

وربما يعرف به ابو هاشم ويسميه الخواطر وهذا صريح في ان مرادهم منه هو مدلولات الالفاظ هذا ورد بانه ليس المراد بالكلام
النفسي مدلول اللفظي انه مدلول اللفظي المتغير بتغير العبارات كيف وهو يستلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل المراد
انه المعنى الذي هو غرض المتكلم من الكلام الذي لا يتغير بتغير العبارات والاصطلاحات وهو الاصل بالنسبة الى الالفاظ
المعبر عنه بالمعنى الثاني في الاصطلاح حتى لا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وفيه بحث لان هذا المبحث لا يتم الا بقياس الكلام
النفسي للتنزع على الكلام النفسي فينا ولا يلزم من كون الكلام النفسي فينا متغيرا بتغير العبارات كون الكلام النفسي
متغيرا بتغير العبارات لتنزهه تعالى عن الجوارح على ان الكلام النفسي عبارة عن شيء واحد مجمل لا يتغير بتغير العبارات المفصلة
وانما المتغير هنا هو المدلولات التفصيلية ونظير هذا ما حققناه في معلومات الله تعالى بان الكل حاضر عنده مجملا وانما التفصيل
والتكثر بالنظر الى اوقاتها وامكنتها فلو كان الكلام النفسي عبارة عن مدلول اللفظي بهذا المعنى لا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى
ثم ان ما قال المحشي فليس ذلك عين مدلول اللفظ ليس بنص فيما قررناه اولا بل يحتمل ان يكون مراده ان الكلام النفسي المعنى الذي
نجده من انفسنا امر مجمل قابل لتعبيرات مختلفة فليس ذلك عين مدلول اللفظ لكونه مفصلا ومتغيرا بتغير العبارات بل
هو هذا وان اتفقنا اولا في تغير الكلام ببعض المناظرين فلا يرد عليه ما ذكره بعض الافاضل ويمكن ان يقال المدلولات
الثواني الذي اشرنا اليها هي عين مدلولات الالفاظ في الحقيقة لكنها متغايرة بالاجمال والتفصيل ولذلك وصفت تلك
المدلولات بالثواني والاول بالاعتبارين فلا اختلاف بين ما ذكره المحشي وبين ما اشار اليه بعض الافاضل فظهر من هذا ان كلام
المحشي قابل للحمل على التوجيهين وان مآلهما متقارب بل واحد فتدبر وبالله التوفيق وحصل ما ذكره صاحب المواقف على ما نقله
عن المحقق الدواني على ما سنقله هناك هو ما تحقيق كلام الله في حاصل الرأي ان الكلام النفسي مدلول اللفظي بالمعنى
الذي حققناه في الفطر
ثم ان الثالث أثنا في الابيان مغايرته للعلم بعد الاثنان الى ان هنا امرا غير الكلام اللفظي
يعني ان الثالث يحصل له التصورات الثلث ولا يجد ذلك المعنى اعني النسبة الايجابية او السلبية عند قصد الاخبار عنه فيكون
الكلام الخبري مغايرا للتصور ما اخبر به اذ لم يصدر عنه الاخبار بمجرد حصول التصورات الثلث له ثم انه اذا قصد
الاخبار عن ذلك يجد في نفسه تلك النسبة الايجابية التي يعبر عنها بزيد قائم او ثبت له القيام او اتصف زيد بالقيام الى غير
ذلك من التعبيرات مع عدم علمه بوقوع النسبة فيكون ظانا بها او شاكا بل مع علمه بعدم وقوعها فعلى كل تقدير يكون مغايرا
لتصديق ما اخبر به ايضا والحاصل انه قد يوجد التصورات بدون التصديق وبالعكس والكلام الخبري انما يصدر عن المتكلم
عند وجود النسبة الايجابية مثلا فلو يصدر منه الكلام الخبري لعدم حصول التصديق وقد يصدر منه الكلام الخبري من غير تصديق
هنا بل مع التصديق بخلافه فلا بد لمثل هذا الكلام الخبري من مبدا مغاير للتصور والتصديق حتى يكون باعثا لهذا الكلام
الخبري ولما كان الحاصل في صيغ الاخبار في هذه الصورة ما ذكرنا كان الاخبار في حقه تعالى ايضا مثل ذلك لان حقيقة الاخبار
فيهما متحدة وان اختلف الخبران في بعض الاوصاف على انك قد عرفت ان العلم مطلقا لا يكون مبدا لشيء ولا بد للكلام
من مبدا به يصح صدوره عنه فلا شك في مغايرته للعلم واما الشك في المغايرة للارادة وانما حررنا الدليل على هذا الوجه لئلا يرد عليه
اولا انه يرد عليه بعض ما يرد على الاول من ان هذا الدليل غير تام في ذاته تعالى اذ لا يصح كونه شاكا ولا اخبار عما لا يعلم
وقوعه وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد وثانيا انه ان اريد بعدم علمه بوقوع النسبة عدم التصديق به فلم
لكنه لا يفيد المغايرة لمطلق العلم وان اريد عدم تصوره ايضا فممنوع انتهى وثالثا وهو يرد على الاول ايضا انا لا نسلم تحقق
حقيقة الخبر في تلك الصورة بل ليس هنا الا مجرد لفظ الخبر انتهى اما الاول فلانه لا يلزم في القياس ان يتحد المقيس
والمقيس عليه من كل وجه على ان الكلام اللفظي بدفع اثر خارجي ولا بد له من مبدا غير العلم لما عرفت ان العلم لا يكون مبدا
ومن ان قياس الغائب على الشاهد لا يختص بصفة الكلام واما الثاني فلان معنى قوله مع عدم علمه بوقوع النسبة عدم
التصديق به بل مع علمه بوقوع خلافه وليس معناه عدم تصوره ايضا اذ لا ينكر وجود التصور هنا فكيف المقصود منه انما
هو بيان مغايرته لتصديق ما اخبر به وذلك تحقق في هذه الصورة واما مغايرته لتصور ما اخبر به فقد علم من قوله ويجد
ذلك المعنى عند عدم قصد الاخبار وهذا كاف في المغايرة واما الثالث فلان الوجدان شاهد على انه وان لم يكن هنا
حقيقة الخبر لكنه لا بد هنا من معنى يكون مدلولا وباعثا لذلك الخبري والحق ان مدلول الكلام الخبري ليس الا التصديق وهو
هو

وهو مجرد موجود هنا فلا بد له من مدلول اخر واذ لم يكن ذلك المدلول تصورا وهو ظاهر ولا تصديقا لما هنا ثبت ان للكلام
الخبري مدلولا مغايرا للتصور والتصديق فكما ثبت بهذا مغايرته للتصور والتصديق ثبت مغايرته لمدلول اللفظ ايضا كما ثبت
اولا وتلك التصور لا يكون باعثا على الكلام الخبري وان الباعث على ذلك هو التصديق وذا غير موجود هنا ففي مثل هذه
الصورة امر باعث على التكلم بذلك الكلام الخبري فذلك الامر هو الذي نعني به وهو مغاير للعلم مطلقا والى هذه الوجوه التي
اشرنا اليها اشار بقوله فتدبر والله الموفق وبيده ازمة التوفيق وهو يريد ان لا يفعل ليظهر عذره فانه ضربه ذلك
العبد لانه خالف ما يريد لان العبد في هذه الصورة فعل ما اراده بل لانه خالف امره وان لم يكن ذلك مرادا فكان ذلك دليلا
على المخالفة في كلام امر اراده فيستحق الضرب وان لم يكن مستحقا في خصوص هذا الامر لكونه وافق فيه ما اراده وبهذا اندفع ما قاله بعض
الافاضل من ان الامر لو لم يستدع الارادة كيف يعتذر في ضرب العبد من يامره بما لا يريد اذ لا وجه للضرب حين العمل على وفق ارادته
انتهى والحق ان هذا المبحث مبني على ان الامر غير الارادة وهو التحقيق عند اهل السنة كما سيأتي فلا يلزم من كون الشيء مأمورا به
ما هو الا لكونه مرادا وستعرف ان كلا من علم الله وارادته لا يقتضي الجبر اما الارادة فلان الله انما يريد من العباد ما اراده على
استعدادهم واما العلم فلانه تابع للموضوع على ما سبق وذلك ان تقول ان الله انما يريد ما يفعله باختيارهم او يتركه وكذا يعلم
العبد فعله او تركه باختياره فكل منهما عند التحقيق تابع للموضوع ومع هذا فلا يقع الا ما يعلم ويريد
الى ان يقال لما ارادة لم يكن للعبد ان يقول لم يجبرني وانما امر عبادة بما يخالف مراده منه اظهارا لقصوره
وابتلاء الى انه لو صرف قدرته وارادته فيما يطابق رضاه تعالى لامكن له ذلك وان التقصير انما هو منه فعلى هذا يكون الامر غير الارادة
في حق الله تعالى كما ان الامر غير الارادة في حق العباد كما سبق فظهر ان للامر مدلولا غير الارادة وهو الذي نعني به اذ لا يجوز اخلاء اللفظ
عنه فتدبر
والحق ان الامر تعبير عن الحالة الذهنية ولعل المراد بها هي الحالة الباعثة على ذلك الطلب المخالف لما اراده
وانكارها سفسطة وتلك الحالة مغايرة للعلم وهو ظاهر وللارادة ايضا ضرورة تغاير الامر والارادة هنا واما وجود الارادة هنا
ايضا لكونه بمعنى الطلب وللارادة بهذا الامر اظهارا عصيانه عبده عند ملكه بناء على كون الامر عبارة عن الحالة الذهنية غير الارادة لانها
لازمة لهذا الامر لا مدلول لها والتحقيق كما اشرنا اليه ان الكلام اللفظي سواء كان خبرا او امرا لا بد له من منشأ ذلك منه و
العلم مطلقا لا يكون منشأ له وكذا الارادة ايضا لانها مخصصة فلا بد هنا من مبدا يكون منشأ لذلك الامر من وجود المكونات
الى صفة اخرى غير القدرة والارادة فكذا الكلام اللفظي يحتاج الى صفة يتنشأ ذلك منها سواء كان في المخلوق او الخالق تعالى يكون الامر
مشتملا على من انكر التكوين لكنهم قالوا بكون القدرة مؤثرة دون الارادة فلعل المراد بالحالة الذهنية هو ذلك المنشأ الذي حققنا
فاندفع ما قاله بعض الافاضل من المراد بها ان اللفظ انما يعبر به عما يدل عليه وضعا من ان اللفظ انما يعبر به عما يدل عليه وضعا
وهذه الصيغة موضوعة للطلب الحاصل للمتكلم فان اراد انها قد عبر بها هنا عما وضعت له فهو ممنوع لان الكلام مجاز
كما زعمه وان اراد انها خارجة عن معنى الطلب فلا بد ان يكون متصورا له فذلك المتصور ليس له وجود عيني اتفاقا ولا وجود ذهني
عندنا لانكار الوجود الذهني بعد فهو ما نفينا وان اراد انه ما لم يعرض له حالة باعثة على تلفظ هذه الصيغة لم يتلفظ بها فلا يلزم ان يكون
الحالة هو ما نفينا بل هي ارادة امر يفهم منه المخاطب معنى طلب المتكلم كما ذكره صاحب المواقف انتهى ووجه الاندفاع ظاهر مما
حققناه اذ لا المراد هو الشق الثالث وتلك الحالة مدلول الامر الذي هو المعنى الموجود في النفس وليس ذلك ارادة امر يفهم منه
المخاطب طلب المتكلم بل تلك الارادة لازمة لها على ان تلك الارادة امر اعتباري والنزاع هنا في كون الكلام مغايرا للارادة
الموجودة مع انك قد عرفت ان الارادة لا تكون مؤثرة فلا بد هنا من امر يكون مؤثرا في صدور ذلك الامر منه ثم يمكن اختيار الشق الاول
وبقال التحقيق ان الامر غير الارادة فتلك الصيغة عبر بها عما وضعت هي له ولا نم انه مجاز بل هو حقيقة بالقبول
كما في التلويح ثبوت الشرع اه الظاهر ان مراده ان ثبوت شريعة نبينا عليه السلام موقوف على وجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه
وعلى تصديق النبي بدلالة معجزاته انما توقفه على ما عدا الكلام فلان ثبوته موقوف على ثبوت نبوته عليه السلام وهو موقوف على ظهور
امر خارق للعادة يكون بفعل الله قطعا لانه ليس الا التصديق منه تعالى ادعائه النبوة موافقا لدعواه ولا شك ان صدوره منه
على وفق التوافق موقوف على كونه فاعلا مختارا موجودا عالما قادرا على ايجاد ما طلبه خلاف العادة اذ لو كان موجبا لما كان
قادرا على فعل ما طلبه منه النبي عليه السلام والحق وايضا الرسول هو الذي قال ارسلتك لتبلغ احكامي مغايرا بالاحكام التي حكم بها
القطعية على مدعاه فلا بد ان يكون المرسل تعالى موجودا قادرا على الارسال وعلى اعطاء ما اراده وعالما بالاحكام

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
The Prince Ghazi Trust for Quranic Thought

وأما توقف على الكلام فلأن أكثر الأحكام التي جاء به نبينا عليه السلام مأخوذ من الكتاب وهو أقوى الأدلة الشرعية ونبوته موقوف
على كونه تعالى متكلما ولا معنى له سوى أنه يتصف بالكلام وإن نازع فيه المعتزلة هذا وأما قلنا الظاهر أن مراده ما ذكرنا لأن مطلق
الشرع لا يتوقف على التصديق بكلامه إذ يجوز أن يرسل الرسل إلى قوم بأن يخلق فيهم علما ضروريا برسالتهم وما يتعلق بها من
الأحكام بخلق الأصوات الدالة عليها ويصدقهم بأن يخلق المعجزة في أيديهم من غير احتياج في شيء من ذلك إلى اتصافه تعالى
بالكلام وهذا وإن كان ممكنا لكن كلامه في التلويح ظاهر في أنه بيان أن شريعة نبينا عليه السلام موقوف على التصديق بكلامه
كما أشرنا إليه فلا يلتفت إلى ما ذكره بعض الأفاضل مستندا بالجواز المذكور لأن ذلك مبني على الاشتباه بين الشرع المطلق
وبين الشرع المراد ههنا وأما قال بدلالة معجزاته لأن تصديق النبي عليه السلام لو كان بالشرع لزم الدور قطعا لتوقف الشرع
على ذلك التصديق كما هو ظاهر كلامه فيه كلامه تدافع لأن ما في التلويح يدل على أن الإيمان بكلامه لا يتوقف على ثبوت
الشرع وكلامه ههنا يدل على أن ثبوت الشرع موقوف على ثبوت الشرع حيث أثبت كلامه بالإجماع الذي هو من الأدلة
الشرعية وكما أن بين كلاميه في كتابيه تدافعا كذلك بين كلاميه في هذا الكتاب تدافع حيث قال في بيان قوله الحي القادر السميع
وأيضا فورود الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح أن يتمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود
واجب وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه فإنه صريح في أن كلامه تعالى موقوف عليه لا يتوقف على
ثبوت الشرع بل الأمر بالعكس خلاف ما ذكره ههنا من توقف على ثبوت الشرع لكنه خص التدافع بين ما في الكتابين لأن
التدافع بين كلاميه في هذا الكتاب ظاهر لا يخفى على أحد بخلاف ما في الكتابين فإن ما في التلويح توقف الشرع على الإيمان
بكلامه وما في هذا الكتاب توقف نفس الكلام على ثبوت الشرع لا الإيمان بكلامه فليس يجب الظاهر تدافع فلذا خصه
بالذكر وإن لم يتفطن له الشارح السالكوتي فملخص كلامه أن هذا القدر من التغاير لا يدفع التدافع لأنه كما أن ثبوت الشرع موقوف
على الإيمان بكلامه كما في التلويح كذلك الكلام أي الإيمان بمعنى التصديق بكلامه موقوف على ثبوت الشرع كما ههنا إذ لا معنى
لتوقف نفس الكلام مع قطع النظر عن التصديق به على ثبوت الشرع فقد حصل التدافع الظاهر المحتاج إلى التمحل هذا تراضيه كما
أنه لا معنى لتوقف نفس الكلام على ثبوت الشرع كما عرفت كذلك لا معنى لتوقف الكلام على الشرع نفسه مع قطع النظر عن ثبوته
لأن معنى توقف الكلام على الشرع هو أن صفة الكلام يثبت بالشرع ولابد من ثبوته في نفسه حتى يثبت به الكلام وبهذا
التوقف ما قال المحشي المدقق في وجه التوفيق من أن اللازم مما في التلويح عدم توقف الإيمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع
واللازم مما ذكره ههنا توقف على نفس الشرع انتهى ووجه الاندفاع ظاهر مما قررناه لابد في التوفيق من التمحل اه
والظاهر في أن يقال أن الموقوف عليه للشرع هو الكلام اللفظي والموقوف على الشرع هو الكلام النفسي وذلك أن نقول
الكلام اللفظي موقوف عليه للشرع مطلقا سواء كان قرآنا أو سنة والكلام ثابت بالشرع الذي هو السنة أو الإجماع
وأما ما قاله المحشي المحقق من أن التوفيق بينهما جلي لأن ما ذكره في التلويح هو أن ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه وما قاله
ههنا هو أن ثبوت الكلام موقوف على الإجماع وثبوت الإجماع غير موقوف على ثبوت الشرع حتى يلزم ما ذكر بل على صدق
النبي عليه السلام لأن مبناه قوله عليه السلام لا تجتمع أمتي على الضلالة وما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وصدقه
عليه السلام موقوف على ظهور أمر خارق على يديه لا على ثبوت الشرع فليس بجلي وإن قاله بعض الأفاضل أيضا إذ لا شك أن
الإجماع من الأدلة الشرعية فقد لا سيما إجماع الأنبياء فقد توقف ثبوت الكلام على الشرع نعم لو قيل ثبوت الشرع مطلقا
موقوف على كلامه وكلامه ثابت بالإجماع الخاص بالأنبياء الذي هو السنة المتواترة منهم كما أشرنا إليه أولا لكان حقيقا
بالقبول لأن صدقهم فيما تواتر منهم غير موقوف على الشرع أو كلامه تعالى حتى يلزم الدور بل على ظهور أمر خارق على أيديهم
ولذا قال في شرح المقاصد إنه تعالى متكلم لتواتر النقل بذلك عن الأنبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على
إخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور انتهى هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام لكن فيما قاله في التلويح نظر
لأنا لا نسلم أن الشرع موقوف على كلامه تعالى ولو على اللفظي بل يكفي في ثبوت الشرع إعجاز القرآن ولا حاجة في ذلك إلى
ثبوت الكلام اللفظي ولذا قال بعض المحققين الشرع ليس بفرع للكلام لما يكفي له ثبات إعجاز قرآن وجوابه أنا حررنا
مراده بأن المراد أن ثبوت شريعة نبينا عليه السلام موقوف على كلامه تعالى ولا شك فيه كما عرفناه إذ أكثر الأحكام الشرعية
المحمدية ثابتة بالقرآن [illegible] بالكلام اللفظي

وقد أشرنا إلى وجه آخر للتخصيص فليتذكر وقيامه أن هو جواب سؤال مقدر كأنه قيل لا يلزم من قيام التكلم [illegible]
بالتواتر أنه تعالى متكلم قيام التكلم به تعالى ولا يلزم من ذلك قيام الكلام به حتى يثبت صفة الكلام له تعالى فأجاب بأن قيام التكلم به يستلزم
قيام الكلام به لأن الكلام أثر التكلم وقيام التأثير يستلزم قيام الأثر ففي بيانه إلى نوع مسامحة لأن كلامنا في الكلام وما أخذ
الاشتقاق هو التكلم لكن لا يستلزام الذي ذكره المحشي تسامح فيه هذا والمعتزلة يقولون بقيام المأخذ يعني يقولون إن
المتكلم يقتضي ثبوت التكلم له تعالى لكن قيام التكلم بذاته لا يستلزم قيام الكلام فإنهم يقولون المتكلم بإيجاد الكلام فالقائم به
هو الإيجاد وأما الكلام فهو عرض يوجده الله تعالى في محل آخر فلا يلزم ثبوت الكلام النفسي فظهر من هذا أنهم يقولون ثبوت
المشتق يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له لكن لا على معنى أن ذلك المأخذ وصف حقيقي له بل على أنه متصف بإيجاده فاندفع ما قال
المحشي المحقق ههنا من أن المعتزلة غير قائلين بقيام التكلم بمعنى خلق الكلام بل إطلاق المتكلم والخالق عندهم باعتبار معنى حاصل
لغيره قال في شرح المختصر العضدي في مسئلة لا يشتق اسم الفاعل لشيء باعتبار معنى حاصل لغيره خلافا للمعتزلة فإنهم قالوا الله
إطلاق الخالق عليه باعتبار الخلق وهو المخلوق انتهى كلام العضد كيف وهم مخالفون غير قائلين بالصفات والقيام والثبوت مع أنهم
يقولون بأنه تعالى متكلم بمعنى موجد الكلام وحمل الموجد عليه تعالى لا يوجب قيام المأخذ انتهى كلامه لأنهم لا ينكرون ثبوت مأخذ الاشتقاق
له تعالى في مثل المتكلم والخالق والقادر وإنما أنكروا كون ذلك المأخذ وصفا حقيقيا له تعالى فهم يقولون في مثل المتكلم والخالق والقادر
أنه تعالى موجد الكلام والخلق والمقدور وغير ذلك وهذا معنى ما قاله في المختصر العضدي أن المعتزلة جوزوا اشتقاق اسم الفاعل
لشيء باعتبار معنى حاصل لغيره كيف وهم لا ينكرون قيام الصفات الاعتبارية له تعالى والتحقيق أن ههنا شيئين في مثل التكلم
المعنى المصدري وهو التكلم وهو أمر اعتباري على ما حقق في محله والمعنى الحاصل بالمصدر وهو الكلام وهو موجود في الخارج والمأخذ
هو الأول لا الثاني وقيامه به تعالى لا يستلزم قيام الثاني أي الكلام عندهم وإنما يكون لو كان التكلم الذي هو المأخذ بمعنى الاتصاف
بالكلام وليس كذلك بل بمعنى إيجاد الكلام والإيجاد والتكلم أمر اعتباري لا مانع في قيامه به تعالى وهذا إطلاق الخالق والقادر وغيرهما
عليه تعالى فظهر من هذا أن المراد بالمعنى في قول العضد معنى حاصل لغيره هو المعنى الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدري وأن ما قاله
المحشي موافق لما قررنا وإن خفي على الفاضل السالكوتي بقي أنه قال في شرح المقاصد المختار عندهم هو مذهب أبي هاشم ومن تبعه
من متأخريهم أنه من جنس الأصوات والحروف لا يحتمل البقاء حتى أن ما خلق أولا في اللوح المحفوظ أو كتب في المصحف لا
يكون قرآنا وإنما القرآن ما قرأه القارئ وخلقه الباري من الأصوات والحروف انتهى فيرد عليهم أن ما قرأه القارئ ليس بمخلوق لله تعالى
بناء على أن أفعال العباد ليست مخلوقة له تعالى فلا يصح [illegible] ويلزمهم قيام المأخذ بما ذكر كذا أشار إليه المولى المدقق وارتضاه السالكوتي
[illegible]
على أن موجدها هو الله تعالى فلا غبار على التأويل المذكور ههنا وفيما ذهب إليه من هذا الوجه هذا وممن تصدى لتخشيته هذا المقام
كلام المحشي في تقرير مرام المعتزلة في دفع مثل الإيراد المذكور ونظيره ما يقال بنى الأمير [illegible] الوزير والجند [illegible] المصروع انتهى ولو
سلم أن مثل هذا أشبه بكلام المصروع كما لا يخفى على الموضوع والمرفوع وهو عدول عن الظاهر في اللغة واللغة [illegible]
المتكلم من قام به الكلام لا من أوجده ولو في محل آخر للقطع بأن موجد الحركة في الجسم الآخر لا يسمى متحركا وأن الله تعالى لا يسمى بخلق الأعراض
محسوسا ألا يرى أن الله هو الخالق للسواد والبياض وغيرهما ولو كان الأمر كما ذكروه لزم أن يصح إطلاق الأسود والأبيض
بمعنى الموجد لهما وهو باطل اتفاقا بيننا وبينهم وبالجملة فإيجاد شيء لا يصح إطلاق المشتق من ذلك الشيء على الله تعالى عرفا ولغة
بخلاف ما أطلق المشتق على شيء فإنه لا يقتضي كونه موجدا في مأخذ الاشتقاق لما إذا سمعنا قائلا يقول أنا قائم فإنا
نسميه متكلما وإن لم نعلم أنه الموجد لهذا الكلام بل وإن علمنا أن موجده هو الله تعالى لا هو على ما هو رأي أهل الحق وذلك لأن كون
إسناد الأفعال إلى فواعلها حقيقة لا يقتضي كونها موجدة في تلك الأفعال وإلا لزم أن يكون مثل قام زيد وشرب وغير ذلك مجازا
ولم يقل به أحد فقائلون بحدوثه نقل عنه وهم يجوزون أن يكون الله محلا للحوادث قال في شرح المقاصد قالت الحنابلة
والحشوية أن كلامه أصوات وحروف مع تواليها وترتب بعضها على البعض وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم
عليه كانت ثابتة في الأزل قائمة بذات الله تعالى وأن المسموع من أصوات القراء والمرئي من أسطر الكتاب نفس كلامه تعالى القديم
شاهدا على جهلهم ما نقل عن بعضهم أن الجلد والغلاف أزليان وعن بعضهم أن الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم به حروفا

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني

ورقوما هو بعينه كلام الله وقد صار قديما بعد ما كان حادثا انتهى ففيه تأييد لما ذكرنا اولا من ان كون المؤلف من الاصوات
والحروف قديما مختص بالحنابلة لا انه مشترك بينهم وبين الكرامية كما يستفاد من ظاهر تقريرات بعض هذا كان الظاهر ان يحرر
قوله القائلين بان كلامه اي في الشرح صفة للحنابلة لا صفة له وللكرامية وقد يتوهم ان الكرامية قالوا ان كلامه مع عباراته عن القدرة
القدرة على التكلم وذهبوا الى قدمه هذا فهم قائلون بان المركب من الاصوات والحروف حادث قائم بذاته وهم يسمون قول الله
على ما قال في شرح المقاصد بعينه من انه لما رأت الكرامية ان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم
من الحروف مع حدوثه قائم بذاته انتهى هذا هو المشهور في هذا المقام واما ما في المواقف في باب التنزيهات من ان الكرامية انما
يقولون بقيام الحادث الذي يحتاج اليه الباري في ايجاد الخلق وهو قوله كن او الارادة على اختلاف بينهم فالظاهر ان ذلك
فيما عدا ذلك كما يستفاد من موضع آخر للمواقف هذا مذهب بعض الاشاعرة وهو عبد الله بن سعيد القطان وجماعة
من المتقدمين قالوا ان كلامه في الازل صفة واحدة لا تعدد فيه اصلا وانما التعدد بحسب التعلقات الحادثة بحسب حدوث التعلقات
وذلك فيما لا يزال واما في الازل فلا انقسام اصلا فان قلت ان الكلام النفسي مدلول اللفظي يلزم ان يكون متعددا
لتعدد اللفظي ومن ثمه ذهب الجمهور الى ازلية التعلقات قلت هذا انما يلزم اذا كان المراد بالكلام النفسي هو المدلول الاول
للفظي ومن يكون دلالة اللفظ عليه دلالة الموضوع على الموضوع له واما اذا كان المراد منه هو المدلول الثاني اعني
المدلول الذي يشترك فيه جميع الناس ومن يكون دلالته دلالة الاثر على المؤثر فلا اذ لا يلزم من تعدد الاثر تعدد المؤثر
ان تقول انما يلزم ما ذكرت اذا كان المراد بالكلام النفسي هو المدلول التفصيلي للكلام اللفظي واما اذا كان المراد منه هو المدلول
الاجمالي وهو الذي حققناه في اول البحث فلا والجواب المذكور عن الاعتراض المذكور المطابق لمذهب الجمهور ان عدم
الكلام بدون تلك الاقسام يعني ان وجوده مع تلك الاقسام انما هو بحسب التعلقات الازلية لا ان حقيقة الكلام عبارة عنها
وهو لا ينافي وحدة الصفة كالعلم فانه صفة واحدة له كثرة ازلية بحسب التعلقات وانما كان هذا حقا اذ لا حاجة فيه الى القول
بان دلالة اللفظي على النفسي دلالة الاثر على المؤثر بل دلالة المفصل على المجمل لانه على هذا يكون الكلام صفة واحدة ازلية وكذا
الاقسام تكون ازلية ايضا فلا يكون في كلامه مشابهة حدوث اصلا بخلاف الجواب المذكور في الشرح لانه وان كان الكلام في نفسه
ازلية لكن الاقسام تكون فيما لا يزال وهذا وان لم يكن محالا لكنه بعيد اعترض على مذهب الحدوث اي نقل عنه هذا الاعتراض
ليس بمختص بمذهب الحدوث فلا وجه للاختصاص وهو الذي ذكره صاحب الكشف مع جوابه فلا وجه لايراد الكلام الا ان يراد
تلخيص السؤال والجواب ومن يرد الاول انتهى يعني ان هذا الاعتراض كما يرد على مذهب الحدوث وهو مذهب ابن سعيد يرد على
الجمهور ايضا لان التعلقات سواء كانت حادثة او ازلية من قبيل الانواع للجنس والكلام الذي هو صفة واحدة من قبيل الجنس ولا
يوجد الجنس بدون الانواع فكيف يكون صفة الكلام في نفسها امرا واحدا غير امر ونهي وخبر وغير ذلك سواء قلنا بحدوث التعلقات
او بقدمها ثم ان الكلام هو الذي اشار اليه الشارح على مذهب الحدوث بقوله فان قيل ان هذه الخ فلا وجه لايراده بعينه
وحاصل ما اشار اليه بقوله الكلام الا ان يراد انه اورد السؤال بقوله فان قيل ان لما وقع بينهم على ابن سعيد لجعل حدوث
بحيث يظهر منه ورود الاعتراض على مذهب الجمهور والجواب عنه ايضا اذ لا فرق في ذلك بين حدوث التعلقات وقدمها لان
التعلقات سواء كانت قديمة او حادثة امور اعتبارية غير متحصلة للجنس ولا تضر تلك الاعتبارات وحدته فلذا لم يخص
هذا السؤال والجواب بعد ما اورده على مذهب الحدوث اشارة الى الورود والاندفاع مما مشترك بين ابن سعيد وبين
القوم ففيه تعريض لصاحب المواقف والشريف وكذا ايضا حيث خصوا هذا البحث بمذهب ابن سعيد هذا تمام ما قررنا ابدا
ما قاله بعض الافاضل من ان هذا الكلام خارج عن التحصيل لان السائل ان تعدد طارئ بطريان التعلق والسؤال انه لا يمكن تحقق
الكلام بدون هذه الاقسام فكيف يحكم بخلو الكلام عنها في الازل انتهى ومنشأ ذلك حمل قول المحشي وهذا الذي ذكره الشارح
على ان الشارح بقوله بعض انه صفة واحدة الخ اشارة الى الجواب هذا السؤال فلا وجه لايراده بعينه بقوله فان قيل الخ وليس
كذلك بل مقصوده ان هذا السؤال والجواب بعد ما اشار اليهما لا وجه لايرادهما هنا بقوله واعترض الخ كما قررناه
ثم ان منشأ هذا السؤال اشتباه الكلام اللفظي بالنفسي فان الكلام اللفظي لا يخرج عن هذه الاقسام والا لجعل الاقسام انواعا
لصفة شخصية مما لا يقدم عليه احد بل لا يجعل الموجود الا بالاعتبارات اقساما للتشخص فلا يجري هذا السؤال في سائر
الصفات حتى يرد ههنا ان هذا لا يختص بالكلام بل يجري في العلم والقدرة وغير ذلك اذ لا يوجد منشأ الاشتباه فيها نعم ان ما ذكر
ان ما ذكر من الاقسام اعني الامر والنهي والخبر غير حاصر للكلام فلا يمتنع وجوده بدونها اذ الكلام يوجد في ضمن فرد غير ما ذكر جوابه
الاقسام مذكورة على سبيل التمثيل والمقصود من السؤال انه لا يمكن وجود الكلام بدون اعتبار من الاعتبارات التي تنقسم باعتبارها فكيف يكون خاليا عنها في الازل

وفيها الابزال

الا وفيها الابزال قال الشارح وذهب بعضهم وهو الامام الرازي ولعل وجهه ان المقصود من الكلام هو الاعلام بما في ضمير
وهو الذي خص الله الانسان به عما عداه من حيوانات العجم على ما نطق به قوله خلق الانسان علمه البيان فذلك الاعلام اما
اعلام بوقوع النسبة او بعدم وقوعها وهو الخبر الا انه يشمل او اما اعلام باستحقاق الثواب على الفعل والعقاب على
الترك واما اعلام باستحقاق العقاب على الفعل والثواب على الترك واما اعلام بطلب الاعلام واما
اعلام بطلب الاجابة فعلى هذا وان امكن ارجاع الكل الى الكل لكن ارجاعه الى الخبر اولى من ارجاعه الى الباقي فلعله لكن
يرد عليه ان الاخبار متعددة فلا يثبت وحدته بكونه خبرا ما لم ينتف التعدد عن الخبر بان يقال انما تعدد الاخبار
بتعدد التعلقات فلا يخلص الا بالتمسك بالتعلق كذا اشار اليه بعض الافاضل واقول تعدد التعلق ليس بمحذور
كما في سائر الصفات لكن الكلام في ان الكل راجع الى الخبر وكلامه عبارة عن ضرب منه كما ذهب اليه البعض او الخبر
راجع الى الكلام كسائر الاقسام كما ذهب اليه الجمهور ولا يخفى ان ما ذكره القائل وان لم يخل عن وجه لما اشرنا اليه
لكن الاولى ما ذهب اليه الجمهور ثم ان البيان المذكور لا يخلو عن مسامحة حيث ترك الاشارة الى الندب والكراهة
التنزيهية وانه لو اعتبر الارجاع المذكور لكان الكل راجعا الى الخبر في الازل وفيما لا يزال فلا وجه لقوله في الازل
ان يقال خصه به لكون البحث في الكلام النفسي الازلي هذا فان الامر من حيث هو غير الخبر يعني ان هذه الاقسام
مختلفة ضرورة فان الامر من حيث هو لا يحتمل الصدق والكذب فلا بد ان يكون مغايرا للخبر الذي يحتمل الصدق
والكذب لان اختلاف اللوازم يدل قطعا على اختلاف الملزومات فلا يكون الامر راجعا الى الخبر وهكذا الباقي
الامر هو الطلب بطريق الاستعلاء من حيث انه كذلك غير الخبر الذي هو الاعلام بوقوع النسبة او عدم وقوعها اذ
الاول لا يحتمل الصدق والكذب والثاني يحتملهما واختلاف اللوازم يدل قطعا على اختلاف الملزومات فلا يكون الامر
راجعا الى الخبر وهكذا الباقي بخلاف الكلام اه اشارة الى دفع ما قيل من ان هذا وارد على ما اختاره ايضا من كون
الكلام صفة شخصية وكون الكل راجعا اليه وحاصل ما اشار اليه ان تلك البسيطة الازلية لم تتغير باحد هذه الانواع
فتصلح لكل منها باعتبار بخلاف ما لو تغير باحد هذه الانواع وتلخيص كلامه انه لا يلزم من كون الامر من حيث هو مغاير
للخبر من حيث هو كونه مغايرا للكلام اذ الامر كلام مخصوص كما ان الخبر كلام مخصوص فالكل داخل تحت الكلام ولا
يتغير الكلام بتعدد اقسامه الذي هو الامر والخبر والاستفهام وغير ذلك بخلاف الامر والنهي والخبر وغير ذلك اذ كل
منها مغاير للآخر ضرورة تمايز الاقسام وتغايرها ولو اقساما اعتبارية ضرورة ان الكل وان اندرج تحت الكلام
لكن لكل منها حيثية وخصوصية ليست للآخر بها يغاير الآخر فالمحذور المذكور انما يرد على هذا البعض حيث اعتبر
رجوع الكل الى قسم مخصوص مغاير للآخر لا على ما اختاره من رجوع الكل الى الكلام الذي اندرج الكل تحته
بنفي وغير ممتاز بحيثية كما كان الخبر كذلك هذا ونظيره ان زيدا من حيث انه عالم يصدق عليه انه زيد
الاعتبار غير كونه زيدا ولا يصدق عليه بهذا الاعتبار انه زيد من حيث انه كاتب فمع تلك الحيثية يصدق
عليه انه زيد ولا يصدق احدى الحالتين على الاخرى كما ان الكلام يصدق على تلك الاقسام كلها ولا يصدق واحد
منها على الاخر وتنبيه هذا ان هذه اضافات عارضة غير داخلة في حقيقة زيد فلا يخرج عن كونه زيدا بواحد من تلك الاعتبارات
كما ان الكلام حقيقة واحدة شخصية لا يخرج عن كونه تلك الحقيقة باعتبار الامرية والنهيية والخبرية والاستفهامية والنداء
وان كانت تلك الاعتبارات امورا متباينة غير صادق بعضها على بعض حتى صدق الآخر واما ما قيل من انه لو تم ما ذكره في
التنظير لدل على كلية مسمى زيد لفظ زيد الآن انه يصدق على كثيرين مختلفين بالعدد دون الحقيقة كزيد من حيث هو
كاتب ومن حيث هو عالم ومن حيث هو قائم الى غير ذلك من الاعتبارات حتى لا تكاد تتناهى فليس بشيء اذ لا نزاع لاحد
في ان الجزئي متصف بصفات كلية وامور عارضة خارجة عن حقيقته ولا تقتضي تلك الاعتبارات كلية ولو كان كذلك يلزم
ان لا يوجد جزئي اصلا وهو خرق الاجماع على ان المعتبر في الكلية هو المقولية في جواب ما هو ولا شك انه لو سئل عن زيد الكاتب
والعالم والقائم لا يقال في جوابه انه زيد حتى يلزم كليته بل المقول في جوابه انه انسان ولا شك في كليته وتسرع ان المطابقة
لافراد كثيرة لازمة في الكلية ولا يوجد المطابقة ههنا بهذا المعنى هو الآن ان الجزئي باعتبار الملاحظة وحصوله في الاذهان
يحصل له كثرة اعتبارية مع ان الجزئية انما تحصل ههنا بهذه الملاحظة هذا قوله واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد
والا لزم الاتحاد بين كل امرين بينهما ملازمة وذلك بديهي البطلان يرد عليه ان بعض الاستلزام اقوى من البعض فلا بعد في ان يكون
الاتحاد في بعض الاستلزامات ونظيره قولهم سابقا وجود الصفات وجود الموصوف وعدمها عدمه وقولهم نفي النفي اثبات لا مثال

This file was downloaded from QuranicThought.com

ولو سلم فجعلناه اي لو سلم ان الاستلزام يوجب الاتحاد فجعل الاستلزام الامر والنهي والاستفهام والنداء
راجعا الى الخبر ليس اولى من عكسه اذ لا شك في وقوع نوع الاستلزام بين الكل فجعل الطلب اذ ما من خبر الا ويستلزم طلب العلم
الامر بالعلم بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه وطلب الاقبال عليه وكذا يوجد الاستلزام بين الامر والنهي وهو ظاهر
فما قيل ان استلزام الاخبار للانشاء غير بين ولا مبين وان اراد مجرد الجواز والامكان فهو غير مفيد انتهى ليس بشيء
... واما ما قيل في وجه رجوع الى
الكل الى الخبر ان الطلب في الكلام اللفظي يحصل بتصرف في الكلام الخبري فان قولنا اضرب حصل بالتصرف في
تضرب على ما بين في الصرف فيكون الخبر اصله في اللفظي فكذلك في النفسي فليس بشيء ايضا لان هذا التصرف بعد
تسليم صحته لا يقتضي رجوع الكل في الكلام النفسي الى الخبر لان الكلام النفسي عبارة عن المدلول الثاني او عن المدلول
الاول الاجمالي على ما بيناه على انه بعد التصرف المذكور يكون الكل حقايق متعددة لا وجه لارجاعها الى واحد منها بل
انا قد اشرنا الى ان المقصود من الكلام هو الاعلام بما في الضماير وان الخبر ايضا عبارة عن الاعلام بوقوع النسبة او عدم
وقوعها فههنا يرجح ارجاع الكل الى الخبر وان كان الاستلزام بين الكل موجودا هذا ثم اقول قال بعض الافاضل قد تنبه
الفطن من هذا المقام اي كلام الخ والحق ههنا ان الكلام النفسي يختلف باختلاف الهيئات العارضة عند
الدلالة عليه بالفاظ متفاوتة فليس الكلام النفسي هو عبارة عن المعنى الاصلي المطروح على الطرق لانه لا يختلف
اصله وان استفيد ذلك مما ذكره سابقا بقوله والذي يخطر الخ واقول قد اشرنا الى ان الكلام النفسي اما عبارة عن
المدلول الثاني كما ذكره او عن المدلول الاول الاجمالي على ما حققناه والكل واحد وكل منهما لا يختلف باختلاف التعبير
والذي يستفاد ههنا هو اختلاف مدلولات الحقايق المختلفة لا اختلاف مدلول الخبر مثلا المعبر عنه بتعبيرات مختلفة
وهو الذي حققه سابقا ولا يتوهم فاضل على ان المعنى الاصلي المطروح على الطرق يختلف ايضا بالنظر الى الحقايق
وعدم الاختلاف فيه انما هو بالنظر الى التعبيرات المختلفة ولا شك في انه لا فرق في ذلك بين المدلول الثاني وبين المدلول
الاجمالي واما ما يستفاد من كلامه من ان الكلام النفسي عبارة عن المدلول التفصيلي للكلام اللفظي فلم يقل به احد
اعترض عليه بان فيه اي في تقدير الرجل وجود ابن له فامره بفعل كذا عزما على الطلب اي طلب ذلك الفعل
واما حقيقة الطلب فلا شك في كونه سفها ههنا اذ الطلب يقتضي المطلوب والمطلوب منه وهذا غير موجود ههنا فعلى
فلا شك في كون مثل هذا الطلب سفها بل قيل هو محال لان وجود الطلب بدون من يطلب منه محال كذا في شرح المواقف
واما ما قيل من انه انما يكون محالا اذا طلب منه ان يأتي بالفعل حال عدمه واما اذا طلب منه ان يأتي به بعد وجوده
فلا فليس بتام لان نفس الطلب من المعدوم وان كان المطلوب الاتيان حال الوجود محال لا شك اذ المعدوم ليس بشيء
فهو غير فاهم للخطاب ولا بد للطلب من ان يفهم يوجد ههنا من يفهم الخطاب واما ما قيل من ان الموجود ههنا وان كان
عزما على الطلب لكنا نفرض ذلك فيما اخبره صادق بانه سيولد له ابن بعد موته فيقول لمن حضر عند موته اني امرت ابني
ان يشتغل باقتناء الفضائل فبلغوا امري اليه بل ربما يكتب ذلك بخطه ويأمر بدفعه اليه ليعلم ابنه طلبه ومعلوم
انه ليس الحاصل عند موته هو العزم على الطلب او تخيله بل هو حقيقة الطلب وهذا لا يعد ذلك سفها بل يعد حزما
فنظر فيه لان ما ذكره ليس بامر بل هو من قبيل الوصية بالامر والحق ان الآمرية والمأمورية من قبيل المتضايفين
يحتاج تعقل احدهما الى تعقل الآخر فلا يوجد احدهما بدون الآخر فافهم الا انه يقال جميع الممكنات ثابتة في الحضرة العلمية
والماثل موجود عنده حاضر فليس امر الله مع عباده في الازل كتقدير الرجل ابنا له فامره بان يفعل كذا ولا يلزم من كون
الامر في الثاني سفها كون الامر في الاول سفها والتمثيل لمجرد التصوير لا لتحقيق ان الامر خال ههنا عن العبث وبهذا
اندفع ما قاله بعض الافاضل على عكس ما ذكرنا من ان امر الرجل قبل وجود الابن لعدم توقفه بادراك الابن فليس الامر
قبل الوجود سفه والقديم يدرك الامور فلا وجه لامر قبل الوجود انتهى لانا قد اشرنا الى ان الامر يقتضي وجود المأمور
ولذا المحقق في صورة امر الله تعالى على ما اشرنا اليه دون صورة تقدير الرجل ابنا له ولو اخبره صادق واما كون المأمور موجودا
حين الامر فلا يقتضي العبثية والسفهية والا لكان امر الرجل ابنه الموجود مثله سفها ولم يقل به احد
نقض اجمالي ومنع وحاصله انه لو لم يوجد في الصورة المذكورة الا العزم على الطلب من غير ان يوجد حقيقته لزم ان لا يأمرنا النبي عليه السلام

في ذلك

في ذلك الوقت وكذا يلزم ان لا ينهاها عن شيء وانه قطعي البطلان ضرورة ان خطاباته عليه السلام للمكلف بولد
الى يوم القيامة وكذا وجب الامتثال واختصاص خطاباته عليه السلام بالحاضرين وباهل عصره وثبوت الحكم فيما عداه بطريق
القياس بعيد جدا لانا نقول فرق بين الامر الصريحي والضمني يعني ان خطاباته عليه السلام للحاضرين بالقصد والنص
والصراحة وللغائبين بالتبع والضمن والخطاب للمعدوم ضمنا وتبعا ليس سفها بناء على ان الخطاب الشامل للموجود
والمعدوم على ان ينزل ذلك المعدوم منزلة الموجود تغليبا له طريقة معهودة فيما بينهم هذا ثم اقول قوله فان قيل الامر
والنهي بلا مأمور الخ اعتراض من جانب المعتزلة على اهل السنة ولا يخفى على الفطن انه غاية ما ذكره المص فلا حاجة الى ايراده
والى التكلف بما اجاب به ولو قلنا ان منشأ هذا الاعتراض اشتباه الكلام النفسي بالكلام اللفظي ولو اكتفى في الجواب بهذا القدر
لتم وكفى فان القرآن ... لانه شاع استعمال القرآن عند القراء وائمة الاصول وائمة العربية في النظم المتلو بل شاع
في العرف في ذلك المؤلف من الحروف واما كلام الله فقد شاع في عكس ذلك في العرف لا سيما عند اهل الكلام فلو قيل
القرآن غير مخلوق لسبق الى الوهم ان المؤلف من الحروف قديم وليس كذلك فلذا ادرجه بقوله كلام الله اشارة الى انه ليس
المراد منه ما هو المؤلف من الحروف الموجود عندهم بل المراد منه المعنى القديم ففيه ايضا تنبيه على الترادف اذ لا نزاع لاحد
في ان كلام الله يطلق على النظم المتلو وانما اشتهر في الكلام النفسي وانه لا نزاع في ان القرآن يطلق على النفسي القديم
وان اشتهر في النظم المتلو فكل من القرآن وكلام الله يطلق على النفسي واللفظي وهذا هو معنى ترادفهما ولا يضر في ذلك
اشتهار كل منهما في معنى دون الآخر على ما بين في محله في حكم باعتبار كلام الله من القرآن وحمل كلام الخ على المشهور فقد
واندفع ما قاله المحشي المحقق ايضا ان التنبيه على الترادف انما يحصل لو كان قوله كلام الله عطف بيان لقوله والقرآن فانه
ح يكون متحدا معه في المفهوم اورده لتوضيحه لا بدلا منه لان المقصود هو الحكم على القرآن بانه غير مخلوق لا على كلام الله انتهى
يعني انه لا يجوز ان يكون بدلا منه اذ لو كان بدلا يكون المقصود ح هو الحكم على كلام الله بانه غير مخلوق مع ان المقصود هو
الحكم على القرآن لا على كلام الله هذا مراده وان لم يف عبارته بما ذكره
عطف بيان لا واما اذا كان بدلا فلا واما اندفع هذا بما ذكرنا لان الترادف ههنا محقق سواء كان قوله كلام الله عطف
بيان او بدلا واما مقصودية الحكم فامر آخر على انه اذا كان بدلا يكون بدل الكل من الكل فلا ينافي الترادف ولان المقصود هو
الحكم على القرآن بانه غير مخلوق هذا وقد ثبت الكلام النفسي اشار الى دفع ما يقال من ان قولهم وان كان مخالفا للعرف
واللغة لكنه احتاج الى التأويل لمخالفته لان النقل اذا كان مخالفا للعقل فلا بد ان يصرف عن الظاهر كما ههنا
اذ لو حمل المتكلم في شأنه على معنى من ثبت له الكلام وقام به على ما هو مقتضى اللغة يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى اذ لا معنى
للكلام الا المركب من الاصوات والحروف الثابت حدوثهما وانقضاؤهما بداهة وحاصل ما اشار اليه في الدفع انه قد ثبت
الكلام النفسي الذي ليس فيه شائبة الحدوث فالمتكلم في حقه تعالى محمول على ثبوت الكلام النفسي له تعالى فلا حاجة لنا الى
العدول عن الظاهر وحمله على موجد الحروف والاصوات لا يقال هذا ايضا مخالف للعرف واللغة لان العرف لا يفهم من المتكلم
الا قيام الكلام به بمعنى المركب من الاصوات والحروف وكذا اللغة فان اصحابها لا يفهمون من الكلام الا المركب فما هو وارد
عليهم وارد عليكم ايضا لانا نقول العرف واللغة متفقون على ان المتكلم بمعنى المتصف بالكلام ولم يتعرض الاشاعرة عما
غايته انهم حملوا الكلام على النفسي وليس فيما ذكروه مخالفة للعرف واللغة على انا يمكن لنا ان نقول كما قالوا من ان النقل
اذا كان مخالفا للعقل فلا بد ان يصرف عن ظاهره والكلام اللفظي يمتنع قيامه بذاته تعالى فيجب حمله على الكلام النفسي فلم يفهم
يريد به الصحيح بحسب اللغة يعني ان مراده بما ذكره انه لو صح اطلاق المتكلم عليه والمتحرك على شيء بمعنى موجد
الحركة كما ذكروه في اطلاق المتكلم عليه تعالى لصح اتصاف الباري تعالى بالاعراض المخلوقة له تعالى بحسب اللغة بان يصح لغة
ان يقال الله تعالى ابيض واسود واحمر وغير ذلك ... اذ الاتصاف لغة انما يكون بان يحمل عليه
لا يوجد المشتق منها ويحمل عليه ولا شك انه غير صحيح بحسب اللغة اذ لا يقال بحسب اللغة لمن ... والحركة
الشخص متحرك فاندفع بهذا ما يقال من ان اتصاف الباري تعالى بالاعراض بمعنى الايجاد ... ليس بمحال وانما لم يطلق عليه
لايهامه معنى الاتصاف والقيام وما يوهم البطلان فاطلاقه موقوف على اذن الشرع عندهم بخلاف الكلام اذ قد ورد
به فلا منع في اطلاقه عليه تعالى انتهى اذ ليس المراد بصحة الاتصاف ههنا صحة الاطلاق عليه في الشرع حتى يتجه ...
بل المراد صحة الاتصاف به لغة وذلك ثابت لزوما وقياسا كما قررناه لكن لا يخفى على الفطن ان هذا التقرير ...

ع جزاء مع انه يكون اعادة للسابق اعني قوله يعني انه مخالف للعرف واللغة اه فافهم فالاولى ان يقال ان مراده والاصح الاطلاق ما يشعر اتصاف البارئ بالاعراض المخلوقة لتوهم ان لا فرق بينهما وبين الكلام في ذلك ولا شك في فساد ذلك الاطلاق عندهم وعندنا وهذا هو المناسب لقوله تعالى عن ذلك علوا كبيرا انتهى. يرد عليه اه يعني ان المتبادر من قوله بحيث يوصف
القران بما هو من لوازم القديم يراد به حقيقة الوجود في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات
يراد به اللفظي الالفاظ المنطوقة اه ان القران يطلق بالاشتراك على معنيين او بالحقيقة والمجاز على معنيين النفسي واللفظي
فهو في النفسي حقيقة وفي اللفظي اما حقيقة ايضا واما مجاز فاذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به الاول واذا
وصف بما هو من لوازم المخلوقات يراد به الثاني فيرد عليه ان المقصود من قوله وتحقيقه تحقيق جواب المص بان الكلام النفسي
القران بمعنى الكلام النفسي يوصف بكونه مكتوبا ومقروا ومسموعا باعتبار وجوداته الاربعة وصفا مجازيا
بعلاقة الدالية والمدلولية وهذا جواب اخر لان حاصله كما عرفت ان القران اذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به
النفسي واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به اللفظي والمتبادر منه كون القران مشتركا بينهما او حقيقة في احدهما
مجازا في الاخر لان القران الذي هو عبارة عن الكلام النفسي يوصف بكونه مكتوبا ومسموعا ومقروا مجازا كما هو حاصل
جواب المص فيكون جوابا اخر زائدا على جواب المص مع انه مساق لتحقيق جوابه هذا واما ما قيل في دفعه انما يرد لو كان
معنى قوله وتحقيقه تحقيق جواب المص وليس كذلك بل هو جواب اخر لان جواب المص لما كان بعيدا عدل الى غيره
فقال وتحقيقه اي تحقيق الجواب عن الاعتراض الذي خطر في اذهان الاذكياء لو كان مقصوده ذلك لاراد جواب اخر
عن شبهة المعتزلة فلا معنى لايراد قوله ان للشيء وجودا في الاعيان بل يكفي الواجب ان يقول وتحقيقه ان القران يطلق
على معنيين الكلام النفسي واللفظي بحيث يوصف اه فكون القران موجودا بالوجودات الاربعة كما اشار التصريح به في ان القران
الذي هو الكلام النفسي موجود حفظا ولفظا وكتابة وخطا وذلك لا يكون الا مجازا بعلاقة الدالية والمدلولية كما هو
مدلول المص واما ما اجاب عنه بعض الافاضل بانه وان كان المتبادر من ظاهر العبارة ما ذكر لكن الظاهر ان المراد
من قوله وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة انه يراد بطريق اتصاف
تلك الاوصاف به حقيقة فيكون وصف القران الذي هو الكلام النفسي به مسامحة بناء على علاقة الدالية والمدلولية التي بينهما
وكذا الكلام في قوله او المخيلة وقوله او الاشكال المنقوشة فالمقصود من هذا تحقيق جواب المص لا تحقيق جواب اخر على ما
الفاضل المحشي على ان القول باشتراك القران بين اللفظ والمعنى لا يصلح جوابا عن هذه الشبهة اولا يتجه بكونه محفوظا في الصدور ومكتوبا في المصاحف فكيف يتصور حمل كلام الشارح عليه وبالجملة في اصل هذه ههنا انه اذا وصف
القران بما هو من لوازم القديم يراد به حقيقته الموجودة في الخارج فالمعنى الملحوظ في هذه الصورة ذاته الموجودة في الخارج
من غير ملاحظة ما يدل عليه او هو من قبيل وصف الشيء بما هو حاله حقيقة واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد
الالفاظ المنطوقة او المخيلة او الاشكال المنقوشة فالمعنى الملحوظ ههنا حال الدال ليظهر صحة الوصف بها بعلاقة
الدالية والمدلولية فالوصف على الاول من قبيل وصف الشيء بحال الموصوف وعلى الثاني من قبيل وصف الشيء بحال المتعلق
فعلى هذا يكون تحقيق جواب المص هذا لكن يرد عليه انه لو كان المراد تحقيق جواب المص فما معنى اثبات الوجودات الاربعة
بل يكفي اثبات الخصوص الوجود في العبارة والوجود في الكتابة وهذا هو الذي حمل المحشي على جعله جوابا اخر الا ان يقال
الوجود في العبارة والوجود في الكتابة عارضان حقيقة لما يدل عليه من اللفظ والنقش الدال عليه فلو اكتفى بايراده
لا يحصل غرضه من تحقيق جواب المص فلا بد من بيان تلك الوجودات الاربعة حتى يظهر منه ان حدوث الوجود في
اللفظ وفي الكتابة حقيقة لا يستلزم حدوث مدلولهما الذي هو الحقيقة الموجودة في الخارج الموصوفة بصفات
القديم فليتأمل في هذا المقام فانه حقيق بالاهتمام. والتفصيل انه اه يعني تفصيل الكلام في ان هذا جواب او لا تحقيق
جواب المص ان المعتزلة لما تمسكوا بان القران متصف بما هو من سمات الحدوث من المحفوظية والمكتوبية وغير ذلك فهو
حادث مخلوق اجيب عن تمسكهم بان وصفه بالاوصاف المذكورة الحادثة ليس باعتبار حقيقته حتى يلزم حدوثه بل هو مجاز
من قبيل وصف المدلول بصفة الدال كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي مع ان كلا
من السمع والقراءة والكتابة انما هو صفة الدال وصف وهذا حاصل جواب المص وهو منع للكبرى المذكورة او يرد في قطع

الصوت باعتبار والكبرى باعتبار اخر وتحريره لا يخفى على الفطن واجيب عنه ثانيا بان الموصوف بهذه الاوصاف هو
اللفظ وهو حادث عندنا وانما القديم هو الكلام النفسي وهو غير متصف بهذه الاوصاف والقران يطلق عليهما اما
بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز وهذا حاصل ما قرره الشارح بقوله بحيث اه. قال بعضهم اه اعلم ان المتبادر من قوله
اي الشارح لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك ان الصوت المسموع لموسى عليه السلام صوت عادي وانما خص موسى
بكليم الله لكونه بلا واسطة من كتاب او ملك واما الذي سمعه سائر الانبياء بل سائر الناس ايضا فانما هو باحدى
تينك الواسطتين فقوله لكن لما كان بلا واسطة جواب سؤال مقدر وهو انه اذا اريد بكلام الله ما هو المنتظم من
الحروف المسموعة من غير اعتبار تعينه المحل فكلنا واحد منا نسمع كلام الله وكذا اذا اريد به المعنى الازلي واريد بسماعه فهمه
من الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم الله هذا تقرير السؤال في شرح المقاصد وتقرير
الجواب ظاهر وقد اجاب عنه ايضا بثلثة وجوه اخر احدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام انه سمع كلامه الازلي بلا صوت
ولا حرف كما ترى في الاخرة ذاته بلا كم ولا كيف وهو الذي جوزه الاشعري على ما نقل الشارح وثانيها انه سمعه بصوت من
جميع الجهات على خلاف المعتاد وهو الذي اشار اليه المحشي وثالثها انه سمعه من جهة واحدة لكن بصوت غير مكتسب للعباد
على ما هو شأن سماعنا وحاصله انه اكرم موسى فافهمه كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا
ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي والاستاذ ابو اسحق والظاهر خرق العادة هذا والذي يستفاد من سياق قوله لكن لما كان
ان الصوت الذي المسموع لموسى صوت عادي كما اشرنا اليه والذي يستفاد من تفريع قوله فموسى صلى الله عليه وسلم
يسمع ان الصوت المسموع له عليه السلام صوت غير عادي على ما ذهب اليه الشيخ ابو منصور والظاهر ان المحشي نظر الى
سياق قوله لكن لما كان بلا واسطة اه فحمل الصوت المسموع له عليه السلام على الصوت العادي ومن نظر الى التفريع
قال ان حمل السمع الواقع لموسى على السمع من جهة واحدة او من جميع الجهات في شيء مما ذكره المحشي فيما ذكره الشارح
لكن الظاهر ما قاله المحشي لكن يرد عليه انه لا وجه لتخصيص هذا القول بالنقل بل لا بد من نقل قول من قال يسمعه من جهة
واحد بصوت غير مكتسب للعباد الا ان يقال اشار الى ذلك بقوله ومنعه الاستاذ ابو اسحق وهو اختيار الشيخ
ابي منصور اه هذا واما ما قاله بعض الاكابر من ان تحقيق الوجهين الاخيرين الذين ذكرهما شارح المقاصد وتطبيقهما على
المذهب يقتضي ان يوجد صوت غير متعارف ولا مكتسب ثم ان لم يكن هو عين الكلام الازلي كما يدل عليه ظاهر عباراتهم
فلا يكون الازلي بنفسه مسموعا وان كان عينه يكون بنفسه مسموعا فيعود ما فيه لان ذلك الصوت الغير العادي لا يجوز اما
ان يكون عين الكلام الازلي وذا مما لا يشك فيه عاقل على انه اذا كان عينه وكان الازلي بنفسه مسموعا يرتفع النزاع
بين الشيخين والحق ان الشيخ ابا منصور لا يجوز ان يكون الازلي بنفسه مسموعا كما هو الحق فتدبر وبالله التوفيق قال الشارح
العلامة فان قيل لو كان اه الظاهر انه اعتراض على ما يفهم من قوله وما كان دليل الاحكام اه اذ فهم من قوله اي المنتظم من حيث الدلالة
على المعنى لا لمجرد المعنى انه حقيقة في المعنى القديم مجاز في النظم المؤلف الدال عليه او على ما يفهم من قوله واما الكلام القديم الذي
هو صفة الله اه او على قوله فموسى صلى الله عليه وسلم اه ولعلك تفطنت من هذا انه لو كان اعتراضا على قول المص وهو
الازلية ليس من جنس الاول كما كان له وجه لكنه بعيد واما جعله اعتراضا على جواب المص عن الاعتراض المذكور من طرف المعتزلة
فمع بعده لا يصح اذ ليس في كلام المص ما يدل على انه مجاز في اللفظي بل حاصله ان اتصاف المعنى القديم بصفات الحدوث
مجاز وان كان اتصاف اللفظي بها حقيقة وعلى كل تقدير فحاصله انه لو كان الكلام مجازا في النظم المؤلف لصح نفيه عنه
كما صح نفي الاسد عن الرجل الشجاع بان يقال ليس الرجل الشجاع باسد لان النفي المذكور دليل المجازية مع ان الاجماع
على انه لا يجوز ان يقال ليس النظم المنزل كلام الله تعالى وايضا يلزم ان لا يكون الاعجاز بكلام الله حقيقة في الكلام
النفسي لا يمكن المعارضة به وهو ظاهر وانما الاعجاز في الكلام اللفظي وهو ليس بكلام الله حقيقة فلا يكون الاعجاز
بكلام الله والاجماع على خلافه ايضا فالحاصل انه لو كان كلام الله مجازا في النظم المؤلف يلزم مخالفة الاجماع
اللفظي من كل وجه واما ما اعترضه بعض الافاضل على قوله المتنافية للصفة القديمة فان تلك الصفة القديمة عبارة عن المعاني المتناسقة

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني

المدلولة للالفاظ المرتبة فكيف لا يتصور من العرب قبول المعاني على وجه يبلغ رتبتها في البلاغة وان لم يكن قدرته مثلها على انهم يبكرون قديمها ويجعلون سوء ترتيب المعاني والمقصود من التحدي الزامهم وتعجيزهم لا طلب الاتيان مثلها حقيقة وقد صرح علماء البيان بان الفضيلة التي بها يستحق الكلام ان يوصف بالفصاحة والبراعة انما وغير ذلك انما هي حال المعاني المرتبة في النفس لا حال الالفاظ المنطوقة وان الاعجاز لبيان الامر يرجع الى ترتيب المعنى في النفس انتهى تنبيه على ان الكلام النفسي هو المدلول الاول للكلام النفسي للكلام اللفظي وقد بينا فساده سابقا بل الحق انه عبارة عن المدلول الثاني المشترك بين الجنس والنوع او عبارة عن المدلول الاول الاجمالي على ما حققناه وعلى كل تقدير لا يتصور فيه المعارضة بل انما تتصور في المدلولات الاول التي هي عبارة عن الكلام اللفظي على ما صرح جوابه قال الشارح العلامة قلنا التحقيق اه حاصله ان الكلام مشترك بين النفسي واللفظي [illegible] فعند القرينة على كل واحد منهما يراد ذلك المعنى كما هو حال المشترك وبهذا يظهر ان قوله سابقا وتحقيقه اه ليس اخر غير جواب المص على ما زعمه المحشي بل هو تحقيق جواب المص لان الجواب بالاشتراك هو هذا فافهم وقوله وما وقع في عبارات بعض المشايخ اه توجيه قولهم وتطبيقه على هذا التحقيق بانه ليس المراد من قولهم انه مجاز انه مستعمل في غير ما وضع له حتى يكون منافيا لهذا التحقيق بل مرادهم انه كالمجاز في انه فرع كما ان المجاز فرع الحقيقة كذلك الكلام اللفظي متفرع ومترتب على النفسي اذ لولاه لم يوجد الكلام اللفظي هذا قيل عليه اعتبار العلاقة اه يعني ان المجيب اعتبر العلاقة اي علاقة الدالية والمدلولية بين النفسي واللفظي فهذا يقتضي كونه منقولا من النفسي الى اللفظي لا مشتركا بينهما لان المشترك هو الذي يكون معناه متعددا ولم يتخلل بينهما نقل مع ان المدعى ان الكلام الذي اسم مشترك بين النفسي واللفظي ويلزم ايضا ان يكون استعمال الكلام في النفسي مجازا لان استعمال المنقول في المنقول عنه مجاز على ما تقرر عندهم من ان اللفظ المنقول حقيقة في المنقول اليه مجاز في المنقول عنه بالقياس الى الوضع الثاني الذي هو النقل وهذا خلاف الواقع ولو كان مجازا في النفسي لصح نفيه عنه بان يقال ليس المعنى القديم كلام الله بل هو نفود يلزم ان لا يكون مجازا في اللفظي بالقياس الى الوضع الاول على ما هو شان المنقول فلا يغني التوجيه المذكور شيئا ولوضوحه تركه المعترض وجوابه اه تلخيصه ان النقل المعتبر في المنقول هو هجر الاول وتركه بحيث لا يفهم بلا قرينة لكونه مجازا في المنقول اليه والمجاز لا يفهم بلا قرينة واعتبار العلاقة لا يقتضي ان يكون المعنى الاول مهجورا بحيث يحتاج فهمه الى قرينة اذ يجوز ان يكون اللفظ موضوعا بالاشتراك لمعنيين بينهما علاقة مع عدم النقل والهجر كما ههنا فان اطلاق الكلام على النفسي واللفظي شائع فيما بينهم من غير نقل ولا هجر فيكون مشتركا لا منقولا الا يرى ان لفظ الامكان مشترك بين الامكان العام والامكان الخاص مع وجود العلاقة وعدم النقل والهجر ههنا هذا اورد عليه اما اولا فلانا لا نسلم ان الهجر معتبر في النقل بل المعتبر فيه كما حققه في التهذيب هو اشتهار اللفظ في المعنى الثاني حيث قال ان تعدد مسمى اللفظ فان وضع لكل فمشترك والا فان اشتهر في المعنى الثاني فمنقول ينسب الى الناقل والا فحقيقة ومجاز واما ثانيا فلانه لو سلم ذلك فالجواب المذكور غير حاسم لمادة الاشكال لان لزوم المحال على ما ذكره غير مخصوص بكونه منقولا بل بكونه مجازا ايضا في المنقول المعنى الاول يلزم المحال ايضا كما تقرر في السؤال ولا خفاء في ان الهجر عن المعنى الاصلي غير معتبر في المعنى المجازي بل عدم الهجر معتبر فيه انتهى والجواب اما عن الاول فلان المراد بالاشتهار هو الاشتهار في المعنى الثاني بحيث يكون الاول مهجورا على ما صرح به شارحه كيف ولو كان مطلق الاشتهار كافيا في النقل لزم ان يكون اللفظ المشتهر في المعنى المجازي منقولا ولم يقل به احد يدل على ما ذكرنا ما في التلويح حيث قال فيه ان اللفظ ان تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان كان لمناسبة فان هجر المعنى الاول فمنقول والا ففي الاول حقيقة وفي الثاني مجاز وهكذا في شرح الطوالع وشرح الشمسية حيث اعتبر المحقق الرازي هجر المعنى الاول في المنقول وتركه على ما هو صريح متن المطالع ومتن الشمسية وتحليل كتب القوم مشحونة بذلك لا حاجة الى البيان واما عن الثاني فلانه لا كونه مجازا في المعنى الاول انما نشأ من كونه منقولا فحيث انتفى ذلك على ما حققه المجيب انتفى كونه مجازا فيه ايضا وهذا واضح وان خفي على المورد وان ادعى ان اعتبار العلاقة كما لا ينافي الاشتراك

وانما قلنا النقل المعتبر في المنقول لان … مع عدم هجر المعنى الاول ٢٢

لابنائه

١١ المورد السابق …

لابنائه كونه مجازا في المعنى الاول ايضا فيلزم المحال كما يستفاد من اخر كلامه فذلك بكلام اخر لا تعلق له بما ذكره المعترض المعترض مدفوع ايضا بانه لم يقل احد بكونه مجازا في المعنى القديم وان استفاد عكسه من ظاهر كلامهم هذا ثم اورد على ذلك اه ووضعه بذلك اه بانه مشعر باعتبار الوضع في المعنى الثاني واعتبار الوضع ينافي كونه مجازا اذ لا وضع في المجاز واجاب بان الوضع تحقيقي شخصي ونوعي والاول وان لم يوجد في المجاز لكن الثاني يوجد فيه على ما حقق في محله فان كل مجاز فهو بالقرينة المانعة عن الموضوع له موضوع لما استعمل فيه من المعنى المجازي والمراد من الوضع في كلام الشارح هو هذا النوعي وان لفظ الكلام على تقرير كذلك فيلزم الفساد لانه لا يلزم من كونه موضوعا بالوضع النوعي موضوعا بالوضع الشخصي فيصح نفيه بان ليس كلام الله حقيقة على ما هو شان ما لم يوضع للمعنى بالوضع الشخصي فلا يغني في دفع الاعتراض الذي اورده انتهى ملخصا ولا يخفى ما فيه اما اولا ان المراد من كلام الشارح ههنا توجيه قول بعض المشايخ من انه مجاز بان مرادهم من المجاز هو المجاز في الاعتبار لا انه مستعمل في غير ما وضع له ضرورة انه بصدد رفع المخالفة بين ما حققه وبين ما نقل عنهم بانه لا نزاع في ان الكلام مشترك بين المعنيين عند الجميع فلا بد ان يكون المراد من الوضع في قوله ووضعه اه هو الوضع الشخصي المنافي للمجاز لا الوضع النوعي المعتبر في المجاز ولو كان كذلك لكان كلامه ههنا هذيانا لا يليق بشانه بل لا دخل في ما اورده من السؤال والجواب بعد كونه هذيانا فانشأ من عدم فهم مرامه لا يضر ما قررنا قطعا والحق ان مقصود الشارح توجيه قول المشايخ وتطبيقه على ما حققه من الاشتراك بين المعنيين فمراده من الوضع في كلامه هو الوضع الشخصي فليس فيه مفسدة اصلا وثانيا فبما قررنا الجواب المذكور بما قررناه من انه لا بد في النقل مع اعتبار العلاقة من هجر المعنى الاول وانه لا يلزم من كون العلاقة معتبرة في الشيء وجود الهجر فيه حتى يكون منقولا وههنا كذلك لعدم الهجر ووجود العلاقة فيكون مشتركا لا منقولا اندفع ما قيل من ان الحق ان اعتبار العلاقة يقتضي كونه منقولا لا مشتركا فان في التلويح لما تعذر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجود العلاقة انتهى اذ لا كلام في لزوم وجود العلاقة في المنقول دون المرتجل وانما الكلام في ان اعتبارها هل يقتضي كونه منقولا قطعا ام لا والحق عدم الاقتضاء لان اعتبار العلاقة فقط لا يكفي في كون الشيء منقولا بل لا بد هناك من هجر المعنى الاول فاذا لم يوجد الهجر لم يوجد النقل قطعا فيكون مشتركا كيف ولو كان وجود العلاقة فقط مقتضيا لكون اللفظ منقولا يلزم ان يكون اللفظ المستعمل في المعنى المجازي لعلاقة منقولا ولم يقل به احد والحق ان وجود العلاقة لا يقتضي كون الشيء منقولا وان ادعاه المعترض وما نقله من التلويح لا يؤيد ما ادعاه اصلا لان حاصله ان المنقول لا بد فيه من العلاقة ولا نزاع فيه لاحد بل الكلام في ان كل ما يوجد فيه علاقة فهو منقول وليس في التلويح اشارة اليه والحاصل ان كل منقول لا بد فيه من العلاقة وليس يلزم ان يكون كل ما يوجد فيه علاقة منقولا فتدبر وبالله التوفيق قد يجاب ايضا بان اعتبار العلاقة لا يقتضي تاخر الوضع ولا بد في كون الشيء منقولا من ترتيب الوضعين وتاخر الوضع الثاني وذا غير ثابت ههنا حتى يكون لفظ الكلام منقولا بل الظاهر ان الواضع اعتبر العلاقة بين المعنيين ووضع لهما معا لفظا واحدا فيكون مشتركا لا منقولا وفيه ان اثبات عدم الترتيب اه يعني في الجواب المذكور نظر لان المجيب كما عرفت يحتاج الى اثبات عدم ترتيب الوضعين وتاخر الوضع الثاني اذ ما لم يثبت ذلك لم يثبت الاشتراك المذكور قطعا واثبات ذلك دونه خرط القتاد ولا ضرورة في التزامه لوجود الجواب الخالي عن التزام هذا التكلف وهو ان اعتبار العلاقة لا يقتضي كونه منقولا بل لا بد في ذلك من الهجر وبما قررنا اندفع عنه ما قيل ان المجيب مانع لعدم تحقق الاشتراك فيكفيه الجواز ولا يجب الالتزام اثباته انتهى لان الكلام مع المجيب المذكور وقد التزمه كما عرفت على ان الشارح في صدد اثبات الاشتراك والمعترض مانع للاشتراك فلا بد ان يكون الجواب المذكور محمولا على اثبات الاشتراك فلا بد من اثبات ما التزمه وان اورده بصورة المنع تحقق الجواب السابق اذ لا التزام فيه بشيء مع عدم صعوبة اثبات ما التزمه هذا قال الشارح العلامة وذهب بعض المحققين وهو مولانا عضد الملة والدين وقد اورد هذا في رسالة مفردة موضوعة لذلك وبحصوله على ما نقله السيد الشريف في شرح المواقف ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على القائم بالغير والشيخ لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده به مدلول اللفظ وهو القديم عنده واما العبارة فانما تسمى كلاما مجازا لدلالته على ما هو الكلام النفسي الحقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلاما حقيقة وهذا الذي فهموه

فرع مجاز

فرع كلام

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني

من كلام الشيخ لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصاحف مع انه علم من الدين ضرورة
كونه كلام الله حقيقة وكعدم كون المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي وعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة
الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون
الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن
محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الالفاظ والحروف مترتبة متعاقبة
فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث
يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة هذا غاية السر وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه
متأخروا اصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف حقيته تم كلامه ثم قال الشريف وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني
في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة انتهى كلام الشريف يعني
ان هذا التوجيه وان كان فيه بعض المباحث لكنه اقرب في توجيه مرام الشيخ رحمه الله في ذاته ايضا مما فهمه الجمهور وبهذا تفطنت ا
ما في نظر ... كلام ذهب المحقق من المساحة وانما قلنا فيه بعض المباحث لانه اورد عليه اما اولا فلان مذهب الشيخ ان
كلامه تعالى واحد وليس بامر ولا نهي ولا خبر وانما يصير احد هذه الاشياء بحسب التعلق وهذه الاوصاف لا تنطبق على الكلام
اللفظي وانما يصح تطبيقه على المعنى المقابل للفظ بضرب من التكلف واما ثانيا فلان كون الحروف والالفاظ قائمة
بذاته تعالى من غير ترتيب يقتضي ان تكون الاصوات مع كونها اعراضا سيالة موجودة بوجود لا تكون سيالة وهو سفسطة
من قبيل ان يقال الحركة توجد في بعض المسافة من غير ترتيب وتعاقب بين اجزائها واما ثالثا فلانه يؤدي الى ان يكون
الفرق بين ما يقوم بالقارئ من الالفاظ وبين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع الاجزاء وعدم اجتماعها بسبب قصور الآلة
ثم يقال الا يوجب هذا الفرق اختلاف الحقيقة فيلزم بكون القائم بذاته تعالى من جنس الالفاظ وان لم يوجب وكان ما يقوم
بالقارئ وما يقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة والتفاوت بينهما انما يكون بالاجتماع وعدمه ونظرا الى انهما عارضان من عوارض
الحقيقة الواحدة لكان بعض صفات الحقيقة مجانسا لصفات المخلوق واما رابعا فلانه يلزم ما ذكره من المفاسد مع ان تكفير
من انكر كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى انما هو اذا اعتقد انه من مخترعات البشر واما اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى
انه ليس بالحقيقة صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال على الصفة القائمة بذاته تعالى فلا يجوز تكفيره وكيف وهو مذهب اكثر ا
الاشاعرة ما عدا المص ومتابعيه وما علم من الدين ضرورة انما هو من كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى حقيقة انما هو بمعنى
كونه دالا على ما هو كلام الله حقيقة لا على انه صفة قائمة بذاته تعالى كما زعمه المص وكيف يدعي انه من ضروريات الدين مع انه
خلاف ما نقله عن الاصحاب وكيف يزعم ان هذا الجم من الاشاعرة انكروا ما هو من ضروريات الدين حتى يلزم تكفيرهم حاشاهم
عن ذلك واما خامسا فلان الادلة الدالة على النسخ لا يمكن حملها على التلفظ بل يرجع الى الملفوظ كيف وبعضها مما
لا يتعلق النسخ بالتلفظ به كما نسخ حكمه وبقي تلاوته هذا واقول قد اشرنا الى ان ما قرره المص تحرير مذهب لا يخلو عن ا
المباحث لكنه لا شك انه اقرب الى الاحكام الظاهرة مما ذكره كما اشار اليه الشريف مع انه يمكن الجواب عن الكل اما عن الاول
فلان كون مذهب الشيخ ما ذكره انما هو على ما فهموه لا على ما ذكره على انه لا يمنع كون الشيء امرا ونهيا وخبرا اذا لم يوجد الا
التلفظ هنالك يدل عليه قولهم في تعريف الامر مثلا قول القائل لغيره افعل اه واما عن الثاني فلان كون الاصوات اعرا
ضا سيالة انما هو في الوجود الخارجي الذي هو التلفظ بها والكلام انما هو وجود تلك الالفاظ في ذات الباري
تعالى ووجودها هنالك تعالى لازم لذاته تعالى دائم بدوامه ازلي ولا سفسطة هنالك بل حالها مثل حال الحركة بمعنى التوسط وا
والحركة بمعنى القطع فان الاولى صفة متشخصة موجودة في الخارج بخلاف الثانية فان التعاقب بين اجزائها لما وقفت اخذ في
الثانية لم يكن جميع اجزائها موجودة معا حتى تنتهي واذا انتهت انقطع الحركة فلم يحكم بوجودها وهكذا الحال فيما نحن فيه واما
الثالث فلان الفرق المذكور بين ما يقوم بالقارئ وبين ما يقوم بذاته تعالى حق ثابت فنقول هذا الفرق لا يوجب اختلاف
الحقيقة ولا يلزم مجانسته بعض صفاته تعالى مع صفات المخلوق لان ما يقوم بالقارئ حينئذ ليس الا هو التلفظ لا الالفاظ
القائمة بذاته تعالى وليس مستوى بحيث يحكم هذا عليه وايضا ان المعتزلة مع اصرارهم على ان العباد خالقون لافعالهم قالوا انما
ههنا ان القرآن ما قرأه القارئ وخلقه الباري فكيف يزعم عاقل ان المص زعم ان ما قرأه القارئ من القرآن قائم بذات

القارئ

علي قوشجي

٢٥٢

القارئ ومكسوب وصف له حتى يلزم المجانسة ههنا بل مكسوبه ليس الا التلفظ لا الالفاظ واما عن الرابع فلان كلام الله تعالى فليس ا
هذا على ما ذكرنا وان اما عن الرابع فلان مقصوده غاية التأدب في حق الباري ... ولا شك ان ما ذهب اليه اجلة
ذلك لان ما ذهبوا اليه وان امكن توجيهه لكن لا شك في ان الكلام اللفظي يصح نفيه عنه تعالى بمعنى انه ليس صفة
حقيقة له تعالى لا بمعنى انه ليس من تأليفه لان ذلك كفر لا يجترئ عليه عاقل والنفي الاول وان صح ههنا لكن مع ما فيه من سوء ا
ادب يتوهم من ظاهره كون المراد به النفي بالمعنى الثاني فيلزم عليهم المفاسد المبسوطة على ان الجمهور ذهبوا الى كون اللفظي
كلام الله تعالى مجازا في التلفظ فيلزم ان يصح النفي بالمعنى الثاني وحاشاهم عن ذلك وان اول ... في قولهم بالمجاز ولكن
ان جميع الاشياء ثابتة في الحضرة العلمية فتلك الالفاظ القرآنية ثابتة موجودة في علم الله تعالى قديمة ايضا وان كان
التلفظ بها حادثا واما عن الخامس فلانا لا نسلم ان الادلة الدالة على النسخ لا يمكن حمله على التلفظ بل يرجع الى الملفوظ فان
كان بعضها مما يتعلق النسخ بالتلفظ به كما نسخ تلاوته وبقي حكمه ولو سلم فالذي بقي تلاوته ونسخ حكمه من كلام
الله تعالى غايته ان الحكم المذكور انتهى بانتهاء وقته فما يقول هذا القائل في الاحكام المنسوخة مع ان الاحكام الالهية قديمة
والحق ان ما اشار اليه المص اقرب مما ذكروه هذا وتحقيقه الموضح للمحقق الدواني ههنا كلام في تحقيق كلام الله تعالى وهو ان
كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها بعلمه الله تعالى في علمه الازلي بصفته الازلية التي هي مبدأ تأليفها وترتيبها وهذه
الصفة قديمة وتلك الكلمات المرتبة ايضا يجب وجودها العلمي ازلية بل الاشياء كلها والكلام مطلقا كسائر الممكنات
ازلية يجب وجودها العلمي وليس كلام الله تعالى الا ما رتبه الله تعالى بنفسه من غير واسطة والكلمات لا تعاقب بينها في
الوجود العلمي حتى يلزم حدوثها وانما التعاقب بينها في الوجود الخارجي وهي بحسب هذا الوجود كلام لفظي انتهى كلام
الدواني وهذا التوجيه سالم عما يلزم المذاهب المنقولة في ذلك مثل ما يرد بما يلزم على المعتزلة من كون كلام الله تعالى قائما بغيره
وعلى مذهب الكرامية من كونه تعالى محلا للحوادث وعلى مذهب الحنابلة من قدم الحروف والاصوات مع بداهة تعاقبها
وتجددها وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف ليس كلام الله تعالى بل معانيها وعلى ما اوله
المص كلام الشيخ من ان الاصوات مع كونها من الاعراض السيالة قائمة بذاته تعالى من غير ترتيب والترتيب فيها
لقصور الآلة فانه يؤدي الى السفسطة ظاهرة وقد يلزم على ذلك ما ارتبه المص على متقدمي الاشاعرة فان التحدي
كلام الله تعالى وانكار كون ما بين الدفتين كلامه تعالى يكون كالانكار كون ما بين اوراق ديوان الحافظ كلام الحافظ فيكون
لقراءة حق القرآن اذ ليس معنى كون هذا المكتوب كلام الله تعالى الا ان ذلك الكلام موجود بالوجود اللفظي ولا يخفى
على المتأمل الصادق يشهد بحقيته هذا المقال بعون الله الملك المتعال انتهى ونحن نقول ما ذكره هو الذي يشهد به اهل
الكشف وهو التحقيق الذي دل عليه قوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وكل شيء فانما له
وجود علمي وكذا الكلمات الالهية المرتبة بصفته الازلية ايضا لها وجود علمي فاللفظ والمعنى قديم وان كان
التلفظ والقراءة حادثا فعلى هذا كان هذا على ما حققه المص اذ ليس مراده ان اللفظ كالمعنى قديم مع ان الاصوات
مع كونها من الاعراض السيالة قائمة بذاته تعالى حتى يكون سفسطة لان كون الالفاظ من الاعراض السيالة والاصوات الغير
القارة انما يظهر في التلفظ وذلك مم في الالفاظ القائمة بذاته تعالى كما لا يخفى على المتأمل الصادق وتنظيره بالقائم في
نفس الحافظ يدل على ما ذكرناه ايضا الا ترى انهم صرحوا بجريان التطبيق في الحركات الفلكية مع بداهة تعاقبها الى
وانما ذهبوا الى ذلك لانها ضبطها الوجود الخارجي والوجود العلمي التفصيلي فالحق ان ما ذكره الدواني تحقيق ما ذهب
المص وله نظائر ايضا كما اشرنا اليه فما ذكره العلامة العضد قريب الى التحقيق وان استبعده الورود السابق وارتضاه
الدواني نعم يرد عليه بعض المباحث كما ستطلع عليها في الخيالي يرد عليه اه يعني ان اريد بقوله انه اسم للفظ وال
والمعنى انه اسم لذلك المتشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه من الكلام المنزل على النبي عليه السلام كلامه تعالى مع
ضرورة انه ليس ذلك المتشخص القائم بذاته لان المتكلم به متشخص بتشخص الاعراض تتشخص بتشخص المحال وهو يخ
بقطع بان ما نقرأه هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام المتحدي باقصر سورة منه حتى يكفر منكر كونه كلام الله تعالى
وان اراد انه اسم للنوع القائم بذاته اعني الالفاظ المخصوصة مع قطع النظر عن خصوصية المحل يلزم ان يكون اطلاقه
على الشخص القائم بذاته تعالى بخصوصه وتشخصه مجازا لكونه استعمال اللفظ في غير ما وضع له اذ لم يوضع لخصوصه فيصح نفي كونه كلام الله

شارح قوشجي

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني

عن ذلك التشخص القائم بذات الدع حقيقة كما يقال زيد ليس بأسد وبطلانه ظاهر وانما قيده بخصوصه لان اطلاقه
العام على الخاص لا بخصوصه بل باعتبار عمومه وكونه فردا من افراده حقيقة لكونه استعمال اللفظ فيما وضع له على
ما صرح به في شرح التلخيص وان اراد انه موضوع بالوضع العام لكل واحد من الجزئيات التشخصية القائمة بذاته تع
وذوات القراء يلزم ان يوصف كلامه تع بالحدوث لتحقق حدوث بعض افراده اعني الجزئيات القائمة بذوات القراء
ضرورة وجودها بعد ما لم تكن وحدوث محالها ايضا اما الملازمة فلان كلام الدع يكون موضوعا لتلك الجزئيات مطلقا
بواسطة مفهوم كلي على ما هو شان الوضع العام والموضوع له الخاص وذلك المفهوم الكلي عبارة عما يشمل اللفظ والمعنى
وقد فرضناه قديما كما دل عليه قوله وهو قديم فلا بد ان يكون جميع ما يشمله ذلك المفهوم من الافراد قديما مع ان بعض
الجزئيات حادثة قطعا فعلى هذا الوضع يلزم الحدوث في كلامه تع واما بطلان اللازم فغني عن البيان وبما قررنا ظهر فساد
ما قيل من انه لا استحالة في وصف نوع كلام الدع بالحدوث فان له افرادا متعددة بعضها كالتشخص القائم بذاته تع قديم
وبعضها حادثة وهي القائمة بذوات القراء ولا اشكال انتهى لانا فرضنا جميع افراده قديمة لان ذلك المفهوم الذي تعقله
الواضع انما يشمل ما هو قديم ولو كان بعض الافراد حادثا لكان هو خارجا عما يتعقله الواضع على ان ذلك المفهوم
الكلي وان لم يكن موضوعا له لكنه كالموضوع له بل قد صرح بعضهم بكونه موضوعا له ولا شك ان وجود الكلي انما يكون
في ضمن جزئياته فيلزم حدوث ذلك المفهوم الذي تعقله الواضع هذا ويمكن ان يجاب عنه اما باختيار الشق الاول
فبان نقول ان ما يقراه كل احد منا كان بالذات هو ما يقوم بذاته تع وان وجد بينهما تغاير باعتبار تعلق قراءتنا
به فلا فيه تامل لعل وجهه ان الاعراض تتشخص بتشخص المحال ولا شك ان ما نقراه حقيقة مغاير لما يقوم بذاته تع
فيكون مثله وحمل التغاير على التغاير الاعتباري لا ينفع في ذلك واقول تشخص الاعراض بتشخص المحال مذهب الفلاسفة
والمتكلمون لا يقولون بذلك ثم ان الفلاسفة قد اختلفوا فيما بينهم ان التشخص جزء من الماهية قال به المتاخرون اولا قال به
القدماء وقد حقق في محله ان ذلك النزاع بينهم لفظي وان الحق ان التشخص انما يكون جزءا من الماهية التشخصية الاعتبارية
لا من الماهية الطبيعية الحقيقية وان الكل متفقون في ذلك فما يقراه كل احد منا فهو بالحقيقة عين ما يقوم بذاته تع قطعا
واما باختيار الشق الثاني فبان يقال انه اسم للنوع القائم بذاته تع اعني الالفاظ المخصوصة فان اراد بقوله فيصح نفي
كلام الدع عن ذلك التشخص انه يصح صدق النوع عليه فلزومه ممنوع اذ لا يصح سلب النوع عن فرده وان اراد انه
يصح نفي كون لفظ القرآن موضوعا بازائه بخصوصه فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع فان لفظ الانسان غير
موضوع بازاء زيد بخصوصه وليس بمحال اعني ماهية الانسان نفس زيد ثم ان هذا الاشكال غير مخصوص بهذا القول بل هو
وارد على الكل اذ لم ينكر احد كون لفظ القرآن موضوعا بازاء اللفظ المنظوم فافكر فيه فانه بكل شقيه والجواب ما عرفت
في كلا الوضعين واختار الثالث في شرح المقاصد الشق الثاني حيث قال ثم اختلفوا فقيل انه اسم لهذا المؤلف المخصوص القائم
باول لسان اختص به الدع فيه حتى ان ما يقراه كل احد يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث تعين المحل
فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقراه القاري نفسه لا مثله وهكذا الحكم في كل شعر او كتاب ينسب الى مؤلفه وعلى التقدير
فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما للمعنى الكلي صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه
انتهى ولعل في قوله والاصح اشارة الى ان المثلية صحيح كان اسما لهذا المؤلف المخصوص من حيث تعينه بما حققناه كلامه على
من اختارها ... لان هذا تع وضوح بطلانه في نفسه يستلزم
القطع بان ما يقراه كل واحد منا عين القرآن المنزل يستلزم مجانسة البارى للمخلوق في بعض صفاته واما باختيار الشق
وهو بح فتدبر فلا تخلص الاباه اي لا تخلص عن هذا الاعتراض الا بان يختار الشق الرابع ويجعل لفظ الكلام
مشتركا بين التشخص القائم بذاته تع وبين ذلك النوع فح لا يكون اطلاقه على ذلك التشخص بخصوصه مجازا اولا
ولا يلزم ان يكون كلامه تع متصفا بالحدوث لعدم حدوث النوع ضرورة تحققه في ضمن الفرد القائم بذاته ازلا وابدا
وانما الحادث الجزئيات المتشخصة بتشخصات المحال الحادثة ويرد عليه ايضا ان ذلك النوع كما يتحقق في ضمن الفرد القائم
بذاته تع يتحقق ايضا في ضمن الافراد القائمة بذوات القراء فيلزم ان يكون متصفا بالحدوث كما اتصف بالقدم ويلزم
ايضا ان يكون اطلاق الكلام على ما يقراه كل احد منا بخصوصه بل على النظم المنزل على النبي بخصوصه مجازا وهو غلط
ولذا قال فيما نقل عنه بل لا تخلص عنه الا بان يجعل مشتركا بين ذلك النوع والفردين الخاصين والا لزم ان يكون اطلاقه على
النظم

صرح كلامه

سالكونه

اونفي كونه مسمى القرآن نفي

النظم المؤلف المعجز المنزل على النبي كلام الدع مجازا وليس كذلك لما عرفت انتهى لكن يرد عليه ايضا ان يكون اطلاق
الكلام على ما يقراه كل واحد منا بخصوصه مجازا فيلزم ان يصح نفيه وهو باطل وايضا يلزم ان يوصف كلام الدع حقيقة
بالحدوث لوجود ذلك النوع في ضمن المنزل على النبي وفي ضمن الحاصل في ذوات القراء فلا تخلص عنه الا باختيار
التشقيق التي ذكرها وهو محذورا تامة كما حققناه بشبه الفرق بين قيام كل ويلع اه قبل وكذلك يلزم ان لا يكون التحدي
مع كلام الدع ضرورة ان مدار البلاغة على امور يقتضي ترتيب الاجزاء منها التقديم والتاخير اجاب عنه بعض الافاضل بانه
ليس غرضه انه ليس بين اجزائه ترتيب وهيئة تاليفية كيف والحروف بدونه لا تكون كلمة والكلمات بدونه لا يكون كلاما والدلالة
على المعاني الوضعية والمزايا الخطابية لا يتم بدونه بل غرضه انه ليس بينها ترتيب في الوجود وتعاقب فيه حتى يكون وجود بعضها
مشروطا بانقضاء البعض كما في القراءة اذ لا يمكننا ان نتلفظ ببعض الحروف ما لم يفرغ عن بعضها لقصور الالة فيما يحدث وجودها
في ذات البارى فان وجود جميعها هناك معا لازم لذاته دائم بدوامه فلا يلزم حدوث شيء منها ومما يقرب هذا
ولو بعين وجود الالفاظ في نفس الحافظ فان جميع الحروف بهيئاتها التاليفية العارضة لمفرداتها ومركباتها محفوظة في نفسه
مجتمعة الوجود فيها ليس وجود بعضها مشروطا بانقضاء البعض وحالها مثل حال الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى القطع
والفرق بينهما بان وجود الحروف على هذا الوجه في ذاته تع بالوجود العيني وفي نفس الحافظ بالوجود الظلي الخيالي لا يقدح اذ
الغرض مجرد التصوير والتفهيم لا اثباته بطريق التمثيل فان اراد بما ذكره ان قيام الحروف والصوت بذات الدع ليس بمعقول الخ
فلا كلام فيه وان اراد انه لا يجوز ذلك عقلا فلا يخفى فساده غاية لما جاز قيامه ببعض الموجودات فلم لا يجوز قيامه بذاته
لا بد لنفي ذلك منه دليل هذا وبهذا اندفع ما اورد بقوله وكذلك كما اشرنا اليه لانه ان اراد ان مدار البلاغة على امور
يقتضي ترتيب الاجزاء في الوجود الخارجي فقط فممنوع وان اراد ان مدار البلاغة على ترتيب الاجزاء مطلقا فذلك محقق
ههنا هذا ثم اقول وتحقيق هذا ما اشرنا اليه سابقا من ان جميع الممكنات ثابتة في الحضرة العلمية ازلا فالكلمات القرانية
والالفاظ الفرقانية التي رتبها الله في الازل بصفة الازلية ثابتة ازلا لا تعاقب بينها في الوجود العلمي والوجود في نفس
الامر واشرنا ايضا الى ان المتكلمين ذهبوا الى انتهاء الحركات الفلكية لانها وان كانت غير قارة لكنها مجتمعة الوجود في نفس
الامر والوجود العلمي فيجري فيها برهان التطبيق واشرنا ايضا الى ان الدواني وان زعم ان هذا ... كان تحقيقا خاصا له
لكنه غير مسلم بل كلام المحقق عضد الملة لا يتم الا به كما ان الجواب المذكور في دفع اعتراض المحشي لا يتم الا به
هذا لا يخرج من ... وبهذا ظهر فساد ما قيل في الجواب من ان ذلك المذهب اعني مذهب العضد اعتراف بعدم
الفرق مطلقا فان حاصل تحقيقه ان كلام الدع صفة حقيقية بسيطة كسائر الصفات الكمالية وانما التعدد والتمايز
بحسب التعلقات والاعتبارات فلا يرد عليه ما ذكر انتهى لان من يقول بقدم الالفاظ كيف يقول ان كلامه تع صفة واحدة
حقيقية ولكن ان هذا فرقه ما فيه مرتبة واجيب ايضا عن اعتراض المحشي بان انتفاء الترتيب الوضعي الزماني لا يستلزم انتفاء
الترتيب مطلقا حتى يلزم عدم الفرق لجواز ان يكون هناك ترتيب وتاليف يتحقق به الفرق وعدم الشعور به لا ينافي
وجوده في نفس الامر ولا يخفى ان هذا قريب من الجواب السابق الذي حققناه وان فيه اعترافا بعدم اطلاع العقل على
حقيقة كلام الدع وهذا حق واما ما اورده المحشي المحقق على الجواب الاول من ان القول بالترتيب الوضعي بين الحروف القائمة
بذاته تع غير معقول لانه انما يتصور في الجسمانيات دون المجردات والا لزم انقسامها الا ترى ان الصور القائمة بالنفس
الناطقة ليس فيها ترتيب وضعي وعلى الجوابين معا انه يلزم ان لا يكون الكلام المنزل على النبي عليه السلام وما يقراه
كل واحد منا كلام الدع لان الكلام على هذا هو الالفاظ القائمة بذاته تع بالترتيب الوضعي او الترتيب الذي لا نشعر به
وهو غير متحقق فيهما اذ لا ترتيب هناك سوى الزماني فمدفوع اما اولا فلانا لا نسلم ان ذلك انما يتصور في الجسمانيات دون المجردات
قوله والا لزم انقسامها قلنا ممنوع لان ذلك انما يلزم اذا كان الحلول سريانيا والظاهر انه حلول جواري على ما حقق في محله
في مثله فلا يلزم انقسام المجردات وكذا لا يلزم من قيام الصور بالنفس الناطقة انقسامها على ما حقق في محله من ان القيام
المذكور جواري لا سرياني على انا قد اشرنا الى ان الالفاظ القديمة على هذا المذهب ليست صفة له تع بل صفته تع هو المبدأ الذي
رتبها ازلا بها واما ثانيا فلانا نختار ما اورده على الجوابين معا هو الاعتراض المشترك الوارد على كل مذهب كما قررناه سابقا والجواب
والتخلص ما عرفت من انه اسم لهذا المؤلف المخصوص بعينه وهو واحد في الكل والتغاير اعتباري حصل من التلفظ والقراءة الحادثة
واما انه اسم للنوع فهو غير اعتبار تعين المحل فلا يلزم المحذور المذكور على انه اعادة للبحث السابق لانا فرضنا خروج الترتيب الزماني المتعلق بالقراءة عن كلام الدع

سالكونه

سالكونه

This file was downloaded from QuranicThought.com

قوله مفتح لا محالة والحق ان الترتيب الزماني انما هو في التلفظ دون الالفاظ ولهذا منافاة فيه وربما يورد هذا المقام انهم
صرحوا بان موسى عليه السلام سمع كلامه تع بصوت من جميع الجهات فلا اختص بالكليم فدل ذلك على ان الترتيب الزماني
انما هو بالنظر الى العادة وكما ان الالفاظ القرانية القائمة بذاته تع كما لا ترتيب بينها زمانا فكذلك لو سمعه احد بسمعه
بصوت غير مرتب المحيط بجميع الجهات وعدم التحقق فيما لا يدل على عدمه فيه تع كما لا يخفى على من له شعور بذلك فتدبر
والله الموفق لاقصى المسالك قال الشيخ والتكوين اثبته الماتريدية قال في المواقف وشرحها اثبتها الحنفية صفة زائدة على
السبع المشهورة اخذا من قوله تع كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما على كون الحادثات اعني وجودها والمراد به التكوين والايجاد
والتخليق قالوا انه غير القدرة لان القدرة اثرها الصحة والصحة لا يستلزم الكون فلا يكون الكون اثر القدرة واثر
التكوين هو الكون والجواب ان الصحة هي الامكان وانه للممكن ذاتي فلا يصلح اثر القدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير
بل بعد الامكان يعلل المقدور به فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه ممتنع او واجب فاذن اثر القدرة هو
كون المقدود ووجوده لا صحته فاستغنى عن اثبات صفة اخرى كذلك اي يكون اثرها الكون ثم اقول قوله تع انما قولنا لشيء
اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وكذا قوله تع انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وغير ذلك صريح في ان وجود الاشياء
يحتاج الى الثلثة اشياء الذات والارادة وقول كن وقد اتفق العلما المحققون على ذلك ايضا وقالوا ان الصدور مبني على التثليث
فهذه الاية دلت قطعا على ان صدور الاشياء عن الواجب تع انما يكون بعد الارادة بقول كن والظاهر انه ليس براجع الى الكلام بل
لان بمجرد الكلام لا يكون مؤثرا في وجود الاشياء فالمراد به التكوين والايجاد بل نقول لما كان القدرة تقدم ذاتي على الارادة لان الشيء
اذا لم يصلح صدوره من الفاعل لا يتعلق الارادة باحد جانبيه فتعلق القدرة متقدم على تعلق الارادة بالذات فلو كان
القدرة المتقدمة كافية في وجود الشيء لما احتاج بعد الارادة الى شيء بل يحتاج الى الارادة ولكن ما اشار هذه الاية صريحة في
ان الصدور يحتاج الى شيء بعد الارادة والقدرة متقدمة بالذات عليها فليس هنا بعد الارادة الا التكوين على انا نقول
ان سلمنا ان القدرة والارادة غير كافية في ايجاد الاشياء بل يحتاج هنا الى امر اخر وقد دلت الاية المذكورة على تلك الدعوى
فان سلم الخصم ان ذلك الامر هو التكوين فمرحبا بالوفاق وان كان هو زعمه قول كن الذي هو الكلام فقد انتقض مذهبهم
ان النصوص الاخر مثل قوله تع فاطر السموات وخلق السموات وجعل ونحوه دلت على ان له تع صفة اخرى غير القدرة والارادة على ما هو
المتفق بيننا وبينهم من ان اطلاق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له فان ساعده فيها وقعت والا فلا وتنا
ايضا في مثل اثبات صفة العلم والقدرة واما ما قاله الامام الرازي من انه ان كان تاثير التكوين على سبيل الجواز لم يتميز عن القدرة
وان كان على سبيل الوجوب يكون الواجب موجبا لا مختارا ثم القول بان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار راجع الى
القسم الاول انتهى فمنظور فيه لانا نختار الشق الثاني لان تاثير التكوين انما يكون بعد تعلق الارادة وبعد تعلقها لا بد
ان يقع المراد لاستحالة تخلف المراد عن الارادة ولا يلزم من ذلك كون الواجب موجبا لان هنا امورا اعتبارية مثل
تعلقات القدرة والارادة والتكوين كلها داخلة في جملة ما يتوقف عليه وجود المعلول وبذلك يخرج الواجب عن كونه
موجبا وان كان صدور المعلول عنه بطريق الوجوب على ما حققه بعض المحققين ولعل مراد من قال الوجوب بالاختيار لا ينافي
الاختيار ما ذكرناه فلا يرجع هذا الى القسم الاول اعني كون تاثير التكوين على سبيل الجواز فتدبر وبالله التوفيق
لم يرد به اي باخراج المعدوم المعنى الاضافي الذي هو غير موجود في الخارج قطعا لانه عبارة عن النسبة بين المخرج والمخرج
لا تحقق لها في الخارج اصلا الا بتحققهما فيكون امرا اعتباريا حادثا بحدوث المخرج والمذهب انه صفة موجودة قديمة
قائمة بذات الله فالمراد به الصفة التي هي مبدا الاضافة والنسبة حتى يكون موافقا لما قصدناه هنا وكذا الحال في سائر
العبارات هنا من الفعل والخلق والتخليق والاحداث والاختراع والابداع والاحياء والاماتة والتصوير والترزيق
وغير ذلك فالمراد من الكل جاء بها مبدا المعاني الاضافية التي هي بحسب الظاهر عبارة اعني التكوين فمع قول الشارح اخراج
المعدوم من العدم الى الوجود مسامحة والمراد ما به اخراج المعدوم الخ ومثل هذا شائع في تراكيب القوم وتعريفاتهم فلا يرد عليه شيء
هذا فلا حاجة الى ما قيل من ان التفسير المذكور على تقدير حذف المضاف اي هو مبدا اخراج المعدوم من العدم الخ وجه فلا تكلف
في الارادة انتهى لانه عين التكلف وبما حررنا ظهر ان المراد من العبارات في قوله كما في سائر العبارات عبارات التكوين كما
كما اشرنا اليه لا ما هو اعم منها ومن العلم والارادة وغير ذلك اذ الكلام هنا مع الاشعرية قبل الا ومثل العلم والارادة
من الصفات الحقيقية اتفاقا بيننا وبينهم يرد عليه انه يجوز ان يكون الى

الا يجوز ان يقوم بغيره لا بذاته تع
الصانع تع محلا للحوادث حتى يقال انه يمتنع قيام الحوادث بذاته اي لا يجوز ان يكون حادثا ويكون قائما بالمكون كما ذهب اليه
بعض الهند بل من ان يكون في جسم حادث وقائم به فان رد هذا المنع مما سيجيء في دفع مذهب الا الهند بل في الوجه الرابع
من ان هذا السند باطل اذ يلزم منه ان يكون في جسم خالقا لنفسه اذ لا معنى للمكون بكسر الواو الا ما قام به التكوين
يتحد الدليل الاول والرابع هذا وانت خبير بان الاول والرابع مركب من جزئين فلا اتحاد ثم انه لو اتحد الدليلان على ما زعم
فانما يضرهما بتحدان في المراد ودليله والكلام في دلائلهما وهو ظاهر ايضا على ان هذا الدليل لو حمل على ظاهره وحمل على ان التكوين
لو كان حادثا قائما بذاته يلزم ان يكون محلا للحوادث وهو ممتنع يتحد الدليلان ايضا لان هذا الوجه عين الجزء الاول من الدليل
الرابع بل هذا اذا ورد فانما يرد هذا لا ما ذكره المحقق من ان هذا لا يخفى على المحقق شيئا قوله وجوابه ان حاصله ان هذا الدليل مبني
على امتناع قيام صفة الشيء بغيره وظهور هذا الامتناع لم يتعرض له واما الدليل الرابع فمبني على ان التكوين صفة المكون
بفتح الواو وان لزم كونه مكونا ايضا بكسر الواو ايضا فان ترتب المنع وظهر الفرق بينهما من ان المقصود هنا كون التكوين
صفة المكون بكسر الواو والمقصود هنالك كونه صفة المكون بفتح الواو هذا ولاجل هذا الفرق اورد المنع المذكور هنا
والا فقد عرفت ان المباينة الكلية بين الوجهين غير ثابتة يرد عليه المحشي اي على قوله على انه لو جاز اطلاق الخالق
عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه لا يخفى ان الظاهر للشارح ان يقول لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى
القادر لجاز اطلاق الاسم المشتق من الاعراض المقدورة له تع بمعنى القادر كالاسود والابيض بمعنى القادر عليهما عليه تع اذ
اذ لا فرق بين مشتق ومشتق لكن لوضوح الامر قال ما قاله وعلى هذا ايضا بنى المحشي ايراده فلا يرد عليه ما قال المحشي
المدقق من ان الاولى ان يقرر الايراد هكذا لا نسلم ان جواز اطلاق الخالق عليه تع بمعنى القادر على الخلق يستلزم جواز اطلاق
ما يقدر هو عليه من الاعراض كالسواد والبياض عليه تع بل لو استلزم فانما يستلزم جواز اطلاق الاسم المشتق مما
يقدر هو عليه كالاسود والابيض انتهى لان ذلك اورد عليه في المساهلة من الشارح فبعد وضوحه لا حاجة اليه
ثم حاصل ايراده انه ان اريد بلزوم جواز الاطلاق لزوم جواز الاطلاق شرعا فمم اذ جواز
الاطلاق شرعا موقوف على الاذن الشرعي كما هو رأي الاصحاب او على عدم الايهام بما لا يليق بجناب كبريائه وان لم يرد
الشرع به كما هو رأي المعتزلة او على عدم الايهام مع وجود ما يشعر بالمدح هنا وان لم يرد به الشرع كما هو رأي القاضي واهل
مفقود في المشتقات من الاعراض المقدورة له تع وان اريد جواز الاطلاق عقلا فالملازمة مسلمة لكن بطلان اللازم مم
اذ لا مانع عقلا من اطلاق مثل الاسود والابيض على الله تع بمعنى القادر عليهما ويمكن ان يجاب عنه بان المراد من جواز الاطلاق
جواز الاطلاق بحسب اللغة على ما وجهه المحشي به قوله انه وسابقا والا لصح اتصاف الباري ولا شك انه لا يصح اطلاق
الاسود لغة على القادر على السواد اذ الاسود في اللغة انما هو من قام به السواد ليس الا الا ترى انه لا يقال للرجل الذي
يقدر على صبغ السواد والحمرة انه اسود واحمر الا انه يصدق عليه انه قادر على صبغهما هذا ولعل هذا مراد بعض الافاضل
حيث قال او بذاته يلزم جواز اطلاق الاعراض في الجملة اعني على مذهب من لا يقول بالتوقيف مع ان الاطلاق باطل عندنا
الكل انتهى والا فالاطلاق عقلا غير باطل وشرعا موقوف على الاذن مثلا فلزومه ثم فليفهم لكن بقي هنا شيء وهو ان الخلق
امر اعتباري لم يثبت وجوده بعد واما مثل السواد والبياض فمن الاعراض الموجودة فلا يتم اللزوم المذكور ايضا الا ان هذا
المنع مبني على الفرق لا يمنع اللزوم فالمنع ليس الا ما ذكره المحشي مع ما حققناه من الجواب ثم اقول هذا هو الكلام على علاته
وقد اعترض ايضا على قوله فلو لم يكن في الازل خالقا لزم الكذب او العدول الى المجاز بانه قد يبنى ان الاخبار في الازل لا يتصف
بشيء من الازمنة اذ لا ماضي ولا حال ولا مستقبل بالنسبة اليه تع وبان ارادة المجاز فيما يستقبل انما يكون مجازا على مذهب
يجعل اسم الفاعل مجازا في المستقبل لكنه مرجوح كما علم في محله وعلى قول من غير تعذر الحقيقة بان المجاز لا يتوقف على تعذرها
بل يكفي رجحانه ولا شك ان المجاز هنا راجح لكونه اظهر مقصودا والعدم تأديه الى اثبات قديم الذي هو اظهر
او العدول بالتعدد هنا انما يثبت بالضرورة فيتقدر بقدرها والجواب اما عن الاول فلان الاخبار بالنسبة الى الابد وان لم
وان لم يتصف بشيء من الازمنة لتنزهه عن الزمان لكنه لما وصف ذاته في كلامه بانه الخالق فاذا لم يوجد هذه الصفة فيه لزم
الكذب فاذا وجد هذه الصفة فيه تكون قديمة قطعا ولا مدخل لتوجه الدليل للتعبير بالماضوية في هذا الدليل فمن سلم انه تع وصف
ذاته في كلامه الازلي يسلم المدعى قطعا واما عن الثاني فلا يلزم العدول عن الحقيقة الى المجاز بحمل اسم الفاعل على الاستقبال

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الامير غازي للفكر القرآني

المرجوح لما زعم بل لاجل انه لما وصف ذاته في كلامه الازلي بانه الخالق فلو لم يوجد هذه الصفة فيه ازلا لزم ان يرتكب
هناك المجاز الاولي سواء كان اسم الفاعل فيما يستقبل مجازا كما قيل او حقيقة كما هو الارجح ولا مدخل في هذا المذهب
في استحالة ان يكون غير تام في مثل قوله تعالى خلق السموات وجعل الظلمات والنور فلزوم المجاز في مثله متحقق قطعا واما
الثالث فلانا لا نسلم ان المجاز ههنا اظهر وقد سبق منا ان مثل قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن يقتضي
وجود هذه الصفة في البارى ولابد ان تكون قديمة لامتناع قيام الحوادث بذاته فيها امكن الحقيقة لا يصار الى المجاز ولا
ومن اعترف بوجود سائر الصفات فلابد ان يعترف بصفة التكوين ايضا ولا ضرورة في الاكتفاء بما عداه
الظاهر ان هذا المنع بالنظر الى لزوم التسلسل كما هو المشهور في مثله لكن لزوم التسلسل انما هو على تقدير حدوث التكوين
بتكوين اخر واذا كان تكوين التكوين عين التكوين فلا يكون حدوثه بتكوين اخر حتى يلزم التسلسل وكذلك صرح المولى المدقق الى
التسلسل الثاني بان يقال انما يلزم ذلك الاستغناء اذا كان الحدوث بدون التكوين الاخر واما اذا كان بالتكوين ولو كان
عينه فلا يلزم الاستغناء ولا يخفى عليك انه اذا لم يكن هنا تكوين اخر لكن لا يلزم التسلسل لا يلزم الاستغناء ايضا فمدار
هذا البحث انما هو على تكوين التكوين واحتياجه اليه وكونه عينه في نظر السائل لا يمنع لزوم التسلسل في نظر المستدل
فالظاهر ان هذا المنع وارد على […] وحاصله قوله لكان اما مكونا بتكوين اخر او بدونه لا على قوله فيلزم التسلسل
الاستغناء وحاصله انا لا نسلم انه لو كان التكوين حادثا لكان اما مكونا بتكوين اخر او بدونه التكوين لجواز ان يكون
بالتكوين عين التكوين الذي هو عين ذلك التكوين فلا يلزم التسلسل هنا ولا الاستغناء والمراد بكون تكوين التكوين عينه
انه ليس في الخارج الا التكوين واما تكوينه فامر يعتبره العقل ليس له تحقق في الخارج ممتازا عنه بحسب الوجود الخارجي لا بمعنى
ان تكوين التكوين عينه بحسب المفهوم حتى يرد عليه ان التكوين ح […] انسب وتكوينه تاثير ولا معنى لكون التاثير
عين الانتساب لان معنى العينية ههنا هو الاتحاد في الوجود الخارجي لا بحسب في المفهوم وقد اشار المحشي الى ذلك في توجيه
قولهم الواجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته فراجع هذا وفيه بحث لان تكوين التكوين اذا كان عينه بهذا المعنى فليس
ههنا الا التكوين في الخارج وليس له علة خارجية توجبه فيلزم وجود التكوين بالنظر الى ماهيته من غير احتياج الى امر خارج
فقول هذا الوجه الى ما ذكره بقوله ويمكن ان […] فان تم هذا تم ذلك والا فلا ويمكن ان يقال ان يمنع انا لا نسلم انه لو كان
التكوين حادثا لاحتاج الى تكوين اخر او حدث بغير التكوين لم لا يجوز ان يكون نفس التكوين الذي يتصف به البارى تع حادثا
متعلقا اولا بوجود نفسه ثم بوجود سائر المحدثات ولا استحالة في سبق ذات الشيء مع قطع النظر عن الوجود على وجوده
سبقا ذاتيا مقارنا له في الزمان وهكذا الامر اعتباري حصل من الفاعل عند الفعل كالايجاد والايقاع والترجيح فان الكل
حادث يتصف به الفاعل وقت الفعل من غير مؤثر خارجي ههنا بل يتعلق اولا بوجود نفسه ثم بوجود المحدث ولا يلزم
الرجحان بلا مرجح اي الوجود بلا موجد اذ لا وجود له وان اتصف به الفاعل واستند هو اليه لا على طريق الوجوب
فقد عرفت ان مقصوده رد دليل القوم من جانب الاشعري كما هو مآل المنع السابق على ما اشرنا اليه وهو الذي اقتضاه
اسلوب البحث وليس مقصوده منع الدليل على زعم قدم التكوين لما فهم لان هذا المنع ح مع كونه بعيدا عن اسلوب الكلام
لا يضر المستدل اذ مقصوده بيان قدم التكوين بالادلة الاربعة وبما حققناه اندفع ما قاله المحشي المدقق منا انه اذا كان متعلق
التكوين وجوده يكون المكون هو الوجود فاذا كان الوجود مكونا يكون الموجود وهو نفس التكوين مكونا ايضا ومتعلقا
بتكوين فالتكوين المتعلق بنفس التكوين ان كان عينه يلزم سبق الشيء على نفسه وهو مح وايضا لو كان وجود التكوين
متعلقا بنفسه يكون وجوده لذاته فيكون واجبا لذاته فهو مناف لقيامه بذات البارى فاحفظه حتى لا تقع في خبط في مثل هذا
المقام انتهى لانا لا نسلم انه اذا تعلق نفس التكوين بوجوده يلزم ان يكون التكوين مكونا موجودا حتى يحتاج الى تكوين اخر متعلق به
فيلزم سبق الشيء على نفسه والسند ظاهر مما قررناه من ان التكوين ليس بامر محقق في […] وانا لا نسلم انه لو كان وجود التكوين
متعلقا بنفسه يكون وجوده لذاته حتى يكون واجبا لذاته لان وجوده ح انما هو امر اعتباري حصل من تعلق القدرة والارادة
فهو مستند الى الفاعل لا بطريق الوجوب لما حققناه وبه اندفع ايضا ما قال بعض الافاضل من ان اقتضاء ذات الشيء وجوده وكونه
قد منعه جمهور العقلاء وخصه قوم بالواجب وتجويز ذلك في غيره يسد باب اثبات الصانع انتهى لان ذلك ايضا مبني على
كون التكوين امرا موجودا على هذا التقدير وليس كذلك كما عرفت وعرفت ايضا ان مثل هذا التجويز لا يسد باب اثبات
الصانع بل يفتح باب اثبات الصانع المختار فتأمل واندفع ايضا ما قاله المحشي المحقق من ان ما ذكره انما يتم لو ثم ان […]

الاعراض

الاعراض مقدم على وجودها بالذات وعلة له لكن السيد رد عليه في شرح المواقف وقال انه ليس بشيء اذ يصح ان يقال
وجد السواد في نفسه فقام بالجسم انتهى لان ذلك كالسابق مبني على ان التكوين امر موجود في الخارج وان يكون ذلك
على ان بحث المحشي لو كان مبنيا على ما فهمه لكان حدوثها لامتناع قيام الحوادث بذاته تع فلو يعرج في كون قيامها مع البارى
مقدما على وجوده خلوق الاعراض وكلام السيد انما هو فيها والحق انه ليس في كلام المحشي اشتباه الا ان هذا البحث مبني
على ان التكوين امر موجود قديم قائم بذات الله ولعل المصنف بالاتصاف يفهم حقيقة ما قررناه من قوله المتصف
البارى تع […] بقوله القائم بالبارى تع ومنهم من اطلع على حقيقة الحال وفهم ان بحثه هذا مبني على حدوث التكوين
لكنه ينقلب المنفعة مضرة لكن اعترض عليه بعضهم بانه على تقدير حدوث التكوين كيف يتصور تعلقه بوجود نفسه وجمهور
العقلاء اتفقوا على ان الشيء الموصوف بصفة حادثة لا يكون موصوفا بها قبل حدوثها ووجودها فعلى تقدير كون التكوين
حادثا لا يكون الصانع الواجب متصفا به فكيف يتصور تعلقه اولا بوجود نفسه انتهى ولا يخفى ان هذا وان كان
البحث من بابها لكن لا يضره شيئا اذ مقصوده انما هو رد الدليل بمنع بانه يجوز ان يكون حادثا […] ويكون
موجودا خارجيا فح يتعلق بوجود نفسه اولا في اتصاف البارى تع ثم يتعلق بوجود المحدثات على ما هو شان التكوين
عند الاشعري وكذا الايقاع والترجيح في انه لا يلزم التسلسل ولا الاستغناء فلا يثبت قدمه وجوده بهذا الدليل وانما
اطنبنا الكلام تحقيقا للمقام ودفعا لخبط الانام فاحفظه فانه ينفعك في مواضع قال السالكوتي مثل الدليل الذي
الذي اورده في قدم الارادة والقدرة بان يوجد كتابا بارادة وقدرة اخرى فيلزم التسلسل او بدونها فيلزم الايجاب ولا
ولا يخفى جريان المنع […] انتهى بان يقال نفس الارادة والقدرة تتعلقان اولا بوجود نفسهما ثم بوجود سائر المحدثات
فلا يلزم التسلسل ولا الايجاب ولا يخفى انه مبني على ما زعمه سابقا من ان بحثه المذكور مبني على قدم التكوين وقد عرفت ما فيه
ثم انه لا نزاع لاحد عند مثبتي الصفات ان صفاته تع صادرة عنه تع ايجابا والذي عندي انه اشار الى ان هذا وان كان
مضرا ههنا لان المستدل قائل بقدم التكوين لكنه نافع له في مواضع مثل اثبات الاختيار للعبد في افعاله وصدورها
عنه اختيارا لان الاشعري يقول هناك بان الفعل من العبد ليس صادرا عنه بالاختيار فالاختيار ان احتاج الى اختيار
اخر لزم التسلسل والا يلزم الايجاب ان كان من الله والا لزم الرجحان بلا مرجح ولا يخفى جريان المنع المذكور على ما حققناه
ههنا بان الاختيار المتصف به العبد يتعلق اولا بوجود نفسه ثم بوجود الفعل فلا تسلسل ههنا ولا ايجاب ولا الرجحان
بلا مرجح اذ الاختيار وكذا مثل الايقاع ليس بامر موجود في الخارج كما زعموه في التكوين فالبحث المذكور ههنا وان كان
مضرا للمستدل لكنه نافع له في امثال هذا المواضع ولعل المصنف يشهد بحقية ما قررناه في هذا المقام كانه اراد ان
بعض […] اراد بقوله ومبنى هذه الادلة ما عدا الدليل الثاني من الادلة الاربعة فيكون الكلام على الحقيقة غايته ان الثاني
مستثنى منها او اراد الجميع فبنى الامر على تغليب الاكثر على الاقل فيكون الكلام على المجاز اما ابتناء ما عدا الدليل الثاني عليه
لو لم يكن صفة حقيقية بل امرا اعتباريا وكان حادثا لا يلزم هنا قيام الحوادث بذاته تع بل قيام الامر الاعتباري
ولا نسلم […] جواز مثل كون الصانع تع قبل كل شيء ومعه وبعده على ما فصله […] ولا التسلسل ولا استغناء الحادث
عن التكوين لان اللزوم المذكور فرع كونه حادثا موجودا ولو كان امرا اعتباريا يتصف به البارى تع فلا يلزم هنا المحذور
كما حققنا منع المحشي في القول السابق بهذا فظهر من هذا ايضا ان ما ذكره من الايراد السابق ما نشأ من كلام الشارح ههنا
وان لم يتفطن له الناظرون واما عدم ابتناء الدليل الثاني عليه فلان مبناه لزوم الكذب او المجاز في خبره تع اذا كان التكوين
موجودا او امرا اعتباريا يلزم ذلك المحذور اذا لم يتصف به في الازل اما اذا كان موجودا حقيقيا فظاهر واما اذا كان امرا
اعتباريا فلانه لو لم يتصف به في الازل بل فيما لا يزال لزم الكذب في خبره بانه اتصف به في الازل مع انه لم يتصف به بعد
او العدول الى المجاز بانه يتصف به فيما لا يزال […] تحقق لتسوية كون التكوين موجودا وامرا اعتباريا واما ما قاله
بعض الافاضل من ان اثباته للخلق انما يدفع الكذب اذا كان صفة موجودة ويكون تعلقها حادثا اذ لا يلزم ح كذب الوصف
بناء على عدم المخلوق لان صدق الوصف لا يتوقف على التعلق بخلاف ما اذا كان الخلق مفهوما اضافيا حيث لا يتحقق بدون
المخلوق فظهر من هذا ان بناء هذا الدليل بعضه على كون التكوين […] صفة موجودة حيث ردد بين الاحتمالين […]

This file was downloaded from QuranicThought.com

هو الذي زعم انما يلزم اذا لم يكن لكان التكوين صفة موجودة وحادثا ولو كان مبنيا لم يكن مبنيا على كون التكوين صفة
موجودة كما زعمه لوجب على الشارح ان يترك احد اللزومين وان يقول فلو لم يكن في الازل خالقا لوجب العدول من المجاز الى
الحقيقة المجاز لتعذر الحقيقة اذ لو حمل على الحقيقة لزم قدم المكونات ضرورة امتناع تحقق احد المتضايفين بدون
الاخر قطعا فمن قال انه مبني على التغليب في المختصر فهو مغلوب الوهم انتهى ولا يخفى ما فيه اما اولا فلانا لا نم انه اذا كان
التكوين امرا اعتباريا يكون متضايفا للمكونات اذ ليس كل امر اعتباري من الامور المتضايفة وقد صرحوا بقدم تعلقات
القدرة بل بقدم تعلقات التكوين عند مثبته فاذا كان التكوين امرا اعتباريا كان عبارة عن التعلق وقدمه لا يستلزم
قدم المكونات وتحقق احد المتضايفين بدون الاخر فلو كان الدليل مبنيا على كونه امرا اعتباريا لا يجب على الشارح ان يقول
بما زعمه واما ثانيا فلان غاية ما يلزم الثاني تحقق قطعا فمن اين يجب على الشارح ان يترك اللزوم الاول لانه لو
لم يتصف في الازل بكونه خالقا على كونه امرا اعتباريا لزم الكذب ايضا حيث اخبر تعالى بانه متصف به في الازل
الكذب ثابت على تقدير عدم اتصافه به في الازل سواء كان صفة موجودة او امرا اعتباريا
ولما لزوم العدول فانما يكون اذا كان امرا اعتباريا واما اذا كان امرا حقيقيا فيجب ... حيث لا يلزم ...
الوصف صدق ... حتى يجب العدول ... لزوم قدم المكونات او تحقق احد المتضايفين بدون الاخر
من انك قد عرفت انه ليس من الامور المتضايفة التي يمتنع تحقق احدهما بدون الاخر هذا هو تحقيق المقام فدع عنك
مقالات مغلوبة الاوهام ويخطر بالبال اي الذي يخطر بالبال في بيان مغايرة التكوين للقدرة والارادة انا
نجد بالفرق في الفاعل عند تصوره بحيثية كونه فاعلا به يمتاز عن غيره ويرتبط بتوسطه بالمفعول بحيث يصح ان يقال
هذا فاعل وذلك مفعول ... ولا شك ان هذا المعنى متحقق في ذاته تعالى قديما وان لم يوجد المفعول
بعد فلا يقتضي وجود هذا المعنى في ذاته تعالى قدم المكون ضرورة ان تعلقات القدرة قديمة عند محققي المتكلمين مع ان وجود هذا
المعنى في ذاته تعالى لا يقتضي قدم المقدورات وهذا هو الذي حققناه في القول السابق وان نازع فيه بعض الافاضل وانما قلنا
فلا يكون هذا المعنى عين المفعول ولا مستلزما لوجوده مثلا نجد في الضارب حين تصوره بنوع الحيثية معنى به يمتاز عن غيره
ويرتبط به بالضرب فليس عينه ولا مستلزما لوجوده اما الاول فلان ذلك المعنى عبارة عن التاثير وهو لا يكون عين الاثر
واما الثاني فلانه انما يستلزم وجوده اذا اتصف الفاعل به بالفعل وذا غير لازم وكما ان هذا المعنى يوجد في الفاعل المختار يوجد
كما عرفت يوجد في الفاعل الموجب ايضا بالنسبة الى الاثار الصادرة منها بطريق الايجاب وذلك ثابت بالوجدان مع عدم
تحقق القدرة والارادة ههنا وذا دليل ايضا على مغايرة هذا المعنى للقدرة والارادة بل نقول انا معاشر اهل السنة نقول
بكون البارئ تعالى موجبا بالنسبة الى الصفات العلية فهذا المعنى متحقق في الواجب تعالى بالنسبة الى نفس القدرة والارادة ... لا يكون
صفة اخرى مغايرة لها بل هذا المعنى متحقق بالنسبة الى نفس العلم والارادة ايضا لانها التي صادرة عنه تعالى بطريق الايجاب والا
والبارئ تعالى فاعل موجب فيها وقد عرفت ان الوجدان شاهد بوجود هذا المعنى في الفاعل مطلقا فهو متحقق بالنسبة الى جميع
صفاته من جملتها التكوين فقد عرفت ان قوله بل نقول اه من قبيل الترقي من العام الى الخاص هذا وبهذا التحرير اندفع ههنا شكوك
منها ان في هذا الكلام اعترافا بان صفات الله تعالى موجودة بالاختيار وهذا مشكل لا سيما في القدرة بل في العلم ايضا انتهى وجه الاندفاع
ان استناد الكل من الصفات اليه تعالى بالايجاب كما هو التحقيق عند مثبتي الصفات وانما يلزم ما ذكره لو كان استناد مثل القدرة
بطريق الاختيار وليس كذلك بل الكل حتى التكوين مستند اليه تعالى بطريق الايجاب الا ان الكل لما صدر عنه تعالى كان هو تعالى موجدا
اياها فهذا المعنى هو الايجاد ولا ينكره عاقل وذلك اتفق عليه جماهير اهل السنة ومنها انه اذا كان هذا المعنى موجودا
في الواجب تعالى بالنسبة الى جميع صفاته يلزم ان يتحقق بالنسبة الى نفسه ايضا فيحتاج الى معنى اخر به يمتاز عن غيره ويتسلسل
او يلزم تحقق الفاعل بدون ذلك المعنى انتهى وجه الاندفاع ان ... ذلك المعنى هو الذي تحقق بالنسبة الى نفسه
هو الذي قام بالفاعل الموجب حين اوجب ذلك المعنى ولا شك فيه ونحن لا ندعي زيادة هذا المعنى ههنا بل ندعي وجوده
في الفاعل قطعا فاذا كان التكوين امرا موجودا على ما ذكره السائل صادرا عن الفاعل كان المعنى الذي ادعيناه موجودا بالنسبة
اليه ايضا وهذا المعنى الذي ادعيناه غير محتاج الى التكوين الاخر وان احتاج التكوين الذي ذكره السائل اليه اذ هو امر موجود

صادر

هو موجود صادر عن الفاعل في ايجاده فلا بد من التسلسل قطعا اذ التكوين الموجود يحتاج الى تكوين قائم بالفاعل غير موجود في
الخارج حتى يحتاج الى التكوين الاخر فيتسلسل هذا وهذا اولى مما قاله السائل في جوابه من ان ذلك المعنى صادر عنه تعالى بتوسط
ذاته نفس ذلك المعنى ولا يحتاج الى معنى اخر كما في الحاشية السابقة انتهى لان فيه ما فيه اما اولا فلان مباحث السابق انما
انما هو كون التكوين امرا اعتباريا حادثا على ما حققناه لا امرا موجودا قديما كما ههنا على ما نرى فكيف يقاس هذا
عليه ولعل هذا المقام كان سببا لتغيير مبهم المقام السابق بما قررناه وقد حققناه بما لا مزيد عليه فلا يقاس هذا عليه الا
الان يقال مثل ما هنالك يجري ههنا في انه دافع هذا الاعتراض واما ثانيا فلان اثبات وجود هذا المعنى وكذا زيادته غير
مطلوب للمحشي بهذا الكلام وانما المقصود وجود هذا المعنى في الفاعل وذا متحقق جزما فلو فرضنا ههنا تكوينا موجودا زائدا
على ذاته صادرا عنه تعالى كان هذا المعنى متحققا بالنسبة اليه ايضا من غير ان يحتاج ذلك المعنى الى معنى اخر لعدم وجوده
حتى يتسلسل ولعل المراد من المنع السابق هو هذا ايضا فكن بالنظر الى كون التكوين امرا اعتباريا حادثا فلا كما زعم ... فانه
بالنظر الى كون التكوين امرا موجودا قديما ... تعلق ذاته بنفسه اولا ثم بوجود سائر المحدثات لان ذلك مع بعده
عن ذلك المقام مما لا يدل عليه عقل ولا نقل بل لا يجوزه اولو الاحلام وتدل على ما قررنا انه قال فيما نقل عنه ههنا واما
انه موجود ام لا فهو بحث اخر على ان طريق اثبات الصفات ووجود سائر الصفات ان استقام يوصل الى انه موجود انتهى
يعني ان المقصود ههنا هو اثبات المعنى المغاير لسائر الصفات وذلك مما يشهد به الوجدان واما انه امر موجود زائد على
ذاته كسائر الصفات السبعة او امر اعتباري ينتزعه العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امرا محققا مغايرا للمفعول
في الخارج فهو بحث اخر ولئن تنزلنا عن ذلك فنقول لو تم اثبات زيادة الصفات بوجه وزيادتها فانه عالم وقادر ومريد بانه
لا معنى لها الا من قام به العلم والقدرة والارادة وصل ذلك الطريق بعينه الى اثبات وجود التكوين وزيادته على الذات فانه
خالق ... بانه لا معنى للخالق الا من اتصف بالخلق فلا بد ان يكون امرا موجودا زائدا على ذاته كسائر صفاته هذا تقرير كلامه
وقد اشار الى ضعفه بقوله ان استقام اه لانه قد سبق منه ان المشتقات انما تدل على اتصاف ذاته بمباديها ولا تدل
على كون تلك المبادي موجودة وقد اعترض ايضا على ما قرره اولا بان الذي به يمتاز الفاعل عن غيره بالفعل هو الفعل الصادر
عنه المتعلق بالمفعول ولا يتصور بدونه وجود المفعول ضرورة والذي به يمتاز بالقوة هو صلاحية صدور الفعل منه
وهذا هو معنى ارتباطه بالمفعول الذي لم يوجد بعد ولا خفاء في انه ليس صفة موجودة مغايرة للسبع واثبات الزائد
موقوف على دليل ولا دليل عليه انتهى وانت خبير بانه غير وارد عليه لان مقصوده انما هو وجود معنى هنالك مغاير للقدرة
والارادة واما اثبات زيادته فلا كما هو صريح ما نقل عنه كما اشرنا اليه واما ما قاله بعض الافاضل من انه اراد بالارتباط
صلاحية التاثير واراد بالمعنى الذي يخص الفاعل مبدا تلك الصلاحية فذلك المبدا هو في الواجب بالنسبة
الى المحدثات نفس القدرة والارادة وبالنسبة الى الصفات نفس ذاته هذا على راي المتكلم واما على راي الحكيم فان كان
فاعلا مختارا فلفعله مبادي معلومة وان كان موجبا فان كان واجبا فذلك المبدا نفس ذاته وان كان ممكنا فيجوز ان يكون
نفس ذاته او جزءه او خارجا لازما او عارضا وجوديا او عدميا واذا تعدد المعلول يكون بالنسبة الى كل معلول مغايرا
وبالجملة ادعاء كون المعنى الذي يرتبط به الفاعل بالمفعول معنى واحدا قائما بذات الفاعل مشتركا بين الكل محتاجا
لوجود المعلول وعدمه مسمى بالتكوين مع عدم موافقته لمذهب بعيد عن الصواب انتهى فبعيد عن الصواب لانه
اراد بذلك المعنى عين ارتباط الفاعل بالمفعول لا مبداه لانه لا شك في وجود المبدا مع انه صرح فيما نقل عنه بان ذلك
المعنى لا يلزم وجوده وزيادته مما ذكره ولو سلم فعبارته يشعر بان ذلك المعنى سبب للارتباط فيكون مغايرا له ولكن
الامر في ذلك سهل الا ترى الى قولهم في تعريف الماهية ما به الشيء هو هو ولو سلم ان ذلك المعنى غير الارتباط فمن
اين يلزم ان يكون عين المبدا الذي هو نفس القدرة والارادة او عين ذات الواجب او عين المبادي المعلومة او غير اشياء
اخر على ما فصله حتى لا يوافق على مذهب المحشي مع انه ادعى الوجدان في ذلك وكم من عائب قولا صحيحا وقيل في بيان
الصفة كما انه يثبت لله صفة السمع والبصر بوجود السميع البصير مع عدم احتياجه فيهما الى ... عن الالات كذلك ينبغي
ان يثبت التكوين ايضا فانه لا بد لنا بعد القدرة على الضرب والارادة من اعمال الالات بها يوجد الضرب وهو تعالى منزه عن
الالات فيناسب ان يكون له صفة منوط بها الاثر يقوم مقام الجوارح في غيره كما كان له صفة سمع يقوم مقام السامعة في
غيره انتهى ولا يخفى ما فيه لان ذلك غير خارج عما ذكره المحشي على ان قياسه على صفة السمع والبصر قياس مع الفارق مع ان
المقصود في اظهار هذا المقام حصول اليقين فما ذكره مما يدل على ان المناسب وجود التكوين لا انه لازم والتحقيق ...

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني

ان يقال لما اشرنا اليه في صدر البحث ان قوله تع انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وكذا نظائره من الايات دلت
على ان صدور المكونات عن البارى تع بكلمة كن فيحتمل ان يكون المراد منه حقيقة الامر لكنه بعيد لان المعدوم لا يكون
قابلا للخطاب مع انه يدل على ان الكلام المذكور مؤثر في وجود الشيء وهذا وان كان المراد به الكلام النفسي لكن لا يناسب
تأثيره انما هو في الكلام اللفظي لا في وجود سائر المكونات فالظاهر انه مجاز عن سرعة الايجاد فدل الاية على ان التكوين
على ان لله تع صفة غير الارادة والقدرة اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الاية المذكورة لا تحتملها قطعا وقد
اتفق السادة ايضا على ان صدور الاشياء عن البارى تع يتوقف على الاشياء الثلثة مبنى على التثليث ذات وارادة وقول
لكن هذا ايضا لا يدل على كون التكوين صفة موجودة كما اشير اليه بحذف الواو في كلمة كن فكن على بصيرة في ذلك
والله الموفق لما اختلف او يكون التعلق الازلي اه يعني ان الشارح حمل الكلام على كون تعلق التكوين حادثا واجيب
الى ان صفة التكوين باق ازلا وابدا والمكون حادث بحدوث التعلق وكانه حمل قوله تكوينه للعالم على التكوين الحاصل
الحادث الاعتباري بقرينة قوله بل لوقت وجوده لان التكوين الحاصل في وقت الوجود انما هو الامر الاعتباري الحاصل
بعد التعلق فعند تكون اه محمول على ما به التكوين ومثله شايع لكن يحتمل ان يكون المراد به التعلق الازلي في وقت
مخصوص اعني وقت الوجود وهذا هو الانسب بالمتن لان الظاهر ان التكوين المضاف الى ضمير التكوين عبارة عن التعلق كما
اشرنا اليه والاول وان كان منفيا ههنا لكن المراد به نفي وجود العالم واجزائه بقرينة وقوعه بعد نفي التعلق ازلي لا ينفك
عنه كما هو مقتضى الحمل وتخصيصه ان قوله بل لوقت لا في الازل بل لوقت وجوده يقتضي كون التعلق حادثا كما اختاره الشيخ
وحمله قوله تكوينه اه على التعلق يقتضي كونه ازليا مع ان تعلقية الازل بوجود المكونات فيما لا يزال على ما قاله
في القدرة من ان تعلقها بها قديمة وانما تعلقت بوجود المقدور فيما لا يزال والظاهر ما ذكره الشارح اذا اخر الكلام يشعر بذلك
وان كان الانسب بالحمل ما ذكره المحشي واما ما قاله المحشي من انه يحتمل ان يكون معنى المتن هو تكوينه الذي تعلق في الازل
بوجود العالم ولكل جزء من اجزائه في وقت وجوده في يكون تعلقاته حادثة بحدوث المكونات او حادث بحسبها حادثة
على حسب تجدد الاوقات ويحتمل ان يكون معناه هو تكوينه الذي تعلق في الازل بوجود العالم ولكل جزء من اجزائه في وقت وجوده
تم يكون تعلقاته قديمة ويكون حدوث المكونات بحدوث اوقات وجودها فكلا الاحتمالين يساويان فلا يظهر لما ذكره وجه
رجحان اللهم الا ان يقال الظاهر على الاحتمال الاول ان يقول هو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه عند تعلقه فعدم
التعلق ونوقته للوقت يرجح ما ذكره المحشي ولا يخفى ما فيه انتهى ولان التكوين الواقع في جانب المحمول عبارة عن الامر الاعتباري
على التاويل السابق فيكون عبارة عن التعلق فلا يصح وصف التعلق به كما ذكره اولا فيصح بقوله عند تعلقه كما ذكره ثانيا
وكيف يصح وصفه بالتعلق الازلي مع قوله لا في الازل وكيف يصح تفسيره مع قوله بل لوقت وجوده والعجب ان هذا اقرب
وابعد ما قررنا ما قاله بعضهم ان قوله تكوينه اه تفسير يعارضه الفارق لانه شبه عارضه وقت وجود العالم فلو يكن الامر
كما ذكرنا لما صح هذا فالوجه ما قررناه والظاهر من الوجهين ما ذكره الشارح هذا حاصله منع الملازمة اي لا نسلم انه لو كان
التكوين قديما لزم قدم المكونات كيف والقول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه اي القديم ما لا يتعلق وجوده بغيره
ثم القول بتعلقه بعينه ان المستدل معترف بان المكونات حاصلة بالتكوين ثم لا يلزم قدمها من قدم التكوين اذ القديم ما لا يتعلق
به ولا فرق في ذلك بين كون التكوين متاخرا عن التكوين في الوجود وبين كون المضروب متقدما على الضرب في الوجود كما
اورده المستدل في التنظير على ان الكلام في الضرب بمعنى الحاصل بالمصدر فانه متاخر عن الضرب بالمعنى المصدري فالكل سواء
في ورود المنع المذكور حين الاستدلال به لان القديم على ما ذكره هذا القائل هو ما لا يتعلق وجوده بالغير ولا شك ان المكون
وكذا الضرب بمعنى الحاصل بالمصدر تعلق وجوده بالغير فلا يكون القديم بالتعريف المذكور يتعلق بالمعنى سواء
تصور المستدل المذكور وما قيل ههنا بعضه من انه لا يتصور منع الملازمة فان التكوين نسبة متاخرة عن المكون
عند القائلين بحدوث التكوين كما ان الضرب متاخر عن المضروب فلو كان التكوين قديما يلزم قدم المكونات لان
قدم النسبة يستلزم قدم المنتسبين بخلاف قدم الضرب فيستلزم المضروب انتهى لان التكوين عند القائلين به عبارة عن تعلق
القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور في وقت وجوده ولا شك انه مقدم على وجود المقدور وقيل ولعل ذلك الخلط وقع
في تشبيههم التكوين بالضرب مع انه ليس الا في مجرد كونهما من قبيل الاضافات لا في كونه متاخرا عن المكون مثل الضرب عن
المضروب على ما صرح به بعض الافاضل في حل الاستدلال المذكور انتهى وقد عرفت ما فيه ايضا لان المكون الفرق المذكور ظاهر
بل التحقيق ان الضرب بالمعنى المصدري متقدم على الضرب بمعنى الحاصل بالمصدر كالتكوين على المكون وبعد اللتيا والتي هو

بقوله لان عدم النسبة يستلزم قدم المنتسبين

القائل مبنية على القبول عن مفهوم المانع لانه حمل القديم بالمعنى على القديم بالذات ولا شك ان المكون ولو كان مقدما على التكوين
لا يكون قديما بالذات لان احتياجه اليه ضروري كما اعترف به على ان الشيء لا يكون مضروبا الا بعد تعلق الضرب به والحق ان
السند المذكور ان صح يكون المنع المذكور تاما ما عكس السند المذكور كما فصلناه وقد يتوهم ان بعضهم قد توهم
ان قوله وما يقال ليس جوابا عن السند لا القطعي بحدوث التكوين بل هو رد لقوله وان تعلق فاما ان يستلزم ذلك
وحاصله ان ترديد التعلق بين استلزام القدم او الحدوث قبيح غير محتمل لان تعلق وجود شيء لشيء يستلزم
احتياج الشيء الاول الى الثاني في الوجود فيستلزم الحدوث قطعا اذ لا معنى للحدوث الا الاحتياج الى الغير في الوجود
وليس بشيء يعني ان التوجيه المذكور في توجيه ما يقال ليس بشيء لان مثل هذا الترديد شايع كثير الوقوع في كلام القوم
والغرض منه توسيع الدائرة واحاطة الاحتمالات بحيث لا يبقى للخصم مجال الانكار لانه رد المردد وجود العالم بين التعلق
بذاته او بصفة من صفاته وبين عدم التعلق مع ان عدم التعلق اصلا مما لا يذهب اليه وهم اذ لا يمكن ترجيح احد طرفي الممكن من غير مرجح
فلو كان مراد القائل الاعتراض بقبح الترديد كما زعمه لم يكن لتخصيصه بالثاني وجه والثالث وجه ح ان المعترض سلم الا
الاول هذا وانت خبير بانه فرق بين الاول والثاني على ما زعمه القائل لان عدم التعلق بذاته او بصفة من صفاته وان
كان باطلا في نفس الامر لكنه ذهب اليه طائفة لا دهرية بخلاف الثاني على ما زعمه المانع اذ الاحتياج الى الغير يستلزم
الحدوث البتة فلا يكون قديما قطعا ولم يذهب الى قدمه احد فاستقبح ايراده ههنا فهو قبيح على ان المتوهم ما حكم بذلك
قطعا بل ذكره احتمالا بعد تقرير الاحتمال الذي اشار اليه المحشي اولا كما يشهد به الرجوع الى كلامه مع ان المال الحد
لان مقصوده ان الشق الثاني غير صحيح والصحيح هو الثالث فلو كان منعا للدليل السابق لكان على هذا المعنى ايضا
لما ذكرنا قال على انه اه يعني يجوز ان يكون الجواب المذكور بقوله وهذا تخيل اه الزاميا لاسكات الخصم
ويكون الترديد في كلامه مبنيا على ما هو المسلم عند الخصم وان كانت في نفس الامر لان الخصم القائل بحدوث التكوين
لا يسلم ان الاحتياج الى الشيء يستلزم الحدوث بل يقول قد يكون الشيء مع احتياجه قديما حيث قال لو كان قديما
لزم قدم المكونات مع احتياجها الى التكوين هذا ولا يخفى ما فيه ايضا لان مراد من قال الترديد قبيح انه قبيح في نفس الامر
مسلما عند الخصم لا يدفع القبح في نفس الامر الا ان يقال الترديد لا يلزم ان يكون مبنيا على ما هو المسلم في نفس الامر بل
يورد الاحتمالات البعيدة لكونها مسلمة عند الخصم قطعا للنزاع وبما قررنا ظهر ان امتياز المدفوع عن سابقه دقيق
يحتاج الى التامل وان ظهر الاشارة اليه بما قررنا ولعل هذا مراد من قال في توجيه المدفوع اي يكون للجواب الذي فيه الترديد
جوابا الزاميا فلا يلزم ان يكون الترديد قبيحا فان للمجيب ان يذهب الى جميع الاحتمالات العقلية الباطلة حتى
يحصل الالزام انتهى ومحكم بعض الاجميع الاحتمالات العقلية الباطلة في نفس الامر المسلمة عند الخصم بقرينة قوله حتى
يحصل الالزام وان لم يتفطن له السالكون وحكم بفساد هذا التوجيه وقال هذا عين الاول والحق ان الفرق بين المدفوع وبين
ما قبله انما هو بكون الاحتمالات في السابق اعم من ان تكون مسلمة اولا وفي المدفوع لا بد ان تكون مسلمة كما اشرنا اليه
او هذا ايضا مراد القائل الموجه للمدفوع كما لا يخفى على ذوي الفطانة اي من اثار المراد اه يعني من اجل ان المراد بالحادث
ههنا ما يكون لوجوده بداية على معنى ان يكون مخرجا من العدم الى الوجود ومن القديم خلافه يقال ان التنصيص على كل جزء من اجزاء
العالم اشارة الى رد من زعم قدم بعض الاجزاء لانه على هذا يكون معنى التكوين هو الاخراج من العدم الى الوجود فيحصل في
الرد المذكور بخلاف ما اذا كان المراد بالحادث ما يحتاج الى الغير في الوجود فلا يحصل فيه الرد المذكور لان الخصم لا ينكر الحدوث
بهذا المعنى في ذلك البعض من الاجزاء فمراد الخصم من قدم ذلك البعض انما هو عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم الاحتياج
الى الغير وهذا حاصل قوله والا فهم انما يقولون اه واما ما قاله بعض الافاضل في تفسيره من قوله اي من اقيات اختيار الصانع
كذلك انتهى فهو وان كان مناسبا لسياق الكلام اعني قوله نعم اذا بينا لكنه لا يلايم قوله والا فهم انما يقولون بقدمها او جملة
مع ان قوله نعم اذا بينا اه كلام راجع الى ما والمقصود انما هو قوله واما عند المتكلمين فالحادث ما يكون لوجوده اه فينبغي ان
يقع الاستدراك بهذا القول اليه فتفسير المحشي حقيق بالقبول قال الشارح العلامة فلا يندفع به ما يقال لما خرج عن حقيقة جواب
الخصم اشارة الى بطلان جواب عن الاستدلال المذكور وتقريره ان ازلية التكوين لا يستلزم ازلية المكون لانه لما كان ازليا
مستمرا الى وجود المكون وترتب عليه لم يكن هذا من انفكاك الاثر عن المؤثر وتخلف المعلول عن علته في شيء وانما يلزم ان لو يكون

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني

من هذا من قبيل الضرب بلا مضروب وانما يلزم ذلك لو كان التكوين من الاعراض الغير القارة كالضرب وحاصل ما اشار اليه
في رده هو انه لا يعقل استمرار الاخراج من العدم الا في القدرة القاصرة التي توجد الشيء جزءا جزءا بالتدريج وهو في الحق
الحقيقي ايجاد لم يتراخ المعلول عن شيء منها مع ان تراخي الوجود عن الايجاد تخلف عن العلة بعدم والعدم اساس قول
قد اشار المحشي سابقا الى ان التكوين هو المعنى الذي يخرج في الفاعل وبه يرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا
المعنى يعم الموجب فلا نم ان تراخي الوجود عن الايجاد تخلف بهذا المعنى تخلف عن العلة والظاهر ان مراد القائل ما ذكرناه
فيندفع بما ذكره ايضا واما ما قاله المولى المدقق من انه يمكن ان يكون مراد هذا القائل بفعل البارئ هو مبدأ الاضافة الا
لا انها نفسها كما ان مراد المص بالتكوين المبدأ لا وقد مر ان التكوين هو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل اه فيكون هذا
الجواب عين جواب المص فيندفع به ايضا ففيه انه يأبى عن هذا التوجيه قوله اذا بقي الى وقت وجود المفعول معه لانه يقتضي
انتهاء الفعل عند وجود المفعول وذلك لا يكون الا اذا كان المراد بالفعل الاضافة لان المبدأ الاولى ابدي لا يتصور فيه الانتهاء
جعل بعضهم اي بعض جعل بعض الشارحين قول المص وهو غير المكون عندنا من تتمة الجواب عن الاستدلال المذكور مع
ان الظاهر انه اشارة الى المسئلة المختلف فيها بين الماتريدية والاشعرية بان التكوين عين المكون او غيره كما هو
المستفاد من صنيع الشارح حيث جعله كلاما مستقلا واستدل عليه بوجوه وحمل ذلك البعض لفظ الغير على الغير
المصطلح خلاف ما حمله الشارح من انه ما يقابل العين بحسب المفهوم لا التحقق على ما هو مقتضى الادلة التي يوردها و
وقال ذلك البعض وهو اي التكوين غير المكون بالمعنى المصطلح اعني صحة الانفكاك بينهما في الوجود لا وحاصل كلام
المص ح انا لا نم انه لو كان التكوين قديما لزم قدم المكونات وانما يكون ذلك لو كان تكوينه للعالم في الازل وهو ممنوع بل
بل تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لا في الازل بل يتعلق به في وقت وجوده وهو غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما من
الجانبين اما من التكوين فلانه ثابت في الازل بدون المكون واما من المكونات فلانها يتخيل من ضرورة فانفكاك احدهما
في الوجود او في الحيز وذلك خلاف لما سبق فح لا يكون اضافة كالضرب حتى يلزم من قدمه قدم المكون بل هو صفة حقيقية ذات
اضافة والظاهر ان هذا التقرير لا يتم الا بان يجعل قوله وهو غير المكون من عطف العلة على المعلول فلهم ح لا يخلو عن
شائبة فليفهم وليس بشيء والا اي وان لم يحمل كان اضافة لم يكن غيرا بالمعنى المصطلح لامتناع انفكاك ح عن
المكون ضرورة امتناع تحقق النسبة بدون المنتسبين والمفروض انه غير عندنا والظاهر ان تركه اولى من ايراده لكنه
تحقيقا لا بيانا على المذهب وحاصله انه لو كان اضافة ح لزم خلاف المفروض هذا وليس بشيء اي ما جعله بعض
ليس بشيء بل التحقيق ما افاده الشارح من كونه كلاما مستقلا لانه ان اراد بقوله لصحة الانفكاك بينهما وجودا صحة انفكاك
التكوين عن المكون بان يوجد التكوين في الازل قبل وجود المكون فذا غير مسلم عند الخصم فلا يكون الجواب في القابلة
وان اراد صحة انفكاك المكون عن التكوين بان يوجد المكون ولا يوجد التكوين كما في حال بقاء المكون اذ التكوين لا يوجد
ح لان علة البقاء غير علة الحدوث فلا يصح تفريع قوله فلا يكون اضافة لان الانفكاك بهذا المعنى يوجد في صورة كون
التكوين اضافة فلا يكون الجواب ح صحيحا تاما اذ لم يلزم من ذلك كون التكوين قديما بل كما يحتمل ان
ان يكون قديما يحتمل ان يكون حادثا هذا وفيه بحث اما اولا فلانه قد سبق منه ان الانفكاك من الجانبين لا يلزم ان يكون
بينهما في الوجود او في الحيز بل يكفي ان يكون احد الانفكاكين في الوجود والاخر في الحيز فلم لا يجوز ان يكون مراد القائل صحة
الانفكاك بينهما في المكون صحة الانفكاك من المكون بحسب الحيز دون الوجود فلا يوجد الانفكاك بهذا المعنى في المكون
التكوين الذي هو اضافة لان قوله وهو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لا في الازل بل لوقت وجوده مبني على مذهب الخصم ايضا
ولا يلزم ان يكون المقدمات المذكورة في الجواب مبنيا على مذهب الخصم المستدل الا اذا كان الجواب الزاميا ولا شك في صحة
ان يقال في الجواب لا نم انه لو كان التكوين قديما لزم قدم المكونات كيف والتحقيق ان التكوين تكوينه للعالم لا في الازل بل لوقت
وجوده لان التكوين غير المكون كما هو التحقيق عندنا فح لا يخفى على عاقل انه لا معنى لان يقال انا لا نم ان التكوين غير المكون
لان ذلك يقتضي صحة الانفكاك وذا غير مسلم عند الخصم هذا عصارة ما قاله الفاضل السالكوتي مع بعض الاعانة ولعله يمكن
مرادا للعلامة وقع والظاهر ان فيه قصورا في فهم مراد المحشي لان مراده انه لو جعل هذا القول من تتمة الجواب واستدل عليه بقوله لصحة

الانفكاك

الانفكاك لا يمكن له ان يقول ايضا انا لا نم صحة الانفكاك لانه اضافة ولا يتصور بدون المضافين فلو كان قديما
لزم قدم المكونات فلا يتم الجواب بخلاف ما اذا كان الحق بقوله وهو تكوينه للعالم اه وليس مقصوده ان المقدمات المذكورة
في الجواب لا بد ان تكون مسلمة عند الخصم مسلمة لم يكن الجواب تاما اذ لا يلزم منه قول ارفع درجة فضلا عن ان يكون
المذكور لا يتم الا بان يجعل من عطف العلة على المعلول او بان يجعل الواو للحال ومع ذلك لا يخفى ما فيه من الركاكة
فالامر كما ذكره الشارح من انه كلام مستقل لا داخل في الجواب وان كان مما يتعلق به على ان عدم الغيرية اه منع للملازمة
في قول ذلك البعض والا لما كان غيرا يعني انا لا نم انه لو كان اضافة لم يكن غيرا لان كونه اضافة انما
يستلزم امتناع انفكاكه عن المكون دون العكس على ما عرفت انه في حال البقاء يوجد المكون بدون التكوين والانفكاك
من جانب واحد لا يكفي في الغيرية الا يرى ان العرض لا ينفك عن المحل والصفة لا تنفك عن الذات مع انهما
للمحل فان قال السالكوتي هذا المنع غير مضر اذ يكفي في الجواب ان يقال وهو غير لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين عندنا فلو كان
اضافة عندنا كالضرب والا لامتنع انفكاكه عن المكون فالمنع المذكور وارد على مقدمة غير محتاج اليها فهو غير مضر وفيه
ان بطلان التالي في قوله والا لامتنع انفكاكه عن المكون لا يتم الا بان يقال انه خلاف ما عندنا من انه غير لصحة الانفكاك
بينهما عندنا فيرد المنع المذكور عليه على ان المنع المذكور في الحقيقة وارد على قوله لصحة الانفكاك بينهما بان يقال ان كان
المراد منه صحة الانفكاك من الجانبين فهو غير مسلم وان كان من جانب واحد والمزوم من جانب اخر فهو لا يكفي في عدم الغيرية
والحق الا من زعم ان التكوين صفة حقيقية بزعم انه غير المكون ومن زعم انه اضافة بزعم انه ليس بغير له فلا بد من قوله
والا لما كان غيرا على تقدير كون قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب ليحصل الرد بتمامه والصفة المحدثة الظاهر انه
اراد به الصفات الموجودة في المخلوق سواء كانت لازمة او غير لازمة محسوسة او غير محسوسة واراد بالعرض ما هو المحسوس
فلا يرد ما قيل ان الصفات المحدثة داخلة في العرض فذكرها مستدرك فان السالكوتي اراد به الصفات المتجددة للذات
من كونه قبل كل شيء ومعه ورازقا وخالقا ومحييا ومميتا الى غير ذلك من الاضافات وايرح بما وقع في شرح المواقف
ان من الصفات ما هي عين الذات كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما وفيه ان الكلام ههنا في الغير المصطلح ولا بد
ان يكون الغيران موجودين على ما صرح به فكيف يكون الاضافات الغير المصطلح موجودة في الاضافات الاعتبارية واما
ما في شرح المواقف فالظاهر ان المراد بالغير هو الغير بحسب المفهوم والا يلزم ان يكون صفات الافعال موجودة فان كانت قديمة
فلا غير وان كانت حادثة يلزم ان يكون القديم محلا للحوادث ويؤيد ما ذكرنا ان المشايخ انما اصطلحوا الغير بالمعنى
المذكور لتحقيق القسم الثالث من الصفات وهو لا هو ولا غيره هذا قيل عليه اه قائله من جعل قوله وهو غير المكون
من تتمة الجواب وحمل الغير على المصطلح كذا قيل وحاصله مع ان كونه من تتمة الجواب وكون الغير فيه على المصطلح ان الدليل
لا يثبت المدعى لان المدعى مغايرة التكوين الذي هو المبدأ للمكون لا مغايرة الفعل بالمعنى المصدري لان التكوين عبارة
عن مبدأ الفعل على ما يدل قوله عندنا ولذا جعله صفة ازلية واللازم من الدليل هو تغاير الفعل الذي هو اثره ولا يلزم من تغاير
تغاير التكوين هذا وفيه ان تغاير الاثر يستلزم تغاير المبدأ ضرورة ولو سلم اي لو سلم ان التكوين
على ان كلام الشارح ههنا مبني على بطلان المبدأ كما حققه قبل هذا وان مقصوده من هذا بيان مغايرة التكوين الذي هو عبارة
عن الفعل وان قوله وهو غير المكون ليس من تتمة الجواب بل هو اشارة الى مسئلة مستقلة ولعل قوله الا انه وجوابه ان الكلام
اشارة اليه وان لم يكن واضحا فيه ولذا سلمه ولو سلم اي لو سلم ان التكوين نفس الفعل لا مبدأ له لكنه ح لا يكون غيرا
لامتناع انفكاكه ح عن المكون ضرورة انه نسبة لا تتحقق بدون المنتسبين ولو سلم غيريته للمفعول بان يوجد المفعول
بدونه كما في حال بقاء المكون على ما سبق من المحشي يلزم ان يكون غيرا للفاعل ايضا لان الانفكاك من جانب واحد عن
من جانب الفاعل متحقق ههنا لما تحقق في المفعول في حال بقائه اذ التكوين ح يكون امرا متجددا حادثا لا دوام له فكما
يكون مغايرا للمفعول يكون مغايرا للفاعل اذ الانفكاك من جانب واحد متحقق في كليهما فبعد كون التخصيص تخصيصا
بلا مخصص يلزم ان يكون الصفة غير الذات وهو خلاف ما التزموه من عدم مغايرة الصفات للذات ولا يخفى ان السلب
المذكورين في غاية السقوط لانهما مبنيان على ان التكوين نفس الفعل كما قررناه ولا يكون لزم ذلك بل يلزم جعل قوله وهو
غير المكون كلاما مستقلا وحمل الغير فيه على ما هو مقابل العين لان التكوين نفس الفعل مبني على بطلان المبدأ كما حققه فان

الشارح وبطلان المبدأ يستلزم
كون القول بالمذكور
كلاما مستقلا وحمل
الغير فيه على ما يقابل العين

This file was downloaded from QuranicThought.com

فاذا جعل قوله وهو غير المكون ظرفا مستقلا وحمل الغير فيه على ما يقابل العين كما هو مقتضى تسليمه لا وجه لايراده ولذا
اكتفى المحشي في الجواب بالجواب عن الاول فلا وجه لما قاله الساكوتي من ان التسليمين غير وارد على الكل حيث لم يحمل الغير
على المصطلح بل على ما يقابل العين كما يفصح عنه كلماته الاتية انتهى اذ لا وجه لتخصيص عدم الورود بالثاني بل هو ساقط
على مقتضى تقريره وتسليمه ولا لما قاله المحشي المدقق ايضا من ان التسليمين انما يردان على تقدير ان يكون قوله وهو غير المكون
من تتمة الجواب بحمل الغير على المصطلح انتهى اذ بعد تسليم ان التكوين نفس الفعل المبني على بطلان المبدا لا يمكن ان يكون قوله
وهو غير المكون من تتمة الجواب بحمل الغير على المصطلح كما حققناه ولذا نقل بعض الافاضل جميع كلام نقل الاعتراض ما قبل
التسليمين وتركهما بالكلية وهو المستفاد من صنيع المحشي في الجواب ايضا وتلخيص هذا المقام انه ان جعل قوله وهو غير المكون
من تتمة الجواب بحمل الغير على المصطلح كما هو مذاق القائل المعترض لا يتم تقريب الدليل اصلا لان التكوين ح عبارة عن غير
المبدا واما اذا سلم كون التكوين عبارة عن نفس الفعل لا عن المبدا فيكون قوله وهو غير المكون كلاما مستقلا مبنيا على بطلان
المبدا كما هو مذاق الشيخ حيث حقق بطلان المبدا سابقا واورد الدلائل بخصوصه ههنا بتغاير الفعل للمفعول
فلا يرد عليه شيء من هذا الدليل نعم هذا هو الكلام على مذاق المناظرين ههنا والظاهر ان القائل المعترض لا يلزم ان يكون
السابق لان الظاهر ان النزاع بين الماتريدية والاشعرية انما هو في التكوين الذي هو المبدا فمن اثبته قال بمغايرته للمكون
ومن انكره قال بعينيته للمكون على معنى انه ليس في الخارج الا الماهية وان كان هناك امر اعتباري متجدد بتجدد المكون ولو كان
المراد بالغيرية ههنا ما يقابل العين وبالتكوين المعنى المصدري لكان النزاع بينهم لفظيا اذ لا يتصور عاقل كون المعنى المصدري
غير اجنبي المفهوم للمكون ولا يتصور احد منا ايضا كون الموجود ههنا في المكون ليس كذا فالظاهر ان المراد بالتكوين ح هو
هو المبدا والغيرية على المعنى المصطلح سواء جعل القول المذكور من تتمة الاعتراض اولا فحاصل الاعتراض ح ان التقريب [illegible]
ان المراد بالتكوين هو المبدا واللازم من الدليل تغاير المعنى المصدري له [illegible] المعنى الملحوظ ههنا اعني قوله لان التكوين
فعل يعلم ما هو الظاهر من قوله لان الفعل اه منه اذ التكوين ليس نفس الفعل بل مبدا [illegible] ولو سلم [illegible]
لان ما يلزم من الدليل انما هو تغاير التكوين بمعنى الفعل للمكون والمدعى تغايره بمعنى [illegible] فالكبرى
منه ح اذ لا تغاير بين الفعل والمفعول ضرورة امتناع انفكاكه عن المكون فلا يلزم ح تغاير التكوين له الذي هو المدعى
ولو سلم انه يكفي في التغاير الانفكاك من جانب واحد كما ههنا فالدليل المذكور يكون مستلزما لكون الصفة غير الذات
فيكون باطلا هذا تقرير كلام المعترض بان جعل قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب اولا فعلى هذا يندفع عنه بعض ما اوردوا
وبعض ما اوردوا عليه ههنا لما اشرنا اليه آنفا فعلى هذا يكون جواب المحشي بقوله وجوابه ان الكلام اه في غاية الموافقة
لان حاصله ان الاستدلال المذكور ليس على مذاق المص من ان التكوين الذي هو المبدا غير المكون بل على مذاق الخصم اولا يقول
الا بالتكوين بالمعنى المصدري فالتكوين عنده فعل والفعل يغاير المفعول ضرورة فعلى هذا لا يرد على الاستدلال شيء
لا على الصغرى والكبرى وهو ظ ولا على نفس الدليل ايضا اذ اللازم منه كون التكوين بالمعنى المصدري صفة مغايرة للذات
ولا فساد فيه وبالجملة فالاعتراض المذكور مبني على ظاهر كلام المص والجواب من المحشي مبني على بطلان المبدا وجعل النزاع بينهم
في المعنى المصدري على ما سيحققه وعلى هذا يكون النزاع بينهم لفظيا كما اشرنا اليه آنفا الا ان يقال ذلك مبني على نزاع آخر
معنوي وهو ان الموجودات هل هي زائدة على الموجودات كما هو عند من حكم بمغايرة التكوين بمعنى الفعل للمكون وهم الماتريدية
ام هي نفس الموجودات كما هو عند من حكم بعينية التكوين بمعنى الفعل للمكون وهم الاشعرية على ما وجهه بعض الافاضل
ويمكن ان يراد اه اي يمكن ان يقال في دفع الاعتراض ان المراد بالفعل ما به الفعل على ما سبق من المحشي من ان مثل الفعل والخلق
والتكوين والاختراع والاحداث وان كان المتبادر منها معانيها الاضافية لكن المراد منها مبادئها اما لانهم اصطلحوا على ذلك
ح فيكون حقيقة عرفية واما لانه كثيرا ما يذكر الافعال الاختيارية ويراد مباديها مجازا بطريق ذكر المسبب وارادة السبب
او نقول بطريق ذكر اللازم وارادة الملزوم والظاهر هو الاول ويمكن ان يقال ذلك من قبيل المسامحات الشائعة في عباراتهم
فافهم وعلى هذا التقدير يكون قوله كالضرب تنظيرا لا تمثيلا فلا يرد عليه ح ان الضرب عبارة عن الفعل لا عن مبدائه فلا يكون
التمثيل موافقا للممثل له فعلى هذا يندفع الاعتراض المذكور بحذافيره واقول لقد اصاب المحشي في ذلك حيث اجاب بما يوافق
ظاهر

ظاهر كلام المص ويبنى الكلام على التحقيق لا على الالزام والله الموفق لاعلى المرام وعلى هذا بني قوله وقد عرفت آنفا انه لا ان
هذا الجواب من المحشي مبني على ان يكون المراد من الغيرية في كلام المص الغير المصطلح كما يقتضيه قوله ويمكن ان يراد اه **قوله** وقد عرفت
آنفا نقلا عنه فان قوله فليس بشيء لان صحة اه جواب صريح عن التسليم الاول وفي قوله والصفة المحدثة مع الذات اشارة الى
الجواب عن التسليم الثاني بمعنى ان الفعل بمعنى الاضافة حادث ولا محذور في مغايرة الصفات المحدثة مع الذات انتهى يعني
قوله لان صحة الانفكاك في التكوين اه يدل على انه لا غيرية ههنا عند الخصم فعدم الغيرية عنده ليس بمحذور حتى يرد ذلك من
جانبه علينا الا ان يكون الكلام مبنيا على الالزام فلا حاجة الى ما قاله الساكوتي من ان الاظهر ان يقول بدله فان قوله
على ان عدم الغيرية لا يكفيه اللزوم من جانب واحد جواب صريح عن التسليم الاول بل لا وجه له لان اللازم ههنا انما هو الغيرية في
التكوين بمعنى المبدا لا في التكوين بمعنى الفعل على ما سلمه هذا واراد بقوله حادث متجدد وحاصل ما ذهب اليه انه لما كان الصفات
المحدثة مع الذات مغايرة لموصوفاتها على ما سبق كان التكوين ايضا بمعنى الفعل مغايرا للفاعل ايضا لانه حادث متجدد بتجدد
المكون ولا محذور في مغايرة الصفات الاعتبارية المتجددة لذات القديم انما المحذور في مغايرة الصفات الحقيقية [illegible]
ههنا عند كون التكوين بمعنى الفعل كما لا محذور في مغايرة الصفات المحدثة مع الذات اي ذات كان لموصوفاتها انتهى هذا
وليس المراد بالصفة المحدثة مع الذات في السابق الصفات الاعتبارية المتجددة لذات القديم خاصة من صفات افعاله تعالى كما فهمه الفاضل
الساكوتي وصرح به فيما سبق [illegible] لان المتغايرين لا بد ان يكونا موجودين على ما صرح به وذا غير موجود في الصفات الاعتبارية ولذا
قال في المنقول المذكور المستفاد من قوله وفي الصفة المحدثة مع الذات اشارة الى الجواب ثم فسره بما فسره بقي انه على التسليم [illegible]
يكون التكوين بمعنى الفعل ويكون من الامور الاعتبارية الغير الموجودة فلا يوجد فيه الغيرية فحينئذ يرد به السؤال ويلزم [illegible]
غيريته للفاعل وعدم مغايرته فالحق ان التسليم الثاني ساقط على مذاق القائل فلا حاجة الى الجواب عنه واما الغيرية بحسب المفهوم
فلا نزاع فيه لاحد الا في ظاهر كلام الاشعري وستعرف تأويله بل لا نزاع لاحد في الغيرية بهذا المعنى في الصفات الحقيقية ايضا
ولعله لهذا اولا لاشتباه ما حققناه في هذا المقام فالتدبر وبالله التوفيق **قوله** اذ لا احتياج اه يعني ان احتياج المكون الى [illegible]
انما هو في التكوين والايجاد فاذا كان التكوين عين المكون يكون محتاجا الى ذاته الذي هو التكوين فيقتضي ذاته وجوده فلزم
قدمه واستغناؤه عن الصانع وقد حقق في محله ان ما يقتضي ذاته وجوده قديم ومستغن عن الغير فاندفع بهذا ما قاله المحشي
المدقق من ان احتياج المكون في وجوده معناه انه ما لم يتعلق به تكوين الصانع لم يكن موجودا ويجوز ان يكون التكوين عين المكون
ويتعلق نفسه بوجوده على ما مر ولا يحقق بكون ذلك التعلق نفسه بل يتعلق الصانع فلا يلزم الا الاستغناء انتهى [illegible]
المكون الى الصانع انما هو في التكوين فاذا كان ذلك عينه لم يكن له احتياج الا الى ذاته على ان ما قرره انما هو في كون التكوين
اولا بوجود نفسه وذلك لا ينفي تعلق الصانع به ح يتحقق ههنا لان العينية تمنع هذا التعلق على ان الاستغناء موجود فيه [illegible]
ايضا على مذاقهم وان لم يكن مرضيا عندنا فتدبر [illegible] عطف قوله والايجاد على التكوين اشارة الى ان التكوين بمعنى الفعل
الكلام مبنيا على الالزام على ما صرح المحشي سابقا ويحتمل ان يكون المراد به المبدا فيكون الكلام مبنيا على التحقيق **قوله** القدم اه
يعني ان كلمة اقدم ههنا اما ماخوذ من القدم اللغوي وهو الوجود اولا في الزمان الطويل بل بمقارنة الوقت واللغة فلذلك اقدم من فلان
على معنى انه متقدم عليه زمانا فالمعنى ههنا انه ادوم [illegible] من العالم واسبق اما الثاني فقط اذ العالم حادث بالضرورة
وان كان التكوين عين المكون اذ التحقيق ان معناه انه ليس ههنا الا المكون فلا يلزم ان يكون المكون مقتضى ذات التكوين
الذي هو المكون حتى يكون واجبا وقديما واما الاول فلان ما كان سابقا على الشيء زمانا يكون ادوم منه اذ الكلام ههنا انما هو
على تقدير كون الصانع موجودا مع استغناء المكون عنه بواسطة التكوين الذي هو عينه وبهذا اندفع ما قاله المحشي المدقق من ان الا[illegible]
انما يلاحظ في الاقدم اذا كان افعل من التقدم بحذف الزوائد لا في القدم بالمعنى اللغوي لان الزيادة في الدوام يجوز ان يكون فيما
يستقبل فلا يلزم الا سبقيته مع ان في كونه اسبق من العالم مناقشة لفظية انتهى اذ الاقدم في اللغة والعرف يستعمل بمعنى الاسبق سواء
كان افعل من التقدم بحذف الزوائد او من القدم بالمعنى اللغوي على انه ان الثاني مستلزم للاول وبالعكس ههنا كما قررناه وان الزيادة
في الدوام وان جاز ان يكون فيما يستقبل لكن ههنا انما هو فيما سبق وفيما مضى فليس [illegible] اسبق من العالم مناقشة هذا واما في القدم
الاصطلاحي بمعنى عدم سبق العدم عليه فالمعنى ح انه اقوى قدما واولى من العالم وهذا على تقدير ان يلاحظ لزوم قدم العالم ايضا لان
المعنى المذكور يقتضي ان يكون العالم قديما ايضا لكن الصانع اقوى منه واولى قدما فلا بد من تلك الملاحظة حتى يصح المعنى المذكور وذلك ظ

[illegible marginal notes]

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني

مبنية على انه اذا كان التكوين عين المكون لكان المكون مقتضى ذاته فيكون قديما لكون وجوده بالتكوين الذي هو عينه فبالنظر الى هذا يكون قديما كالواجب وان كان في الحقيقة حادثا لكن الواجب مع هذا اقوى منه قدما لان وجوده عين ذاته وليس بامر
زائد عليه كما في المكون وبالجملة فالعقل انما يحكم بقدم العالم اذا لاحظ ههنا كون التكوين عين المكون وغفل عن الواقع بخلاف
الواجب فان وجوده عين ذاته فهو قديم في الواقع فلا حاجة هنا في الحكم بقدمه لملاحظة ان ذاته علة لوجوده بل يكفي ذلك
كما سلف ههنا قطعا فالقدم يكون من قبيل التشكيك اقوى في الواجب وليس باقوى في غيره من العالم وهذا مثل ما قاله الحكماء في
الوجود ~~[illegible]~~ فهو في الواجب اقوى منه في الممكنات لكون الوجود في الواجب عين ذاته وفي
الممكنات عيرها ~~[illegible]~~ فالوجود في الواجب لا يمكن انفكاكه عنه
ولا تصور رفعه فالتصور والمتصور ههنا لا يخلو في الوجود في الممكنات فانه وان لم يمكن الانفكاك ههنا لكن يمكن
بكونه زائدا على ما هياتها لما حققنا في محله وبهذا اندفع ما قيل من ان كون الواجب اقوى قدما من الممكنات محل بحث وان اراد انه اذا كان
التكوين عين المكون يلزم الاستغناء عن الصانع فلا يثبت وجوده حتى يكون اقوى منه فقد عرفت ما فيه لان الكلام ههنا على تقدير
ثبوت الصانع وعدم احتياج المكون اليه ولا يلزم من ذلك عدم ثبوته وهو ظاهر بقي ان الوجود عند الاشعري عين الماهية في
الكل فاذا كان التكوين عين المكون كما زعم وكان قديما ايضا فلا فرق في ذلك بين الواجب وغيره في كون الكل اقوى قدما الا ان يكون
هذا مبنيا على التحقيق عند الماتريدية من زيادة الوجود في الممكنات فتدبر **قال الشارح العلامة** فان من قال التكوين عين المكون
اعترض عليه انه لا يصح بهذا القدر ان يكون الفعل عين المفعول او حاصله انه ليس للفعل وجود مع انه قد سبق ان الحمل يقتضي
الاتحاد في الوجود واذا لم يكن للفعل وجود خارجي فكيف يصح الحمل ويقال ان الفعل عين المفعول على ان جعله نفس المفعول دون
الفاعل تحكم لا بد له من دليل مع انه على هذا يكون النزاع بينهم لفظيا اذ لا ينكر احد كون التكوين بحسب المفهوم مغايرا للمكون ولا
ولا ينكر احد ايضا كون التكوين بمعنى الفعل غير موجود في الخارج فالصواب ان هذا النزاع مبني على امر اخر وهو ان الافعال التي هي
غير التكوين والايجاد احداث حالة في المفعول او تغيير له من حال الى حال كالقطع والكسر والكتابة ونحو ذلك فان الاثر المترتب عليها
حالة حادثة في متعلقاتها وجودية كانت او عدمية بخلاف مثل التكوين والايجاد فان اثره نفس المفعول لا حالة فيه ولما كان اطلاق
المصادر على الحاصل بها شايعا في عباراتهم اطلق التكوين على اثره الذي هو المكون ولما كان وجود الشيء عينه عند الشيخ في الكل
كان التكوين الذي هو عبارة عن الاثر عين المكون عنده لان وجوده عين ماهية المكون ولما كان الوجود زائدا على الماهية في
الممكنات ~~[illegible]~~ لم يكن الاثر المترتب على التكوين عين المكون بل يكون عبارة عن اتصافه بالوجود كما في سائر الافعال
التي هي غير مثل التكوين نعم اذا اطلق التكوين على اثره الذي هو المكون يكون عين المكون اذ الوجود غير الماهية عندهم فحاصل
النزاع بينهم يرجع الى ان الموجودات هل هي نفس الموجودات او امر زائد عليها فعلى هذا يندفع الاعتراض بحذافيره ويضمحل ما قاله ههنا ان الكلام
ههنا من التحقيق الا ان هذا واقول ان الاشعري ومن تبعه نصوا على ان التكوين عبارة عن تعلق القدرة وليس له وجود في الخارج
عندهم فكيف يكون هذا النزاع مبنيا على اطلاق التكوين على اثره مجازا وكون الوجود زائدا على الماهية لانه على هذا يكون التكوين
امرا موجودا في الخارج عبارة عن المكون والكلام ههنا انما هو في التكوين القائم بالفاعل فالحق ان هذا التوجيه بعيد كونه خلاف
مرضيهم بعيد عن هذا المقام والحق ان النزاع ههنا انما هو في كون التكوين امرا موجودا قائما بذات الله كما ذهب اليه الماتريدية
او امرا اعتباريا عبارة عن التعلق فراد المعترض قوله وهو غير المكون ان التكوين بمعنى المبدا غير المكون ومنفصل عنه لكونه ازليا دون
المكون سواء كان هذا القول في تتمة الجواب اولا كما حققناه وان مراد من قال التكوين عين المكون انه اراد منه عدم وجوده في الخارج
لا بنا في صحة الحمل بان يقال التكوين عين المكون اذ ليس المراد من قولهم ان الحمل يقتضي الاتحاد في الوجود انه لا بد ههنا ان يكون
المحمول والموضوع موجودين لان ذلك فاسد لانه اذا كان الكل موجودا بوجود واحد يلزم قيام المعنى الواحد بمحلين وان يوجد بل
يلزم عدم صحة الحمل ولذا ذهب المتاخرون الى عدم وجود الكلي الطبيعي في الخارج على انا نقول لا حمل ههنا بل انهم ادعوا العينية
وحرروا مرادهم كما فصلناه ~~[illegible]~~ في تحقيق قولهم الوجود عين الماهية في الخارج بانه ليس مرادهم به ان الحاصل من الماهية وعارض لها
المسمى بالوجود تحقق فيهما اجتماع القابل مع المقبول بل مرادهم به انها اذا كانت في الخارج كانت بحيث تكون وجودها وان نفيا بداهة العقل كما هي
الا انه يرد المثال المذكور توضيحا لما عرف ولا يشك فيه منصف فلا يرد عليه ايضا ان القدر المذكور في التحرير لا يفيد كون احد
عين الاخر لجواز ان يكون الوجود متعددا في الخارج وعارضا للماهية في نفس الامر كما ذهب اليه جمهور المحققين انتهى لان ذلك كلام اخر

لا يضر ما صرح ههنا على ان النزاع في كون الوجود عين الماهية او كونه متعددا ومما في الخارج عارضا للماهية في نفس الامر يمكن ان يجعل
نزاعا لفظيا وقد اشرنا اليه في بحث حدوث العالم فالحق ان النزاع المذكور بحث اخر لا ينبغي ان يبنى هذا البحث عليه مع عدم
النفع فيه ايضا هذا واما تخصيصهم العينية بالمكونات مع كون عين المكون بكسر الواو فلما فيه من سوء الادب على ان الفاعل لا يجب
التكوين عندهم لكونه امرا اعتباريا وانما دعوى الاتصاف به ايجاده للكون فاي دليل اقوى من هذا في التخصيص **قوله** ومن علم
القدرة اه يعني ان من تامل اجزاء العالم جملة وافرادا وامعن نظره في الحكم المودعة فيها اضطر الى الجزم بان صانعه لا يخفى
عليه خافية وان عنايته على جميع ذلك محيطة وقد حقق سابقا ان العلم لا يكون مرجحا فوجوده على الوجه الارفق والاصلح من
الوجوه الممكنة يدل قطعا على ان صانع العالم بذلك قادر مختار يفعل ما يشاء اذ لو كان صانعه موجبا كما زعم الفلاسفة لكان
فعله على الوجه المتعين الذي لا وجه وراءه مع ان الافعال الالهية تصدر عنه على الوجه الاوفق والاصلح مع امكان الوجوه الاخر
ههنا لما لا يخفى على من له ادنى تامل على ان من تامل في خوارق العادات للانبياء عليهم السلام والاولياء وتلك من اجزاء العالم ايضا اضطر
الى الجزم بان صانعه قادر مختار وان نازع فيه الجهلة من الفلاسفة فمن توقف منهم توقف هذا الدليل على ابطال قول الحكماء
ان هذا النظام اوفق الوجوه الممكنة ولا وجه فوقه فلعله بسبب الكمال اوجبه المبدأ الكامل من غير توقف على قصده وارادته بل
بل ارادته عين علمه فعلمه تعالى يصلح مخصصا له فقد ضيع عليه الضروريات واما ما نقل عن بعض الاكابر من انه ليس في الامكان
ابدع مما كان ولو كان لكان فقد يقتضي القول بكونه تعالى موجبا في عالم الامكان بل غايته ان فيضانه تعالى على حسب استعداداتهم
~~[illegible]~~ على حسب استعداداتهم واللازم له انما هو كونه تعالى موجبا بعد تعلق قدرته وارادته كما ذهب
اليه جمهور المتكلمين وتحقيق كلامهم اجمالا ان العالم عبارة عن تجليات الحق تعالى فليس في عالم الامكان ابدع مما
كان اذ هو الحق ظاهر بذلك التجلي ولو ~~[illegible]~~ ممكن ان يوجد ابدع مما كان لزم النقص في تجليه وهو تعالى ليس كذلك
تجلياته تعالى غير متناهية وانها غير متكررة ايضا فكل ما ظهر وان كان اكمل الوجوه وابدعها لا ابدع فوقها لكن لا تجلي
في عالم الامكان فهو بارادة الحق تعالى واختياره فلا يتوهم من ظاهر كلامهم ههنا انهم عدلوا عن الحق ومالوا الى الفلاسفة
بل هم الذين كانوا على الحق ومع الحق والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم وربما صرح بما ظهر اختلال ما قاله السالكون من عبارة
مراده منه يعني الاكون نظام العالم على الوجه الاوفق دليلا على كون صانعه قادرا مختارا حكم بدعوى ان لا يدعيه الا صاحب حرو
ضرورة لكن دعوى الضرورة في محل المناقشة خصوصا اذا ادعى الخصم ان مبداه لما كان كاملا من جميع الوجوه يكون اثره ايضا على
الوجه الاكمل غير مسموع لانه لا يرده عن دليل النير لانه ادعى الضرورة بنفسه ومما احالها على الاصحاب كما فهم وذلك
على المنصف المتامل على ما قررنا ولا بعيا بمخالفة الفلاسفة السفلسطية وقد تحقق ان العلم لا يكون مرجحا فلهذا ذهب متاخروا
الفلاسفة الى كونه قادرا مختارا ولو كان تلك القدرة والاختيار بالمعنى الاعم **قوله** ثم قد ينا قش باحتماله ان يعني يمكن
ان يناقش ههنا بان يقال نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق وان صلح انما يدل على كون المؤثر في العالم قادرا مختارا لكن
لا يقتضي ذلك ان يكون ولا يلزم من ذلك ان يكون الواجب كذلك اذ يجوز ان يكون ذلك المؤثر وسطا مختارا صادرا عن
الواجب تعالى بطريق الايجاب والجواب بان ما سوى القديم حادث ولا يمكن استناده اليه الا بطريق الاختيار غير تام لانه مبني على
اثبات حدوث جميع ما سوى الله تعالى ولم يثبت ذلك بعد بل انما ثبت حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات على ما سبق منه
واقول هذه المناقشة هي التي ذكرها المحشي سابقا بعينه ويمكن ان يجاب عنها اما اولا فلانه قد ثبت منه ومن ان العلم لا يكون
مرجحا فلا بد ههنا في صدور تلك الواسطة عن الباري تعالى من قدرة وارادة وذلك كاف في كونه تعالى قادرا مختارا واما ثانيا
فلان الواجب تعالى في صدور تلك الواسطة عنه لا بد ان يكون علة تامة في صدور تلك الواسطة ضرورة ان العلة ما لم تكن تامة
لم يكن صدور المعلول عنها وكل علة تامة لا بد ان يكون بعض اجزائه من الامور الاعتبارية على ما حققه بعض المحققين
فبذلك يظهر ان كل فاعل فهو فاعل مختار والحق ان تلك الواسطة مبنية على ان الواجب تعالى واحد من جميع الجهات وان
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وكلتا المقدمتين دون اثباتهما خرط القتاد وان اراد مجرد جواز ان يصدر عن الواجب
تلك الواسطة بطريق الايجاب فذلك مدفوع بما اشرنا اليه من ان كل علة فلا بد هناك من امور اعتبارية داخلة فيها فلزم
فيمتنع الايجاب قطعا ثم يلزم ان يكون صفاته تعالى صادرة عنه بالاختيار فلا تخلص الا بان يلتزم ذلك او بان يلتزم عدم كون صفاته

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

يشير الى ان الرؤية اه يعني ان تفسيره بالانكشاف الذي هو صفة المرئي وحال يشير الى ان الرؤية في عبارة المصنف معنى
المبنى مبني للمفعول اعني كون الشيء مرئيا وهو المتنازع فيه بيننا وبين الخصم لانا قائلون به وهم ينكرونه فعلى هذا يكون قوله
وهو معنى اثبات الشيء كما هو بحاسة البصر كون الشيء مثبتا بحاسة البصر ثم من ينكر كون الشيء المبدع مرئيا ينكر ايضا كو
كونه احد الثابتين ومن قال بكونه مرئيا يقول بوجود الرائي لم تكن الكلام والنزاع انما هو في كونه مرئيا فعلى هذا الوجه
لو جعل الرؤية ههنا بمعنى المصدر المبني للفاعل لا يمكن ذلك ايضا فعلى هذا يكون التفسير المذكور تفسيرا باللازم اذا
الانكشاف اذا الرائي ملازمه انكشاف المرئي في يكون قوله وهو معنى اثبات الشيء كما هو اه على المتبادر منه اعني
المصدر المبني للفاعل هذا لكن الظاهر هو الاول لما اشرنا اليه ولانه المتبادر من العبارة حيث لا احتياج
في اضافة الرؤية الى الله ثم بخلاف على الثاني ولانه الظاهر ايضا من قوله وذلك انا اذا نظرنا اه وان كان ما قررنا في شرح اله
المقاصد ظاهرا في كون الرؤية ههنا بمعنى المصدر المبني للفاعل ثم الرؤية هذا هو الامكان الذهني اه يعني ان التفسير
المذكور غير مرضي للمصنف بل لمثبتي الرؤية لان هذا المعنى هو الامكان الذهني وهو الذي يتصور الذهن مع قطع النظر عن امكانه وا
وامتناعه في الخارج كتصور الكواذب ولا شك انه شامل للممتنع ايضا
الذي يكون العلم بامتناعه كسبيا لان العقل هناك بعد التخلية وعدم ملاحظة الدليل لا يحكم بامتناعه وهو ليس بمحل
النزاع لان الخصم ايضا قائل بامكان الرؤية بهذا المعنى لانه يقول ايضا ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته جوابه
ان مقصودك ان العقل يحكم بجواز الرؤية بداهة والموانع الخارجية لا تمنع البداهة في نظر العقل وما اورده من الادلة
عليه فانما هي تنبيه على ذلك فالايراد على بعض مقدماتها غير نافع للخصم لان الادلة غير مقصودة واما الذين يدعون الامتناع
فلا بد لهم من ادلة عليه فبانهدامها ينهدم مدعاهم ولا نسلم ان هذا التفسير غير مرضي للمصنف ولمثبتي الرؤية ويمكن ان يقال
انما صرح بذلك تعريضا للسلف لانه اذا لم يحكم العقل بامتناع رؤيته يكفي ههنا العمل بالنصوص المفيدة للوقوع فيقال فيفرع
قوله واجبه بالنقل على قوله جائز في العقل بخلاف ما اذا حكم العقل بامتناعها واحتاج بيانها الى ادلة مثبتة لذلك كما لم
كما يظهر من بيانهم فيجب صرف النصوص الواردة فيها عن ظاهرها لتحصل التطابق بين النقل وبين العقل فلا يتفرع على
واجبه بالنقل والحق ان هذا التفسير انما هو على مذاق المصنف لان ما ذكره انما هو معنى الجواز في العقل اذ لا معنى له غير ما ذكره
الى واه هذا مذهب السلف ايضا واستدلالهم على الرؤية انما هو لسد طرق الخصم لا لبيان امكان الرؤية التي حكم
العقل بامتناعها اذ الدليل لا يجعل ما حكم العقل بامتناعه بديهيا فليس في قوله فمن ادعى الامتناع فعليه البيان تعريض
للسلف الكرام كما توهم انه تحكم بل هو تعريض للمعتزلة وبما حققناه ظهر ان المعنى الذي ذكره الشارح ليس عبارة عن الا
الذهني الذي يقول الخصم به لان معناه كما عرفت ان العقل يحكم بامكان الرؤية بداهة ولا يحكم بامتناعها وظاهر ان
الخصم لا يقول بذلك وان اراد بالامكان الذهني مجرد تصورها في الذهن كما في تصور الكواذب فهذا متفق عليه بينا
وبينهم لكنه بعيد عن سوق عبارة الشارح جدا. اي بعيد يرد عليه ان اراده يعني ان اريد بالفرق بالبصر الفرق برؤية
البصر فيلزم المصادرة بجعل الدعوى جزءا من الدليل اذ يصير حاصل الدليل هكذا انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض
والفرق بينهما بالرؤية ضرورة انا نفرق برؤية البصر بين جسم وجسم وعرض وعرض اه فقد جعل الدعوى جزء من الدليل
وان اريد به الفرق باستعمال البصر فلا يفيد المدعى الذي هو الرؤية لانا نفرق باستعمال البصر بين الاعمى والاقطع مع ان
ذلك الفرق لا يفيد رؤيتهما لان الاعمى عبارة عن عديم البصر والاقطع عبارة عن عديم اليد وكل منهما لا يقبل الرؤية
اذ لا مدخل للعدم في الرؤية والا لزم رؤية المعدوم وهو غلط اجاب عنه بعض الافاضل بان هذا ليس بالاستدلال على كون العين
مرئيا حتى يلزم المصادرة فان العلم بكون المبصر مبصرا بديهي لا شبهة فيه بل هو تنبيه عليه وازالة لنوع خفاء يعرض من ان
الشيء قد يكون مرئيا بالذات وقد يكون مرئيا بالعرض والمرئي بالحقيقة هو الاول فربما يقع الاشتباه ومن ههنا ذهب الحكما
الى ان المرئي بالذات هو اللون والضوء والمتكلمون على ان الجسم ايضا مرئي بالذات عند المبصر كما اذا رأينا شبحا من بعيد
اذ لا انكشاف لالوانه واضوائه عند البصر لم نسجله الخ. انتهى وحاصله ان المقصود من هذا تصوير الدعوى وتوضيح
لا الاستدلال عليها بانا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض لكنا لا نقطع بكون كل منهما مرئيا بالذات وان قطعنا بالفرق بينهما
بل قد يكون المرئي بالذات هو الاعراض مثل اللون والضوء ويكون الاعيان مرئية تبعا لها وقد يكون المرئي بالذات هو الاعيان

ويكون الاعراض

ويكون الاعراض مرئية تبعا لها كما اذا رأيت شبحا من بعيد فليس الا مركا زعمه الحكماء من ان المرئي بالذات في جميع الموارد هو الاعراض
بل الفرق بينهما في المرئية ثابت قطعا وان لم يكن كل من الاعيان والاعراض في جميع الموارد مرئية بالذات فمقصوده من قوله
ضرورة انا نفرق اه انما هو تحقيق هذا المعنى وهو المقصود من قوله انا قاطعون اه فذلك القول تصوير للدعوى وتنبيه عليه
لا استدلال عليه حتى يلزم المصادرة ولعل هذا هو مراد المحشي من قوله والتحقيق اه فليفهم. والتحقيق ان الفرق اه يعني انه
ليس مقصوده ههنا انا قاطعون برؤية كل من الاعيان والاعراض لانا نفرق بتلك الرؤية بين الجسم والعرض في كل منهما
مرئيا بالذات حتى يلزم المصادرة مع عدم تمام الجواب الآتي منه بل مقصوده انا قاطعون برؤية كل منهما ونا الفرق بينهما
باستعمال البصر وذلك الفرق لا يقتضي كون المفروق مبصرا اذ يكون المبصر في بعض الاوقات هو اللون والضوء وبتوسطه
يفرق العقل بينه وبين المحل الذي يقوم به ذلك اللون والضوء وقد يكون المفروق المبصر في بعض الاوقات هو الاعيان كما
اذا رأيت شبحا من بعيد وبتوسطه يفرق العقل بينه وبين العرض القائم به وعلى كل تقدير فالفرق بينهما بمدخل من البصر لا
لا يقتضي كون المفروق مبصرا ولو اقتضى ذلك لم يتم الجواب الآتي الخ فالمقصود من هذا التحقيق انما هو تحقيق كلام
الشارح بحيث يندفع اعتراضه بتحرير مراده من الدعوى والدليل وان لم يتفطن له ولذلك أن تقول هذا جواب عن الايراد
اما باختيار الشق الاول او الثاني ودفع المحذور بتحرير المراد في كل منهما او باختيار الشق الثالث وتحرير المراد والكلام على تقدير
بل توجيه ما قررناه وذلك ان تقول انه ايراد اورد على الشارح بعد السابق وهذا هو الذي حملهم على ما قالوا ههنا ولا يخفى ان ما
الملائم لعنوان التحقيق ما قررناه وان توجيه المراد اولى من تحريك الفساد. يرد عليه ان التحيز المطلق يعني الاخص
المذكور هم او التحيز المطلق اعني كون الشيء شاغلا لحيز سواء كان بالذات كما في الجسم والجوهر او بالعرض كما في العرض والوجوب
بالغير وكونه مقابلا للمرئي بل الامور الشاملة لهما امور مشتركة بينهما فيجوز ان يكون علة صحة الرؤية واحدا منها
بان المراد لا رابع يشترك بينهما ويتوهم عليته لصحة الرؤية على ما صرح به بعضهم فالامور المذكورة لا يتوهم عليتها لصحة الرؤية
لان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها كما سيجيء في الشرح ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا فالتحيز وكذا الوجوب بالغير والمقابلة
وكذا الامور العامة كلها امور اعتبارية لا يتوهم ان تكون متعلقة للرؤية وهذا نظير ما قاله بعض الافاضل في الجواب
من انه لا بد من عدم تجاوز العلة محل الحكم فلا يصلح ان تكون موجودا في المعدوم الذي يمتنع رؤيته بالاجماع فعلى هذا لا يمكن
ان يكون العلة الامكان المشترك بين المعدوم والموجود والا لا تشارك الامور العامة ولذا ترك في المواقف ذكر الامكان
ههنا وذكر هذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث هذا ولا يخفى ما في الكل لان هذه النوع واردة على ظاهر الدليل لانه
والعلة ههنا مطلقة ولو كان المراد بها ههنا ما سيجيء في الجواب من ان المراد بها متعلق الرؤية اعني المرئي لما كان للابحاث
التي اوردها الشارح ههنا فائدة ولعل هذه القضية من قبيل نزع الخف قبل حصول الوصول الى الماء ولذا لم يلتفت
المحشي الى مثل هذا التوجيه مع ظهوره وأما ما تركه صاحب المواقف ذكر الامكان وان كان له وجه على ما يشير اليه المحشي لكن لا ذكره
ايضا اذ يجوز كونه اه يشترط فيه علية الامكان بشيء من خواص الوجود كما يشير اليه العلة بل نقول يمكن ان يقال مثل هذا
المواد المذكورة بان يقال يجوز ان يشترط علية التحيز والوجوب بالغير والمقابلة والامور العامة بشيء من خواص الوجود الممكن
كما يشير اليه وجود الامور العامة فافهم. فان قلت ان حاصله ان الايراد بالتحيز المطلق والوجوب بالغير والمقابلة وا
وان كان مضرا للمعلل لكن الايراد بالامور العامة لا يضر لان مقصوده اثبات صحة رؤية الواجب وكون الامور العامة
علة يقتضي صحة رؤية الواجب فلا يضر النقض بها ولو سلم فعليتها تقتضي صحة رؤية المعدوم فلا يصلح عليتها فلا يرد
النقض بها ولا يخفى ان الجواب انما يدفع النقض بالامور الشاملة للمفهومين باسرها لا ما هيته وا
وأما ما قاله الشارح لكونه من ان هذا الجواب اعلى تقدير تمامه انما يدفع النقض بالامور الشاملة للمفهومات باسرها
والمعلومية لا للمفهومين الشاملة للجوهر والعرض فقط كالمخلوقية والممكن مثله والجواب الحاسم لمادة الشبهة ما سيجيء من ان
ان المراد بالعلة متعلق الرؤية ولا شك ان شيئا من الامور العامة لا يصلح متعلقا لها لكونها امورا اعتبارية انتهى
ففيه ما فيه اما اولا فلما اشرنا اليه من ان البحث المذكور ههنا مبني على قطع النظر عن الجواب الآتي والا فلا وجه
لا فصله الخ ههنا من الابحاث وايضا يكون ذكر الامكان مستدركا على واما ثانيا فلانه لا يجوز ان يشترط بشيء او ا
يدفع هذا الجواب الحاسم ايضا لانه وان لم يصلح شيء منها علة للرؤية لكن يجوز ان يشترط علية بشيء من خواص الوجود الممكن
قلت يجوز ان اه يعني يجوز ان يشترط علية كل واحد من تلك الامور بشيء من خواص الممكن الموجود كالحدوث

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني

بعد العدم وتساوي طرفي الوجود والعدم والزوال وعدم البقاء وغير ذلك فلا يكون تحقق ذلك من حيث كونه علة للرؤية في
الواجب وكذا فيما قبل العلة فرع ولا في المعدومات فلا يلزم صحة رؤيتهما فانه لم ما قبل العلة فرع وما بعدها قيل هذا مدفوع بما ذكر
بما ذكره بعد من ان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط او وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة وقد دفعناه بانه لم يجعل شيئا
من خواص الموجود الممكن شرطا لوجود الرؤية حتى يتم ما ذكره بل شرطا لعلية تلك الامر ولا شك انه اذا كان شيء من خواص
الموجود الممكن شرطا للعلة لا يكون ذلك الامر من حيث العلية متحققا في الواجب ولا في المعدوم فلا يلزم صحة رؤيتهما انتهى
وتلخيصه انه فرق بين كونه شرطا للرؤية نفسها وبين كونه شرطا لعلية الشيء للرؤية والشرط في الاول لا يمنع صحة الرؤية عند فقده
بخلافه في الثاني فانه اذا فقد الشرط هنا فقد علية الشيء للرؤية فيمنع صحة الرؤية ويرد عليه ان الرؤية في الصورة الاولى
لا بد لها من علة والظاهر ان ذلك الشرط من تتمة تلك العلة فاذا فقد فقد تلك العلة ايضا فلا فرق بين ما ذكره هنا وبين
ما نسبنا في الاول يقال المراد بالعلة فيما ذكره المحشي ما هو متعلق الرؤية والشرط هنا غير داخل فيها فعند فقده لا يلزم فقد
العلة ولا يمنع صحة الرؤية بخلاف ما ذكره هنا فان المراد بالعلة هنا اعم كما حققناه في توجيه ايراده فاذا فقد الشرط هنا
ينعدم علة الرؤية فلا تصح هذا وايضا هنا يرد عليه ان هذا الشرط انما يصح هنا اذا صحت علية تلك الامور للرؤية
محل نظر بعد فليتدبر يقال ثبت العرش ثم انقشه الآن يقال ايضا العلة هنا اعم لا ان المراد منها متعلق الرؤية كما يجي
وبما حققنا ظهر ان الجواب المذكور مع ايراده مبني على الغفول عما يستفاد من الجواب وان لم يتفطنوا له
حيث دفعوا الايراد المذكور بالجواب الآتي والتعجب واستبعد والجواز المذكور على ما سيأتي منه من ان فقدان الشرط
غير مانع للرؤية والعجب من السالكوتي انه دفع الايراد المذكور بالجواب الآتي من الشارح ثم وجه الجواز المذكور بما قررناه دفعا
لما قاله لما سيجي من المحشي مع ان التوجيه المذكور لا يتم هنا الا بالغفول عما سيجي من الشارح في الجواب كما حققناه فالجواز
الايراد بالجواز المذكور وارد هنا وان توجيه قوله يجوز ان يشترط الخ مبني على ورود ذلك الايراد فليتم البداية والنهاية
فتدبر وبالله التوفيق وايضا الخ وجه اخر لعدم مدخلية العدم في العلة يعني لو علل صحة الرؤية بالامكان لصح رؤية المعدوم
الممكن لامكانه وهو باطل لانه غير قابل للرؤية وهذا معنى ما قيل لا بد من عدم تجاوز العلة محل الحكم والا يلزم ان يصح رؤية المعدوم
ترك في المواقف ذكر الامكان لكن المحشي اشار الى دفعه بقوله وفيه نظر الخ نقل عنه وجه النظر هو انه يجوز ان يشترط علية الامكان
بشيء من خواص الموجودات كما اشرنا اليه فلا يلزم صحة رؤية المعدوم وهذا هو السبب في اخذه في الترديد هنا وان ترك ذكره
في المواقف لان التأثير الخ يعني ان العلة من شأنها التأثير الذي هو صفة ثبوتية يقتضي ثبوته ثبوت العلة لها
فلا يتصف بها المعدوم الصرف ولا ما هو مركب منه كما في الامكان كذا في شرح المواقف والظاهر ان هذا مبني على ما قررناه
سابقا من ان العلة اعم من ان تكون مؤثرة او قابلة ولو كان المراد بها العلة القابلة اعني متعلق الرؤية كما في الجواب لاضمحل
الابحاث التي اوردها الشارح هنا فلا ينبغي ان يشرح كلام شارح المواقف عليه كما فعله بعض الافاضل حيث قال هنا
المراد بعلة الصحة ما يصح ان يكون متعلقا للرؤية ولا خفاء في وجوب كونه موجودا ولهذا قال في شرح المواقف لان التأثير صفة
اثبات فلا يتصف به العدم انتهى كلام بعض الافاضل وهذا مبني على ما حرره سابقا في دفع الايراد وقد عرفت ما فيه والحق ان المراد
بالعلة هنا اعم من ان يكون مؤثرة او قابلة وعلى كل تقدير من شأنها التأثير وعلى هذا بنى الايراد المحشي
السابق وكذا الابحاث الآتية من الشارح بل صاحب المواقف بنى بعض الاعتراضات هنا عليه وقال في تقرير الاستدلال وهو ان
العلة لا بد ان تكون مشتركة والا لزم تعليل الواحد بعلل مختلفة وذلك غير جائز لما مر في مباحث العلل انتهى فليس كلام
الموقف هنا على ما فسر الشريف وليس فقد حمل العلة هنا على العلة المؤثرة كما هو المناسب
لشرح هذا المقام ثم اقول انما عممنا هنا العلة من ان تكون مؤثرة او قابلة ليلائم التحرير الآتي في الجواب فان منع
الاستدلال على العموم ومبنى الجواب على التخصيص بواحد منهما وقال ان تخصص العلة هنا بالعلة المؤثرة ويكون المراد بالعلة
في الجواب العلة القابلة اعني متعلق الرؤية خلاف ما اشار اليه المستدل لكن الظاهر هو الاول وكلام شارح المواقف
يحتمل كليهما وان كان ظاهرا في الثاني بل بعضهم خصصه بالنظر الى العلة القابلة كما اشرنا اليه وبما حققناه ظهر اختلال ما
السالكوتي هنا من وجوه حيث فهم ان كلام شارح المواقف انما هو بالنظر الى العلة المؤثرة وفهم ايضا ان كلامه انما هو لاجل
صاحب المواقف والا فالعلة هنا هو متعلق الرؤية وفهم ايضا ان هذا البيان وايراده السابق بل ايراده الآتي في الآن كلها
من فضول الكلام ولا يخفى ان الكل ناشئ من سوء الفهم لمثل الافاضل المحشي ويرد عليه الخ يعني ان الدليل المذكور انما يدل على

ان العدم

على انه لا يمكن ان يكون العدم جزءا من نفس العلة المؤثرة جزءا منهما او جزئيهما ولا يدل على انه لا يمكن ان يكون العدم شرطا
لها فيجوز ان يكون العلة لصحة رؤية الوجود بشرط الامكان فلا يثبت صحة رؤية الواجب هذا وانت خبير بانه انما
خص احتمال الشرطية بالعدم لكون الكلام فيه والا فهذا الاحتمال قائم في كل ما يختص بالممكن ولذا قال فيما نقل عنه هنا
وانت خبير بان احتمال الشرطية لا يقتصر على العدم بل يجوز ان يناقش باحتمال شرطية ان يشترط علية الوجود بكل ما
يختص بالممكن سواء كان وجوديا او عدميا انتهى محاصله منع للترديد في قوله وهي اما الوجوب او الحدوث او الامكان بانه
لم لا يجوز ان يكون العلة هنا الوجود بشرط الحدوث او الامكان دون الوجود العاري عن هذا الشرط فلا يلزم صحة رؤية
الواجب ولك ان تقول بالترديد هكذا ان اريد بقوله اما الوجود الوجود العاري عن الشرط فالترديد لحصر ممنوع وان اريد
الوجود بشرط الحدوث او الامكان فبعد التسليم لا يفيد المدعى ثم اقول هذا مبني ايضا على ما حققناه من ان المراد بالعلة
هنا العلة المؤثرة او اعم ولا شك في جواز كون العدم شرطا لمثل هذه العلة فلا يلتفت الى هذا ثم هنا بناء على ما
سيجي من الشارح من ان المراد بالعلة متعلق الرؤية ومع ذلك فقد غفلوا عن تحرير مراد المحشي هنا نعم قد تنبه بعض الافاضل
لهذا حيث اورد هذا المنع على ترديد الشارح ايراد المحشي هنا وسابقا بتحرير المراد بالعلة ولم يصب في ذلك
ولكن ان هذا المنع ايضا اي كالسابق وارد على ترديد الشارح كما قررناه وذلك لا يتم الا بان يحمل العلة هنا على المؤثرة
او يبقى على عمومها فمن اورد المنع على الترديد الشارح ثم حمل العلة هنا على متعلق الرؤية لم يصب كما لم يصب من حمل العلة
على ما سيجي من الشارح ودفع المنع هنا والايراد السابق ايضا فتدبر فقد قصروا في تحقيق كلام المحشي وبالله التوفيق
ويتوقف امتناعهما اي امتناع الرؤية وفي بعض نسخ الشرح امتناعه اي امتناع ان يرى الخ وقوله فان امتناع الخ تعليل لمقدر
وهو ان هذا الامتناع لا يضر المعلل لان امتناع وجود الرؤية الخ بفقد شرط او وجود مانع لا يمنع الصحة اي صحة الرؤية بحسب
الذات التي هو المطلوب هنا يعني انا لا نسلم ان وجود الرؤية مشروط بشيء من خواص الممكن ولا ان انتفاء من خواص الواجب
مانع لها ولو سلم ذلك فامتناع الرؤية ح انما حصل من فقدان الشرط او المانع فقدانا ذلك الشرط او وجود المانع
وذلك لا يمنع صحة الرؤية بحسب الذات الذي هو المدعى هنا هذا ثم ان الشرطية او المانعية التي ذكرها الشارح انما هو
لتحقق الرؤية لا لصحتها كما صورناه فلذا لم يمنع الصحة واما الشرطية التي ذكرها المحشي سابقا فانها لعلة الرؤية
فلذا فكما ان وجوده يمنع وجود الرؤية كذلك فقدانه يمنع الرؤية ايضا لفقد علتها فافهم الفرق بين المقامين
الا ان يقال جواز الرؤية ثابت ببداهة العقل ففقدان علتها بفقد شرطها لا يمنع جواز ما ثبت بالعقل بداهة لكن
ذلك يبعد عن طور الاستدلال فما ذكره المحشي سابقا وارد عليهم وان كان الكل ساقطا بالنظر الى ما حرره الشارح اولا
قال الشارح العلامة وكذا يصح الخ اشارة الى النقض الوارد على دليلهم هنا والى جوابه وحاصل النقض انه لو تم دليلكم لزم
ان يصح ان يرى سائر الموجودات من الاصوات وغيرها وهو باطل بداهة وحاصل الجواب انا نلتزم صحة رؤية سائر
الموجودات ايضا وعدم رؤيتها بناء على عدم خلق الله رؤيتها فينا لا يقتضي عدم صحة رؤيتها فان الله تعالى قادر على ان يفعل
ما يشاء فيجوز ان يخلق فينا رؤيتها فان زعم الخصم انه مكابرة محضة وخروج عن حيز العقل فنقول ذلك الاستبعاد انما
حصل من المعتاد والحقائق لا تؤخذ من العادات بل مما يحكم به العقول الخالصة عن الهوى وشوائب التقليدات ولا شك ان
صحة رؤية سائر الموجودات مما لا يأبى عن تجويزها العقول السليمة قال الشارح العلامة وحين اعترض الخ اقول تلخيص الاعتراض الاول
المذكور ان يقال لا بد للحكم المشترك بين الجوهر والعرض من علة مشتركة وتلك العلة اما الوجوب او الحدوث او الامكان لكن
الاخيرين باطلان فتعين الاول وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح رؤية الواجب وهو الغلط فقوله اولا بان الصحة عدمية
منع لقوله لا بد للحكم المشترك من علة وقوله ثانيا ولو سلم الخ منع لما هو المستفاد من الوصف بقوله مشتركة اذ هو مركب من
تقييدين قيدا للقضية فهو قضيتين وهو ظاهر وقوله ثالثا ولو سلم فالعدمي يصلح الخ منع لقوله لكن الاخيرين باطلان وقوله
رابعا ولو سلم فلا نسلم اشتراكه الخ منع لقوله وهو مشترك بين الصانع وغيره وهكذا وقع ترتيب الابحاث ايضا في المواقف فلا
تلتفت الى ما قيل هنا من ان الاولى جمع منع الاول والثالث بتقديم الثالث على الثاني بان يقال الصحة عدمية فلا تستدعي
علة ولو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي اي فليكن الامكان العدمي علة للعدمي والحدوث العدميين علة للعدمي ولا الى ما قيل ايضا
من ان منع اشتراك الوجود اولى ما يتعلق بالمنفصلة القائلة وهي اما الوجود او الحدوث الخ فالاولى ان يقدم الرابع على الثالث وكذا

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

ويحمل ما قلنا انتهى وذلك لان ترتيب المنوع على ترتيب المقدمات كما قررناه ثم انا لا نسلم ان منع اشتراك الوجود او
اول ما يتعلق بالمنفصل بل هو متعلق بقوله وهو مشترك بين الصانع وهو متأخر عن المنفصل كما لا يخفى ثم اقول
قد نقل في المواقف ههنا اعتراضات سبعة على هذا الدليل اختار وما اشار اليه ههنا هو الاربعة منها واشار الى واحد
منها مع دفعه بقوله ويتوقف امتناعها على ما قررنا واشار المحشي الى واحد منها بقوله في اول المبحث والتحقيق ان الفرق
حيث حرر الدليل على ما قررناه هنالك بحيث يندفع ما اورده ههنا واشار المحشي ايضا الى واحد منها بقوله وفيه نظر
في تحقيقه قوله والامكان عبارة عن عدم ضرورة اه حيث اشار به الى ان الامكان يصلح ان يكون داخلا في العلة بان يكون شرطا
لتحقق الهوية للعلية وكذا مثل التحيز والوجوب بالغير والمقابلة والامور العامة يجوز ان يكون كذلك فلا يلزم صحة رؤية
الواجب وقصد بذلك عدم تمام جوابهم عن الاعتراض المذكور بتخصيصه ان الامكان ذكر في المواقف في تقرير دليل عدمي والمراد
حينئذ في تقرير الاستدلال ثم اعترض عليه بانه يجوز ان يكون العلة الهوية المشتركة مع الامكان فاجاب بانه عدمي
بالعلة متعلق الرؤية وهو وجودي والشارح اخذ الامكان في تقرير الدليل ولم يلتفت في اثناء التقرير الى الجواب الاول وزاد
المحشي عليه بمواد اخر مثل التحيز والامور العامة وحققوا ان كلا منها وان كان امرا اعتباريا لكن يجوز ان يكون مشروطا بشيء
من خواص الوجود الممكن فلا مانع في كون كل منها مع هذا الشرط علة فلا يلزم صحة رؤية الواجب واما الذي اشار اليه فيهما
بقوله وفيه نظر لجواز ان يكون اه فخارج عن السبعة المشار اليها في المواقف والظاهر انه هو الذي اشار اليه شارح المواقف
بعد تقرير تلك الاعتراضات مع اجوبتها فانظر … الشارح العلامة … اجيب بان المراد اه حاصله ان المراد
بالعلة ههنا العلة القابلة للرؤية اعني متعلق الرؤية وهو لا يكون الا وجوديا لان ما لا تحقق له في الاعيان لا يكون
متعلقا للرؤية ضرورة والا لزم صحة رؤية المعدوم فاندفع به الاعتراض الاول والثالث على ما رتبناه ومن ههنا توهم
بعضهم ترتيب التسليمات على عكس ما قررناه بان يجعل الثالث مع الاول ولا يخفى ان المطابق للاستدلال ما قررناه
ولا يضر ان يجاب ههنا عن الثالث قبل الجواب عن الثاني لان كلا منها اعتراض مستقل على ان الاعتراض الثاني
كما يرد على تقدير ان يكون العلة عدمية كذلك يرد على تقدير ان يكون العلة وجودية ايضا فكان قوله ثم لا نجوز
جواب عنه كذلك قوله بان المراد بالعلة اه جواب عنه ولعلهم تركه المحشي وخص قوله ثم لا يجوز ان يكون جوابا عنه
فافهم فاذا عرفت هذا فقوله ثم لا يجوز اه جواب عن الثاني والرابع … ويرد عليه ان حاصله يعني ان حاصله
ان متعلق الرؤية هو الهوية المشتركة بين الكل من غير اعتبار خصوصيته هنالك فيصح رؤية الواجب … الدليل الى المدعى
ولا دخل له في دفع الاعتراض بقوله ولو سلم فالواحد النوعي لان هذا منع لقوله في الدليل لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة
باعتبار دليله المذكور في محله اعني قوله لامتناع تعليل الواحد بعلتين بانا لا نسلم الامتناع المذكور وانما يكون ذلك اذا كان
المعلول واحدا شخصيا واما اذا كان واحدا نوعيا كما ههنا فلا يمتنع تعليله فلا يلزم للحكم المشترك من علة مشتركة ومن
البين ان كون متعلق الرؤية هو الهوية المشتركة بين الكل لا مدخل له في دفع المنع المذكور واثبات المقدمة الممنوعة مع انه
الواجب على المعلل وبالجملة هذا الجواب انما يدل على ان علة الرؤية امر مشترك في الواقع … ولا يدل على انه
لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة مع ان اللازم على المجيب هو الثاني واجيب بانه جواب بتغيير الدليل بحيث يظهر منه ثبوت
المدعى كما عرفت حاصله … وهذا شايع فيما بينهم وليس بتحرير للطريق المذكور بحيث يندفع عنه الاعتراض
السابق فلا يرد عليه ما ذكره المحشي لا يقال قوله اجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية اه يدل دلالة واضحة على ان هذا الجواب
تحرير للطريق المذكور بحيث يندفع عنه الاعتراض المذكور مع انه ليس بتام كما ذكره لانا نقول الظاهر ان قوله ثم لا يجوز اه
كلام مستقل غير داخل تحت التحرير المذكور ولو سلم فلا يلزم من تحرير المراد بالعلة تحرير المراد في جميع مقدمات الدليل حتى
يكون جوابا عنه بالتحرير بل حاصله ان علة الرؤية وجودية وليس في ادراك الشبح الا ادراك الوجود المطلق المشترك
بين الواجب والممكن ولا شك انه كلام مستقل لا يكون جوابا عن سابقه الا بتغيير الدليل ويمكن ان … بان يقال
ان متعلق الرؤية امر مشترك في الواقع بين الكل اخص من ان يلزم للحكم المشترك علة مشتركة او لا كما تحقق في الثاني فتحقق

الاول

هذا الواحد هو الذي اشير اليه في المواقف رابعا منه

عصام

عصام

[illegible]

الاول بدون العكس فح يثبت بهذا الجواب المقدمة الممنوعة لاستلزام وجود الاخص وجود الاعم هذا لكن السؤال بلزوم
الاستدراك والقدح باق بعد اذ لا حاجة … لاختلاف المقدمة في الدليل ويستلزم استدراكه او عطف على قوله
لا يدفعه اه يعني مع ذلك يستلزم استدراك ثلثة اشياء في الدليل احدها التعرض لرؤية الجوهر والعرض وثانيها التعرض
لاشتراك الصحة بينهما وثالثها التعرض لاستلزام الاشتراك في المعلول الاشتراك في العلة او يمنع في اثبات الوجهي
ان يقال انا اذا رأينا شبحا من بعيد لا ندرك منه الا هوية ما وهي مشتركة بين الواجب والممكن هذا لا يخفى ان لزوم هذين
الاستدراكين كان انما هو على تقدير ان يكون جوابا عن الاعتراض السابق بتحرير الدليل واما اذا كان جوابا عنه
بتغيير الدليل كما حققناه فلا لانه لا يكون دليلا على المدعى بحيث يظهر منه الجواب عن الاعتراض الوارد على الدليل …
فاستدراك المقدمات في احد الدليلين لا يقتضي استدراكها في الدليل الآخر ولا يخفى ان مثل هذا من قبيل تغيير الطريق …
في المناظرة ثم اقول متعلق الرؤية ربما يكون عرضا كما اذا رأينا شبحا من قريب فالظاهر ان المدرك هنا اولا وبالذات هو
اللون وربما يكون جسما كما اذا رأيناه من بعيد والظاهر ان المدرك ثمة اولا وبالذات هو الجسم دون العرض كما سبق هذا
من المحشي في تحقيق قوله ضرورة انا نفرق اه حيث قال والتحقيق ان الفرق بمدخل اه فح نقول … المدرك من الشبح …
الهوية المطلقة المشتركة لانا نعلم ان المدرك من الشبح هو الهوية المطلقة ولو سلم ذلك فلا وجود للمطلق الا في ضمن
الخصوصيات فهو اما جوهر او عرض فلا بد من التعرض لرؤية الجوهر والعرض ليطلب العلة المشتركة بينهما حتى يوجد تلك العلة في الواجب
فيصح رؤيته كما فعله المستدل نعم هذا طريق آخر لاثبات المدعى في الجملة ولتوقف انه غير تام الا … وربما ان الراد
هو الشريف العلامة في شرح المواقف وحاصله ان مفهوم الهوية المطلقة من غير اعتبار خصوصية جوهرية او عرضية امر
اعتباري لا وجود له في الخارج لانه امر كلي … منها فكيف يكون متعلق الرؤية الذي زعمتم انه امر موجود في الخارج مع انه
خلاف الواقع ايضا لان المرئي من قريب هو اللون اولا وبالذات والمرئي من بعيد هو الجسم اولا وبالذات فعلم ان تعدد
فالمرئي هو الخصوصية الموجودة من الجوهرية او العرضية الا ان ادراكها اجمالي لا يتمكن بها من تفاصيلها فان مراتب الابصار
متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على ذوي البصيرة فليس يلزم ان يكون كل اجمالي وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق
به من الاحوال وذلك ان يكون المدرك ههنا هو الهوية المطلقة العارضة لمفهوم الحقيقة والماهية والا لصح رؤية …
المعدوم فليس هذا الا غلطا ناشئا من اشتباه المعروض بالعارض فالمرئي ههنا انما هو معروض تلك الهوية …
اعني الخصوصية الموجودة فلعل تلك الخصوصية لها مدخل في الرؤية فلا يصح رؤية الواجب … فالاولى ما قد قيل ان …
في كل من مقدمات الدليل السابق على ما اشرنا اليه ولقد بالغ الشريف في هذا حتى قال بعض فاذن الاولى … التمسك بالادلة
التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك … موجود من او
النقلية بالظواهر النقلية واجيب عنه بان مراد المجيب ان رؤية الشبح من بعيد لا يفيدنا الا ادراك ان المرئي جوهر او عرض او موجود
الموجودات فلو لم يكن صحة رؤية كل موجود لم يكن … رؤية هذا الشبح هذا الادراك بل ادراك انه … في القابلية لكن لما لم يكن
… ولم يرد ان المتصف بالهوية المشتركة … كون المرئي هو الخصوصية الموجودة ضروري لكونه …
على وجه جزئي بل بحيث يحتمل الجوهر والعرض صح … اعتبار مطلقة متعلق الرؤية او علة موجبة لصحتها ولا يخفى ما في …
فانا لا نم ان رؤية الشبح من بعيد لا يفيدنا الا ادراك ان المرئي موجود من الموجودات … هنالك خصوصية الجسم
حققناه لكنه اجمالي وقد عرفت ان ذلك الاجمال لا ينافي ان يكون المدرك هو الجسم بخصوصه والا لم يقدر على تفاصيله …
ما في … على انه لو كان المدرك هنا الموجود من حيث انه موجود من دون خصوصية لوجب ان يتردد الرائي بين جوهريته و…
وعرضيته وكونه غيرهما مع ان الموجود من حيث انه موجود بدون خصوصية اما كلي او مبهم لا يكون متعلق الرؤية …
وبهذا عرفت ما في الجواب الثاني ويمكن ان يقال المراد بالهوية المطلقة ذات المرئي من غير اعتبار خصوصيته … والرؤية
عند الاشعري عبارة عن العلم الخاص الذي لا يتعلق الا بالموجود المعين كما سبق وهنا كذلك لانا اذا رأينا شبحا من بعيد
انما ندرك ذاته متعينا من غير اعتبار خصوصية وهو المراد بالهوية المطلقة في كلام المجيب فالمصحح للرؤية ليس هو خصوصية الجوهرية
ولا خصوصية العرضية ولا خصوصية اخرى بل الوجود او التعين او المجموع المركب منهما وكل منهما متحقق في جناب الباري فيصح رؤيته

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الامير غازي للفكر القرآني

كذا في شرح التوضيح للفاضل المحشي ولا يخفى ما فيه ايضا لان الكل الذات المتعين من حيث هو مع قطع النظر عن الخصوصية مرتبا عدم سلم
على ان المشترك الذات المتعين بين الكل في حيز المنع فلا يتم هذا التوجيه الذي ذكره الا بملاحظة الاستدلال السابق وهو
غير تام بعد ولكن الجواز كون الهوية المطلقة والذات المتعين بحيث يسع الواجب بل يجب يسع الجوهرية والعرضية في حيز المنع
والى هذا اشار الشارح بقوله وفيه نظر لجواز ان اه وهذا ما وعدناه سابقا ان الفاضلين في ان نظر الشارح هو ما اشار اليه
الشريف بعد الاعتراضات السبع على الدليل المذكور   واعلم ان هذا الدليل اه يعني ان الدليل المذكور لاثبات صحة رؤية
الواجب منقوض بصحة الملموسية اذ يجري فيها مع تخلف حكم المدعى عنه بتقرير الدليل المذكور بعينه فيها مع امتناع صحة
ملموسيته تع تقريره انا نفرق باللمس بين جسم وجسم وعرض وعرض اما الاول فلانا نميز باللمس الطويل عن العريض
والعريض عن الطويل وليس الطول والعرض عرضا قائما بالجسم بل الطول والعرض ليسا عرضين قائمين بالجسم لما تقرر ان الجسم مركب
من الجواهر الفردة فلمس الطول والعرض هو لمس الجواهر التي تركب منها الجسم فمرجع الطول والعرض الى الاجزاء المتألفة في
سمت مخصوص فلمسه لمسها صرح بذلك الشريف والحق ان الاطراف امور موهومة فليس هنا الا الاجزاء [illegible] عدم
ثبوت الهيولى والصورة واما الثاني فلانا نميز الرطب من اليابس والخشن من الاملس والحار من البارد فالملموسية [illegible]
مشتركة بين الجوهر والعرض ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي لا تكون الا الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح
لمسه تع مع كونه خلاف الواقع وبما قررنا ظهر فساد ما قيل من ان صحة الملموسية مختصة بالاعراض فلا نقض بها لعدم
جريان الدليل فيها انتهى لانا لا نسلم ان صحة الملموسية مختصة بالاعراض لما عرفت انه يفرق باللمس بين الطويل والعريض بل
بل بين الطول والعرض [illegible] ذلك من قبيل الاجسام عند القائلين بالجزء وكانه اشتبه الحال عليه من جهة انهم خصصوا قوة اللمس
في موضع بيان انها بما يميز بها الاعراض الموجودة المعاني الموجودة في الملموسات ومقصودهم انما هو بيان امتياز قوة اللمس ا
عن سائر القوى والظاهر ان قوة اللمس اوسع من سائر القوى من حيث سريانها في جميع اعضاء اللامس بخلاف سائر
القوى ومن حيث انها يفرق بها بين الاجسام والاعراض بخلاف سائر القوى ايضا حيث لا يميز بها الا الاعراض ومما
ظهر تخصيصهم النقض بصحة الملموسية هذا اجاب بعض الافاضل بانا نلتزم صحة ملموسية الواجب لان ما تقرر من
مذهب الشيخ الاشعري من انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحاسة الاخرى يفيد استلزام صحة الابصار
صحة اللمس الا انه لما لم يرد النقل به لم يلتفت الى البحث عن صحته واقول الذي نقل عنه من انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك
بالاخرى انما يتم اذا لم يكن هناك مانع عقلا وهنا كذلك لان ملموسيته تع يقتضي كونه جسما في جسما بخلاف الرؤية
اذ لا يلزم فيها ادراك حقيقة المرئي بل الوجود هنا المشاهدة والانكشاف التام من غير ان يلزم هنا محال في الاقام الدليل
على ملموسيته تع يلزم [illegible] على الادلة فيكون الدليل فاسدا لتخلف حكم المدعى في الملموسية ولذا قال في شرح المقاصد واما
النقض بصحة الملموسية فمدفوع والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي هذا واما ما قاله السالكوتي في دفع الجواب المذكور من
ان ما ذكره يقتضي صحة المذوقية والمشمومية والمسموعية وهو سفسطة لا يقبل الطبع ولذا اشار في شرح المقاصد الى ضعفه
جدا فليس بشيء لانا لا نسلم ان ما ذكره يقتضي صحة المذوقية وغيرها لان المنقول عن الاشعري انما يقتضي استلزام صحة الابصار صحة
اللمس لو اقام الدليل على صحة الابصار على صحة اللمس والدليل المذكور لا يجري في المذوقية وغيرها لان هذه القوى الثلثة
انما يدرك بها الاعراض بخلاف اللمس لكونها اوسع من سائر القوى على ما حققناه والحاصل ان المنقول عن الاشعري انما
يتم [illegible] ان يكون الدليل في واحد منهما اعني الرؤية قائما في الاخر اعني اللمس هنا فاضمحل ما قاله السالكوتي اذ الدليل
على صحة الابصار لا يجري في صحة اللمس ولا يجري في غيرها وثانيهما ان لا يكون هنا مانع عقلا وهنا مانع في صحة
الملموسية لاقتضائه كونه تع جسما فظهر فيه النقض واضمحل ما قاله المجيب هذا لكن ظهر من هذا جواب عن النقض المذكور
وهو ان الدليل المذكور لا يجري في صحة الملموسية لوجود المانع وعدم المانع ملحوظ في الدليل ولو سلم فالتخلف هنا لمانع
فلا يكون التخلف محالا كما صرح بجواز التخلف في كتب الاداب والاصول وبهذا ظهر ضعف ما قاله في شرح المقاصد فاحفظه فانه من
مواهب القوي العزيز   يرد عليه اه يعني انا لا نسلم ان المعلق بالممكن ممكن اذ قد يعلق الممتنع بالممكن لانه يصح ان يقال
[illegible] المعلول انعدم العلة مع ان العلة قد يمتنع عدمه مع امكان عدم المعلول هنا لانه قطعا في الواجب تع مع صفاته ا

العلة

العلة عند المتكلمين والواجب تع مع صفاته معلوله الاول عند الحكماء فان قولهم عدم كل من صفاته تع والمعلول الاول ممكن في ذاته وان كان
ممتنعا بالنظر الى علته الواجبة ضرورة ان وجوب العلة يستلزم وجود المعلول ومع هذا انعدام كل منهما يستلزم انعدام العلة
الواجبة مع ان انعدامها ممتنع لوجوب وجوده والسر في جواز تعليق الممتنع بالممكن ان الارتباط بين المعلق والمعلق عليه ارتباط
يجب الوقوع ومعناه ان وقع وقع فالشيء قد يكون ممكنا في ذاته ممتنعا بالغير لكنه لو وقع يقع شيء اخر وان كان ممتنعا في ذاته لا
لا يجب الامكان بمعنى الممكن حتى يلزم من امكان المعلق عليه امكان المعلق لا يقال لو كان المعلق عليه ممكنا والمعلق ممتنعا
لا يمكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم وهو ينافي الملازمة بينهما لانا نقول الوجود هنا كون المعلق ممتنعا بالنظر الى ذاته
لا لكونه ممتنعا بالنظر الى وقوع الملزوم بل هو بالنظر اليه ممكن الوقوع ايضا كما عرفت وانما يلزم نفي الملازمة بينهما لو كان ممتنعا
ايضا بالنظر الى وقوع الملزوم وليس كذلك والسر فيه ايضا ان الارتباط بين الملزوم واللازم ارتباط يجب الوقوع والصدق
بمعنى ان صدق صدق لا يجب [illegible] امكانه الذاتي حتى يلزم المحذور كذا حقق في محله فقد ظهر ان ايراده هنا مبني على هذا التحقيق
واجيب عنه بان المراد بالممكن المعلق عليه الممكن الصرف الخالي عن الامتناع مطلقا ولا شك ان انعدام المعلول فيما امتنع انعدام
علته وان كان ممكنا في ذاته لكنه ممتنع بالغير ضرورة ان العلة الواجبة توجب وجود المعلول فعدمه ممتنع بالغير فيكون
التعليق بينهما يجب هذا الامتناع على معنى ان وقع انعدام هذا المعلول يقع انعدام هذه العلة الواجبة ضرورة ان انتفاء اللازم
يوجب انتفاء الملزوم واما بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجة فلا استلزام هنا اذ لا لزوم بين الممكن الذاتي والممتنع
الذاتي فلا استلزام بخلاف استقرار الجبل فانه ممكن صرف غير ممتنع لا بالذات ولا بالغير فلا بد ان يكون المعلق ممكنا حتى
يصح التعليق انتهى ملخصا وقد ارتضاه الفاضلان وفيه ما فيه لان ما ذكره الاخير يخالف ما اه انما هو تحقيق ايراد المحشي وهذا
بعينه [illegible] فيه فالتحقيق انه غير مسلم لان مدار التعليق على العلاقة واللزوم وهو لا يكون الا بحسب الوقوع كما عرفت
فلا بد من ان يكون استقرار الجبل ممتنع الوقوع بالنظر الى وقوع الرؤية حتى يلزم من وقوع الاستقرار وقوع الرؤية على ما هو
التعليق ولو كان كل منهما ممكنا صرفا كما زعمه المجيب لم يوجد اللزوم بينهما فلا يحصل التعليق والسر فيه ان منع الشرطية على اللزوم
[illegible] ملزوم فيه وان كان ممكنا بالنظر الى ذاته لكنه ممتنع الوقوع بالنظر الى العدم ووقوع اللازم لان انتفاء الملزوم لازم لانتفاء
اللازم [illegible] لكنه لو وقع يقع اللازم ايضا فلو بدل في التعليق من كون المعلق عليه ممتنعا بالغير حتى يحصل اللزوم في
[illegible] الايراد السابق [illegible] بانه لم لا يجوز ان يكون الرؤية ممتنعة ويعلق على استقرار الجبل الممكن في ذاته الممتنع بالغير
بالنظر الى [illegible] عدم وقوع الرؤية الان يقال اللزوم في كون المعلق عليه نفسه ممكنا في ذاته وممتنعا بالغير ولا يلزم
من كون الشيء ممتنعا [illegible] كونه ممتنعا بالغير باستقرار الجبل فانه في ذاته ممكن لا امتناع فيه اصلا وان كان [illegible] ممتنعا
بالنظر الى عدم وقوع الرؤية على ان ذلك الامتناع غير مسلم ايضا اذ لا مقتضي له هنا وتحقيقه ان ما ذكرنا انما هو في الشرط
الشرط الاصطلاحي حيث انه يوجب [illegible] العدم العدم بخلاف الشرط اللغوي فانه [illegible]
[illegible] لا يوجب العدم العدم وهنا كذلك فانه وجد الاستقرار وحصل الرؤية على ما نص الاية واما اذا لم يوجد
الاستقرار لم يحصل الرؤية سواء كان عدم الاستقرار ناشئا من عدم الرؤية وكان ممتنعا بالنظر اليه كما قرر انفا اولا فلا دلالة
للاية على ذلك ولعل لهذا قال بعضهم ان المقصود هنا التمسك بالظاهر فالعبارة المذكورة لا تصح لغة وزاد بعضهم على هذا
ذلك فقال بل الصحيح ان يقال ان انعدم العلة انعدم المعلول واما عكسه كما ذكره المحشي فليس بصحيح لغة وان صح عقلا هذا
واما ما قاله السالكوتي من انه لا شك في قولنا اذا انتفى اللازم انتفى الملزوم مع ان الملزوم قد يكون ممتنع الانتفاء فلا شك
في صحة ما ذكره المحشي من العبارة فليس بشيء لان ذلك مبني على اللزوم العقلي والشرط العقلي الاصطلاحي والكلام في الشرط
اللغوي الا ان يقال العلة سبب والمعلول مسبب ويجوز ان يكون للشيء اسباب متعددة ولا يلزم من انتفاء واحد منها
انتفاء جميعها [illegible] العبارة [illegible] صحيح لغة وبذلك ظهر توجيه ايراد المحشي على ان [illegible] على انتفاء الرؤية [illegible] ولو سلم
وقد حقق في محله ان من القران ما يستنتج النتائج الصحيحة فالظاهر ان اللزوم مقصود هنا كما حققناه واما ما قيل ان يقع
[illegible] ما ذكرته وسلم ايضا ان الارتباط بينهما يجب الوقوع لكنه اذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه [illegible] قد عرفت ان الممتنع
المشروط فيكون ايضا ممكنا والا فلا معنى للتعليق وايراد الشرط والمشروط كذا في المواقف ايضا ففيه نظر لانك [illegible]
الارتباط بحسب الوقوع هو ان وقع وقع فعلى هذا اذا فرض وقوع الشرط يقع المشروط فرضا بالنظر اليه فيكون ممتنعا ايضا بالنظر الى عدم وقوعه [illegible] وامتناع في نفسه

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمين
THE IMAM HAZIT TRUST FOR QURANIC THOUGHT

هذا ثم اقول لسوق الاية وان اشعر بامكان الرؤية حيث نفي الرؤية بقوله لن تراني والنفي يقتضي امكان المنفي واورد كلمة لكن
المشعر بحصولها عند حصول الاستعداد لكن قوله فلما تجلى ربه للجبل الخ يدل على انه لا يمكن للبشر تحمل ذلك وان جاز
ذهب في قدرة الله بان يخلق التحمل هذا عند المتكلمين والذي عند السادة الصوفية ان العالم الجسماني عبارة عن الحجاب الظلماني
والرؤية انما يكون برفع تلك الحجب فلا يمكن للبشر ما دام باقيا على بشريته وهويته رؤيته تعالى وقد ذكر بعض المحققين ان موسى عليه السلام
طلب رؤيته ذاته مع بقاء هويته نفسه حيث قال ارني انظر اليك مشيرا الى هويته بصيغة التكلم فرد الله تعالى عليه بقوله لن تراني
مع بقاء هويتك التي تخاطب به ولكن انظر الى الجبل اي الى بدنك وهويتك فان استقر مكانه ولم يكن فانيا فسوف تراني
بهويتك فلما تجلى ربه للبدن جعله دكا وخر موسى صعقا اي فني عن هويته فراى الله بعين الحق فقال اني تبت الان عن طلب
الرؤية مع بقاء الهوية وانا اول المؤمنين بهذا الايمان هذا والظاهر ان في ايراد المحشي الجواب مبل الى هذا التحقيق وبالله التوفيق
مثبتا ان الرؤية مجاز عن العلم الضروري اه يعني ان الرؤية في قوله تعالى رب ارني انظر اليك مجاز عن العلم الضروري بطريق
وهو ما يكون حاصلا بلا نظر بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم او الرؤية يلزمها او رادة الرؤية ضروري ومثل هذا المجاز شايع فمعنى
قوله تعالى رب ارني انظر اليك اجعلني عالما بك علما ضروريا وهذا تأويل ابي الهذيل العلاف وتبعه الجبائي واكثر البصريين
كذا في شرح المواقف واجيب بان النظر اه يعني ان الرؤية ههنا وان امكن جعلها مجازا عن العلم الضروري لكنه يابى عنه
قوله انظر اليك لان النظر الموصول بالى نص في الرؤية مع انه لا بد ان يكون هذا مطابقا لقوله ارني في المعنى فالظاهر ان
المطابق لقوله انظر اليك ان يكون ارني بمعناه الحقيقي فلا يترك هذا الظاهر بمجرد احتمال ان يكون ارني بمعنى العلم الضروري
على ان قوله تعالى لن تراني يابى عن الحمل على هذا المعنى المجازي جدا ثم ان هذا التعبير اولى مما ذكر في شرح المقاصد ههنا حيث قال
ان الرؤية المقرونة بالنظر الموصول بالى نص في الرؤية كذا في الارشاد لامام الحرمين ومما في المواقف بعينه حيث قال الرؤية
وان استعملت للعلم لكنها اذا وصلت بالى فبعيد جدا انتهى كلامهما ولا يخفى ان ركاكة ما في المواقف وكيف صاحب حكم الشريف
ببطلانه لكن الامر هين على المتفطن فما ذكره اوضح واخصر مع ان طلب العلم الضروري ممن يخاطبه غير معقول لان
طلب العلم الضروري يدل على ان العلم الضروري بربه غير حاصل لموسى عليه السلام والازم طلب الحاصل فلا بد ان يكون معلوما
له بالنظر حتى يصح طلب الضروري العلم الضروري وخطابه يقتضي حصول العلم الضروري له لان المخاطب في حكم الحاضر
المشاهد فطلب العلم الضروري مع مخاطبته اياه غير معقول لان الطلب يقتضي عدم حصول العلم الضروري بل والمخاطبة
يقتضي حصوله فذلك الطلب مع المخاطبة متنافيان وهذا حاصل ما في شرح المواقف حيث قال في بيان عدم المعقولية
وذلك لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك انتهى وقوله وما هو معلوم بالنظر هو حاصل
طلب العلم الضروري لان طلب العلم الضروري يقتضي حصول العلم النظري هناك فكانه قال الخطاب يقتضي حصول العلم
الضروري والطلب يقتضي عدم حصوله فافهم ~~فقد غفل الناظرون ههنا عن شرح هذا الكلام~~ ويرد عليه اه يعني
اي يرد على العلاوة اعني قوله مع ان طلب اه انا لا نسلم ان طلب العلم الضروري مع الخطاب غير معقول لانه اذا كان المراد بالرؤية
طلب العلم الضروري فالمراد منه هو طلب العلم بهويته الخاصة به والخطاب لا يقتضي حصول العلم بهويته الخاصة به
بل العلم بوجه كلي شامل له ولغيره الا يرى ان من يخاطبنا من وراء الجدار فانما نعلمه بوجه كلي لا بهويته الخاصة به هذا واعترض
عليه بانه ان اريد بالعلم بهويته الخاصة الانكشاف هويته عند موسى عليه السلام انكشاف المشاهد فهو الرؤية بعينها
مع انه في صدد تأويل الرؤية بالعلم الضروري وان اريد نوع اخر من الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان امكانه في حقه تعالى
وتجويزه للرؤية وعدم لزومه لخطابه حتى يتم كلام المؤول ورد بان المراد بالعلم بهويته الخاصة هو انكشاف هويته على وجه
جزئي بحيث لا يلتبس عند العقل صدقه على كثيرين كما في المرئي بحاسة البصر ولا شك ان الله تعالى قادر على ان يخلق في العبد علما
ضروريا بهويته الخاصة على الوجه الجزئي بدون استعمال الباصرة كما يخلق بعد الاستعمال فهذا المعنى ممكن في حقه تعالى ولا لازم للرؤية
ومع هذا لا يلتبس بالخطاب اذ الخطاب انما يقتضي العلم بالمخاطب على وجه يخلق بالامور الكلية على وجه كلي وان كان في نفسه منحصرا
في الخارج في فرد فهو من قبيل التعقل والمراد بالعلم بهويته الخاصة ما هو على الوجه الكلي الاجمالي حتى يكون ذلك حاصلا في
الخطاب بل ما هو من حيث الخصوصية ولا يحتاج ذلك العلم الى الاحساس كما اشرنا اليه اذ ليس للحواس مدخل في العلم بل هو
بمحض خلق الله تعالى على ما هو المنقول عن الشيخ الاشعري من انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحاسة الاخرى

فيجوز ان يخلق

فيجوز ان يخلق ذلك العلم في النفس الناطقة بدون الاحساس انتهى ملخصا وفيه ما فيه اما اولا فلان العلم بالجزئيات وخصوصياتها
واحوالها من غير احساس انما هو مخصوص بالله تعالى على ما حقق في تحقيق علم الله تعالى بالجزئيات فلا يجوز ان يخلق مثل هذا العلم في عباده
من غير استعمال الباصرة والازم المجانسة في بعض صفاته تعالى وهو محال واما ثانيا فلان النقل عن الشيخ انما هو جواز ان
يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحاسة الاخرى واما جواز ان يدرك بغير الحواس ما هو من متعلقات الحواس كما ههنا فلم
يعلم نقل ذلك عن الشيخ وان اقتضى ذلك بعض قواعده ~~لكنه مخصوص بعدم المانع~~ واما ثالثا فلانا نعلم منه في بحث العلم من ان تعلق
الشيء اذا اخذ على وجه جزئي فعيني واذا اخذ على وجه كلي فعقلي ولا يدرك قبل الرؤية الا على وجه كلي فالظاهر منه ان ما لم يتعلق
الحس به يكون العلم به على وجه كلي فكيف يلتئم هذا التوجيه الذي ذكره واما رابعا فلان هذا التوجيه لو سلم صحته على مذهب
الشيخ لكن الكلام ههنا في توجيه كلام المؤولين قوله ارني بطلب العلم الضروري وهم لا يقولون بما قال الشيخ من القواعد
المذكورة الا ان يكون هذا توجيها لما هو تحقيقنا فالظاهر عندي في توجيه قوله ورد في دفع الاعتراض المذكور ان المراد بالعلم
بهويته الخاصة به هو العلم بحقائق اوصافه الكلية المنحصرة في الخارج في فرد والخطاب لا يقتضي الا العلم بوجه ما يعلم ببعض
اوصافه الاضافية الا ترى ان من يخاطبنا من وراء الجدار انما نعلم منه بعض رسمه ولا نعلم منه حقيقته واوصاف حقيقته
او اوصاف الحقيقة بشهادة الوجدان فعلى هذا يندفع الاعتراض المذكور قطعا والابحاث التي اوردنا عليه بناء على التحرير المذكور
فتدبر وبالله التوفيق ودرس ان موسى اختار اه قال البيضاوي رحمه الله في تفسير قوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا اه
ان ياتيه في سبعين من بني اسرائيل فاختار من كل سبط ستة فزاد اثنان فقال ليتخلف منكم رجلان فتشاجروا فقال ان
لمن قعد اجر من خرج فقعد كالب ويوشع وذهب مع الباقين فلما دنوا من الجبل غشيه غمام فدخل موسى بهم الغمام وخروا
سجدا فسمعوه يكلم موسى يامره وينهاه ثم انكشف الغمام فاقبلوا اليه وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم
الرجفة وصعقوا قريبا وكان ما كان على ما يشير اليه سوق الاية فعلم انهم اه اي فعلم من هذه الرواية ان هؤلاء السبعين
الحاضرين مع موسى عليه السلام ارتدوا وكفروا بعد ما كانوا من خيار المؤمنين فلا يرد الاشكال المذكور اعني كون سؤال نبي
موسى لاجل قومه لانهم كفروا بعد الايمان فالسؤال لاجلهم عبث فلا يحتاج في دفع هذا الاشكال الى الترديد الذي ذكره لان
ذلك مبني على ان القائلين لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة لم يحضروا مع موسى عليه السلام وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب
على ما في شرح المواقف ثم يحتاج في دفع الاشكال المذكور الى الترديد الذي ذكره واما على الرواية الذي ذكره فالقائلون
هم الذين حضروا وسمعوا ثم ارتدوا بعد الايقان فالسؤال ساقط عن اصله لانهم كفروا بموسى فلا ينفع لهم بعد ذلك
شيء فلا يحتاج في دفعه الى هذا الترديد الذي ذكره هذا هو المناسب لسوق ~~كلامه حيث~~ ما سنح للخاطر الكليل وهو
المحسب لوضع علامة التحشية على قوله ان كانوا مؤمنين اه قال المحققين توجيهه فلا يرد فعلى هذه الرواية التي اقتضت ارتدادهم
لا يرد الاشكال الذي اورده الشارح اصلا لانا نختار انهم كانوا مؤمنين ولا نم توقف علمهم بامتناع الرؤية على ان يصدقوا
في حكم الله بلا نزاع لانهم كانوا حاضرين معه سامعين للجواب الصادر عن الله تعالى بلا نزاع كما سمعوا الاوامر والنواهي
ومع ذلك ارتدوا فلم ينفعهم تصديق وقالوا ما قالوا فلم يكن لهم تصديقه عليه السلام حتى يتوقف علمهم بامتناع الرؤية
على ان يصدقوه في حكم الله بالامتناع على ما هو مقتضى المذكورة نعم لو كان القائلون لن نؤمن لك الكفار غير اولئك
السبعين ~~يتوقف~~ علمهم على ما في شرح المواقف لتوقف علمهم بامتناع الرؤية على تصديقه عليه السلام انتهى ولا يخفى ما فيه
~~لانهم مع انه لا يسقط~~ ابراد الشيخ بهذه الرواية كما بسط حيث اختار الشق الثاني ومنع الملازمة في بيان اصل اعتراضهم
~~فان هذه الرواية تقتضي سقوط اصل الايراد وان حققه بابرامه~~
مع ان هذه الرواية تسقط اصل ايرادهم كما قررناه ثم ان ما ذكرنا يمكن ان يقال ان القول هذا الوقت مما لا يثبت له ولد او على ابيه والخلاف
مع ان ما قاله في انتاء تقريره فانهم سمعوا الجواب بلا نزاع في هذا الوقت مما لا يثبت له ولا دليل على ابيه ان لم نؤمن لك
مقصود المحشي ههنا ان ما قرره الشارح من الترديد في اسقاط اعتراض المعتزلة مبني على ان القائلين لن نؤمن لك حتى نرى الله غير الحاضرين مع موسى عليه السلام في هذا الوقت ولو بني الكلام على هذه الرواية لا يرد الاشكال ههنا من حيث
اصله فلا حاجة في دفع الاشكال الى الترديد الذي بسطه قيل يجري توجيه الشق الاول على تقدير كون القائلين لن نؤمن لك
هم الذين حضروا مع موسى لانهم وان حضروا وسمعوا لكن كون المسموع كلام الله تعالى لا يثبت عندهم الا بخبر واخبار
نبيهم فيتوقف علمهم على تصديقه مع انهم لا يصدقون به كيف وهم كفروا في ذلك اليوم وقالوا انه ساحر كذاب فاقول هذا لا يخلو عن وجه فيحتمل كلامه اكنه كلها الرواية لكنه يابى عنه قوله اولا ان ان
كفروا وقالوا انه ساحر كذاب

This file was downloaded from QuranicThought.com

مؤسسة الأمير غازي للفكر القرآني
GHAZI TRUST
QURANIC THOUGHT

ان كانوا مؤمنين اه اذ لا شك انهم كفروا وارتدوا فالترديد انما هو بالنظر الى حسن ما عداهم وايا ما قاله السالكوتي في رده من ان الكلام ان كون المسموع كلام الله تعالى موقوف على اخبار موسى عليه السلام لا لانه علمناه وقرائن دالة على انه ليس من جنس كلام البشر لعدم الترتيب والاستماع من جانب واحد مثلا ففيه ما فيه لانهم اذا سمعوا كلامه تعالى كما سمع موسى عليه السلام من غير ترتيب ومن غير استماع من جانب واحد فما معنى تخصيص الكليم بموسى ح لانهم سمعوا كما سمع ولهم ان هذا قرينة على انه لو سلم ذلك فهم لا يعرفون انه كلامه تعالى الا باخباره عليه السلام اذ لم يسبق لهم مثل كما سبق لموسى فالوجه في رده ما اشرنا اليه آنفا من انه يأبى عنه ترديد الشارح وان المحشي المدقق توجيه قوله فلا اشكال انه لا يرد الاشكال الذي اورده مولانا صلاح الدين الرومي حيث قال وروي في التفاسير ان موسى اختار سبعين رجلا من خيار المؤمنين للاعتذار عن عبدة الاصنام وهم الذين طلبوا الرؤية آنفا ح يشكل قولهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ولم يصح قول الشارح كفار قوم موسى ان الرؤية ووجه عدم الورود انهم لما كانوا مرتدين بعد كونهم من خيار المؤمنين لا يبقى هنا اشكال اصلا لا في كلام التفاسير ولا في قول الشارح هذا ولا يخفى انه وان كان توجيها صحيحا لكنه من فضول الكلام اذ المقصود ههنا دفع اعتراض الخصم على ما حققناه هذا هو تحقيق كلام المحشي وانه ~~لم ينفطن له~~ لكن الظاهر على هذه الرواية ان لا يقال انهم ارتدوا به الاطمينان الذي طلبه ابراهيم عليه السلام لان حمله على ارتدادهم افراطه في صحابة الرسول مع مشاهدتهم المعجزات الباهرة من نبيهم وهم يختارون على النظر في حكم الكل ولم ينقل ارتدادهم في كتب التفاسير بل روي انهم صاروا انبياء بعد ما اخذتهم الصاعقة وروي ان من جلس مع الله تعالى ساعة فاز فوزا ابديا فعلى هذا يبقى اصل الاشكال من الخصم ويندفع بترديد الشارح بان يختار الشق الاول ويمنع الكفاية بانه يجوز انهم طلبوها لحصول الاطمينان هذا اقول هذا مبني على انهم لم يسمعوا الكلام الذي فيه لن تراني خطابا لموسى كما هو الظاهر واما اذا سمعوا هذا الخطاب في هذا الوقت فلا يمكن الحمل على الاطمينان ولعل توجيه المحشي مبني عليه فيلزم ارتدادهم قطعا لكن الاولى والظاهر عدم سماعهم ذلك الخطاب كما لا يخفى على اولي الالباب **قال المص** واجبة بالنقل اي ثابتة وواقعة ولذا عبر عنه الشارح في المقاصد بالوقوع دون الوجوب وانما صح هذا التعبير ههنا لان المكن مالم يجب لم يقع ولان الوجوب في اللغة بمعنى الثبوت وانما عبر بها الشارح الى ان النقل صريح في ذلك وان العقل بقيضه فيكون واجب الوقوع يعني ان العقل وان حكم بجوازها لكن النقل يقتضي بلزومها ولذا قال الشارح ورد الدليل السمعي بايجاب رؤية المؤمنين حيث عبر بلفظ الايجاب وهو مصدر مضاف الى المفعول وفاعله محذوف اعني الدليل السمعي فالمعنى ان الدليل السمعي يوجب رؤية المؤمنين فقوله ورد الدليل اه في مقام الاثبات لقوله واجبة على ما اشرنا اليه فاندفع الاستدراك المتفهم من ظاهره **قال الشارح** اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ووجه الاستدلال فيه ان النظر في اللغة يكون بمعنى الانتظار ويستعمل متعديا بنفسه كقوله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم اي ~~صبرونا~~ انتظرونا ههنا قيل وفيه تأمل ويكون بمعنى التفكر والاعتبار ويستعمل بفي يقال نظرت في الكتاب او في ذلك الامر اي تفكرت فيه وجاء بمعنى الرأفة والتعطف ويستعمل باللام يقال نظر السلطان لفلان اي رأف به وتعطف وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى والنظر الذي مستعمل بالى فوجب حمله على الرؤية ورد عليه بان الى واحد الآلاء بمعنى النعمة والنظر بمعنى الانتظار اجيب بان مساق الآية لبشارة المؤمنين وانتظار النعمة لا يلائمه بل ينافيه لانه موت احمر ورد هذا الجواب بان الانتظار والنعمة عند القطع بحصولها نوع من النعمة فيه تم البشارة ولا يرد عليه انتظار الجائع والمتعطش لان الغم في الجوع والعطش لا في الانتظار وتوبيخ ما قيل بنيل الشيء بعد طلبه الذ ثم ان الايراد بكون النظر ههنا بمعنى الانتظار ليس بمختص بكون الى ههنا بمعنى النعمة كما هو المشهور بل يحتمل ان يكون النظر ههنا بمعنى الانتظار ولو كان الى حرف جر فان النظر الموصول بالى يستعمل بمعنى الانتظار ايضا قال الشاعر وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظماء حيا الغمام ومن المعلوم ان العطاش ينتظرون مطر الغمام وقال آخر وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن يأتي بالفلاح اي منتظرات اتيانه بالفلاح والنصر وقال آخر كل الخلائق ينظرون سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال اي ينتظرون الانعام عطاياه انتظار الحجيج ظهور الهلال كذا في المواقف ولعل هذا هو وجه ما قيل وفيه تأمل ثم ما نقلناه آنفا واقول في الجواب عن اصل الايراد ان النظر في الآية ~~لو كان الى فيه الى واحد الآلاء~~ لا يناسب حمله على معنى الانتظار بعد قوله ناضرة اولا لان الانتظار ينافي البهجة والتضلع والنضرة سيما بعد وان الانتظار فيه حزن لا يناسب دار الفرح والفرح والحق ان النظر ههنا لا يناسب ان يكون بمعنى الانتظار وان كلمة الى لا بد ان يكون حرف جر لان رسم المصحف يأبى عن هذا ايضا ثم هذه الآية ليست بنص قاطع في الدعوى لهذه الاحتمالات لكنه لا ينافي القطع الحاصل من الدليل الظني **قال الشارح** واما السنة فقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر المقصود تشبيه الرؤية بالرؤية في الكمال لا تشبيه المرئي بالمرئي في الجهة وعلو المكان

وفي الصحيحين

وفي الصحيحين عن ابي هريرة رضي الله عنه ان الناس قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا فقال صلى الله عليه وسلم هل تضامون في القمر ليلة البدر قالوا لا يا رسول الله قال فهل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب قالوا لا يا رسول الله قال فانكم سترونه ~~بجهة~~ كذلك الحديث قوله تضارون بضم التاء والراء المشددة من الضرار او مخففة من الضير وتضامون بالميم مخففة بدل الراء من الضيم وهو بمعنى الضير اي هل يحصل لكم في ذلك ما ينقص معه الرؤية بحيث تشكون فيها قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري شرح البخاري جمع الدارقطني طرق الاحاديث الواردة في رؤية الله تعالى في الآخرة فزادت على العشرين وتتبعها الحافظ ابن القيم في حادي الارواح فبلغت الثلاثين واكثرها جياد واسند الدارقطني عن يحيى بن معين قال عندي سبعة عشر حديثا في الرؤية صحاح انتهى قال بعض الاكابر فاحاديث الرؤية متواترة معنى فردها قبل الاطلاع بدعة وبعده كفر تأمل **قال الشارح** العلامة واقوى شبههم اي اقوى الشبه العقلية هذه وكذا قوله ومن السمعيات اي اقوى الشبه السمعية هذا وقوله ومنها معناه ومن السمعيات لا من اقوى السمعيات اذ اقوى الشبه لا يكون الا واحدا وهذا ظاهر **قال المحشي** وينبغي ان يعلم ان الشبه العقلية التي ذكرت في الكتب الكلامية ثلاثة شبهة الموانع وقد اشار اليها الشارح بقوله فان قيل لو كان جائزا اه وثانيها شبهة المقابلة وثالثها شبهة الانطباع وما ذكره الشارح مركب من الاخيرين حيث اشار ~~بقوله~~ وانتصار شعاع اه الى شبهة المقابلة ومنه الى آخره الى شبهة الانطباع وان كان جرى فيه على خلاف مذهب الشعاع فقد جعل الشبهتين الاخيرتين اقوى من الاولى كما لا يخفى على من راجع الكتب ثم ان كل شبهة لها مدار من الاخرى فلا يخلو هذا عن وجه انه جعل جميع الشبهات اقوى وانه ادرج شبهة الموانع ههنا ايضا **قال الشارح** والجواب منع هذا الاشتراط اما مطلقا بناء على ان الاشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس والى هذا اشار المص بقوله فيرى لا في مكان ولا على جهة اه واما في الغائب لاختلاف الرؤيتين في الحقيقة فجاز ان لا يشترط في رؤية المقابلة المشروطة في رؤية الشاهد والى هذا اشار الشارح بقوله وقياس الغائب على الشاهد اه فكان الشارح اشار الى منع الاشتراط في الغائب بعد الاشارة الى منع الاشتراط مطلقا يعني لو سلم الاشتراط في الشاهد فنمنع في الغائب وتحقيق هذا المنع على ما في شرح المواقف ان المراد من الرؤية الانكشاف نسبته الى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى سائر المبصرات والانكشاف على وفق المكشوف في الاختصاص ~~بجهة~~ بجهة وحيز وعدمه فان كان المكشوف مما يختص بحيز وجهة كان الانكشاف الواقع هناك مختصا بالمقابلة من الانطباع والا كان منفكا عن قيد كان الانكشاف الواقع هناك عاريا عن المقابلة ونحو هذا وهذا يقتضي ~~كون النزاع~~ بحسب الظاهر كون النزاع بين الفريقين لفظيا كما اشار اليه في شرح المقاصد للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية اعني الرؤية المشروطة بالمقابلة والانطباع حيث لا تجوز هذه الرؤية في حق الله تعالى لاختصاصها بما يمكن المرئي في مكان واختصاصها بحيز وذلك محال في حق الله تعالى فهذه الرؤية ممتنعة في حقه تعالى لان الرؤية المخالفة لهذه الرؤية بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام لا نافيلكم بتلك الرؤية في حق الله تعالى كما تعلم غايته انا نسميها علما ضروريا بهويته الخاصة به وانتم تسمونها رؤية فلا نزاع الا في مجرد الاسم فنحن متفقون معكم في نفي الرؤية بالمعنى الاول في حق الله تعالى وفي اثباتها بالمعنى الثاني كذا في شرح المقاصد ولانه على هذا لا يخلو سابقا ويرد عليه ان المراد ان المحشي في صدد توجيه ~~...~~ قوله تعالى ارني على تقدير ان يكون المراد منه طلب العلم الضروري كما عند المعتزلة مع انه عين الرؤية الثابتة عند اهل السنة فكذا ~~يندفع~~ فلا وجه لهذا التوجيه من طرف المعتزلة ولا يندفع هذا الاعتراض توجيه السالكوتي هنالك كما حققناه لان من زعم ان العلم الضروري بهذا المعنى عين الرؤية الثابتة عند اهل السنة كيف يصح توجيه كلامه ببيان التغاير بين العلم الضروري وبين الرؤية فلا يندفع ذلك الاعتراض عنه الا بحمل العلم بهويته الخاصة به على العلم بكنه حقيقته وكيفيته او صفاته الثبوتية والخطاب لا يقتضي الا العلم بوجه ما كما وجهناه هنالك فارجع ثم اقول اعترض على ما في شرح المقاصد بانه صلح من غير تراضي الخصمين لان النزاع بينهم انما هو في ان الانكشاف الحاصل بالمقابلة والانطباع هل ~~يحصل~~ بدونهما ام لا فاهل السنة قالوا بالاول وجوزوا حصول الانكشاف الحاصل بهما بدونهما والمعتزلة انكروا ذلك ولم يجوزوا حصول الانكشاف الحاصل بهما بدونهما فاذن يكون النزاع بينهما معنويا وعلى هذا توجيه السالكوتي قوله سابقا ويرد عليه ان المراد ولم يشعر ان هذا التوجيه خلاف مرضي المحشي لانه مال الى كون النزاع بينهما لفظيا كما قال واقول تصرح تلك والمحشي ما منع تجويز حصول الانكشاف الحاصل بهما بدونهما لان ذلك من خصائص الذات المنزه عن الحواس فيلزم مجانسة المخلوق للخالق في بعض خصوصياته ولو سلم جواز ذلك فهو الذي سماه المعتزلة علما ضروريا فالتي حصلت بالانطباع

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني

والمقابلة يسمونه رؤية والذي لم يحصل بهما وان امكن حصوله بهما يسمونه علما ضروريا كما ان اهل السنة يسمونها رؤية
فاذن يكون النزاع في مجرد التسمية حصول بدونهما ما يمكن حصوله بهما امكن حصوله بدونهما ما يحصل بهما على تقدير امكان
الحصول يسمونه علما ضروريا كما ان اهل السنة يسمونها رؤية فاذن يكون النزاع في مجرد الاسم على ان امكان حصول ما يحصل
بالانطباع والمقابلة بدونهما ممنوع اذ البداهة شاهدة بان ما يحصل بدونهما ما يحصل بهما ليس عين ما يحصل بهما على تقدير
الامكان فالانكشاف الحاصل بدونهما مغاير لشخص ما يحصل بدونهما وان اتحد حقيقتهما النوعية فلا يتفاوت
الشخص لا يجعل النزاع لفظيا بعد الاتحاد في الحقيقة النوعية بدونهما مغاير شخصا لما يحصل بهما وان اتحد حقيقتهما
النوعية فيكون ذلك مخالفا بالحقيقة الشخصية لما يحصل بالمقابلة والانطباع فالفريقان متفقان في ذلك المخالف بل
غايته ان المعتزلة يسمونها علما ضروريا واهل السنة يسمونها رؤية فلا نزاع بينهم في المعنى فظهر ان المراد بالحقيقة في كلام
الحقيقة الشخصية هذا ما ذكرت هنا فاعلم ان المحشي الاتي ايراده السابق على هذا التحقيق فلا يندفع الاعتراض الوارد عليه
بان العلم بهويته الخاصة به عين الرؤية مع انه في صدد توجيه كلام المعتزلة غير ما اراده اهل السنة وان لم يبين ذلك على هذا
فلا بد ان يكون العلم المراد بالعلم بهويته الخاصة ما ذكرناه وهنا شيء من ان المراد به العلم بكنهه وبحقايق اوصاف الحقيقة على
انا نقول العقلاء بعضهم انكروا امكان العلم بحقيقة البارى وبحقايق اوصافه ثم الظاهر ان المعتزلة منتسبون في ذلك اذ ما لهم
كما هو عادتهم فهم ينكرون جواز العلم الضروري بهويته الخاصة الذي يسميها اهل السنة رؤية فمرادهم بالعلم الضروري العلم
بحقيقة الحقيقة وبحقايق اوصاف الحقيقة لا العلم الضروري بحقيقة الشخصية وبحقايق اوصافه الشخصية كما جوزه اهل السنة
ويسمونه رؤية وبهذا ظهر كون النزاع بين الفريقين معنويا وظهر ايضا ورود الايراد السابق واندفاع الاعتراض الوارد عليه
هنالك فتدبر وبالله التوفيق قال الشارح وسائر الشروط موجودة لم يوجد هذا في كثير من النسخ لكن الظاهر من قوله
الجواب ولا يجب عند اجتماع الشرائط وجوده ههنا الا ان يراد بالشرائط جنسها وقد ذكر ههنا من جنسها سلامة الحاسة واما حاصل
ما ذكره في كلام شرح المقاصد على ان العتراب نسخ حذف قوله وسائر الشروط موجودة لانه قال يكفي للرؤية في حق الغائب سلامة
الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية لا ان المقابلة وانتفاء الموانع من فرط الصغر واللطافة والقرب والبعد وحيلولة الحجاب
الكثيف او الشعاع المناسب لضوء العين انما يشترط في الرؤية للاجسام والاعراض انتهى فيا باه تفريع قوله فان قيل على قوله
لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر فالظاهر وجود هذا الكلام ههنا قال الشارح والجواب بعد تسليمه قلنا لم فان الرؤية اه
يرد عليه المنع لقوله لوجب ان يرى اه وهو مدلل فمنعه خارج عن قانون التوجيه وجوابه انه راجع الى دليل اخص والانجاز
فهو اما منع لاستلزام جواز رؤيته ثم جواز رؤيتنا لو تسند ان الرؤية موقوف على خلقها واما منع لاستلزام عدم رؤيتنا عدم
رؤيتنا للجبال الشاهقة بالسفسطة المذكور ... العادة بخلق الرؤية في الجبال ... واما منع
جواز عدم رؤية الجبال عندنا سفسطة لجواز ان لا يخلق الله الرؤية هنا ولذا قال المولى المدقق ههنا هذه القضية مع انها
ليست سفسطة لانه يعلم والرؤية عندنا بخلق الله قال الشارح العلامة والجواب بعد تسليمه اشار بهذا الى الجواب بوجوه
اربعة الاول انا لا نسلم كون الابصار للاستغراق ونحن نقول ايضا يكون بعض الابصار محجوبا عن رؤية الله والثاني انا لو سلمنا
كون الابصار للاستغراق لكنه انما يدل على مدعى الخصم لو افاد عموم السلب بان يعتبر ورود الاستغراق على النفي
تعلق الادراك بجميع الابصار ثم يعتبر ورود النفي عليه وهو ممنوع لم لا يجوز ان يعتبر ورود النفي اولا ثم يعتبر تعلقه بالابصار
وهو ممنوع لم لا يجوز ان يعتبر ورود النفي اولا ثم يعتبر تعلق الادراك بجميع الابصار فيكون سالبة
كلية وهو ممنوع لم لا يجوز ان يعتبر تعلقه بجميع الابصار اولا ثم يعتبر ورود النفي عليه فيكون رفع الايجاب الكلي فيكون سالبة
جزئية وهو مسلم عندنا ايضا حيث نقول به الثالث انه لو سلم انه افاد عموم السلب فانما يدل على مدعاه لو كان المراد من
الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي وحدودها وهو ممنوع فلم لا يجوز ان يكون المراد بالادراك
المنفي هو الرؤية على وجه الاحاطة ونحن لا نقول برؤيته تع على وجه الاحاطة الرابع انه لو سلم ان المراد بالادراك ههنا هو الرؤية
مطلقا فانما يدل على مدعاه ايضا لو كان عاما لجميع الازمان والاحوال والظاهر ان المراد منه انه لا يدرك في جميع الازمان والاحوال
او لا يشهد كسائر المرئيات اذ لا يتحملها البنية البشرية الفانية واما اذا كانت قواها باقية فلا مانع من ذلك عقلا ونقلا ونحن
نقول ايضا بعدم رؤيته تع قبل الحشر ونقول ايضا بعدم رؤيته مواجهة وانطباعا واما اذا كانت قواها باقية فلا مانع في رؤيته
بلا كيف وبالجملة مع هذه الاحتمالات لا يكون في الاية الكريمة دليل على مدعاه بل يجب حمل الاية على واحد منها جمعا بين
الادلة

بين الادلة قيل هنا منع خامس وهو جواز ان يكون المراد نفي ادراكها بانفسها من غير اعانة الله تع اياها وليس بشيء اذ الرؤية
من افعال العبيد وقد ثبت بالبراهين انها بخلق الله تع نظائر افعال العباد باعانة الله فلا وجه للتخصيص بها على ان هذا التوجيه
بعيد عن سوق الاية قطعا هذا واعترض على الوجه الثاني من الوجوه الاربعة بانه كيف يكون التركيب مفيدا لعموم السلب والعام
تحت السلب فهو ظاهر في رفع الايجاب الكلي كما سلمه وجوابه انه لا اعتبار في الترتيب الواقع في ظاهر الكلام ومثل ذلك
من مزايا الكلام فكثيرا ما يصرف العموم الذي في مدخول السلب اليه وكذا الاستمرار والمبالغة كما في قوله تع ان الله لا يحب كل
خوان كفور وقوله تع وما انا بظلام للعبيد فان الاول يفيد سلب المحبة عن كل فرد من افراد الخوان الكفور والثاني يفيد المبالغة
في نفي الظلم وليس الاول رفعا للايجاب الكلي والثاني نفيا للمبالغة في الظلم والا لزم ثبوت المحبة والظلم وهو محال على الله صرح
به الشارح في شرح التلخيص ويرد عليه ان الاصل في الكلام المقيد بقيد يكون المقصود منه ذلك القيد سواء كان الكلام نفيا
او اثباتا فالحمل على الظاهر من الاية يجب نفي ادراك جميع الابصار فهو رفع الايجاب الكلي واما قوله تع ان الله لا يحب كل خوان وقوله تع
وما انا بظلام للعبيد ففيه مانع قرينة من الحمل على الاصل المذكور واما ههنا فلا مانع من اصله فالوجه الثاني ضعيف جدا ولذا
قد اسلفه   يرد عليه انه منع للملازمة في قوله اذ لو امتنعت لما حصل اه وحاصله انا لا نم ان الرؤية لو امتنعت لا يمدح بعدمها
لم لا يجوز ان يكون ممتنعة ويمدح ايضا بعدمها واما ذكره فوضحه ان التمدح بالملازمة من ان المعدوم لما كان رؤيته ممتنعة لا يمدح فيرد عليه
ان عدم مدح المعدوم بعدم الرؤية يجوز ان يكون لاشتماله على عدم هو كل نقصان فليس فيه ما هو جهة مدح اصلا حتى يمدح بعدم
الرؤية الا ترى ان الاصوات والروائح مع امكان رؤيتها لا تمدح بعدمها لكونهما مقرونة بسمات النقص فليس فيهما جهة
مدح ايضا حتى تمدح بعدم رؤيتها وبالجملة فليس للامتناع مدخل في عدم التمدح كما هو ظاهر الملازمة وكذا للامكان مدخل في
التمدح بها كما هو المفهوم من الملازمة بل ذلك ناشئ من اتصاف الممدوح بصفات الكمال فالبارى تع لما كان متصفا بجميع
صفات الكمال كان نفي رؤيته ايضا الواقع في نظم الاية من صفات الكمال فيمدح بهذا النفي وان امتنعت فيكون الرؤية من صفات
النقص المستحيلة على الله تع والمعدوم وكذا الاصوات لما كان معدن كل نقص وكذا الاصوات والروائح لما كانت مقرونة بسمات
النقص لم يمدح بعدم رؤيته كل من المعدوم والاصوات والروائح اذ ليس في الكل جهة مدح وان كان رؤية الاصوات والروائح ممكنة
اولا يلاحظ هنا الامكان والامتناع بل ما هو جهة المدح فيجوز ههنا ان يكون النفي صفة كمال
صفات الكمال فيكون هذا النفي ايضا من سمات النقص فلا يفيد التمدح بعدمها
الرؤية في التمدح بعدمها فلا تاثير لامكان الرؤية في التمدح بعدمها بل الحق ان امتناع الشيء لا ينفي التمدح بعدمه كما انه لا
لا تاثير لامتناعها في عدم التمدح بعدمها ولذا قال والحق اه اي والحق ان امتناع الشيء لا ينفي التمدح بعدمه لا يمنع التمدح بنفيه
اذا كان ذلك الشيء الممتنع من صفات النقص بل امتناعه يدل على كمال المدح بنفيه لان ذلك الشيء المنفي اذا كان من صفات
النقص كان التمدح بنفيه اولى الا ترى انه قد ورد التمدح بنفي الشريك واتخاذ الولد في القران العظيم مع امتناع كل
منهما فحقق ثم هذا ... ان لا لامتناع الشيء ولا لامكانه مدخل في التمدح بعدمه وعدم التمدح بعدمه
مدخل في عدم التمدح بنفيه وبعدمه وعدم مدح الاصوات والروائح بعدم الرؤية لاجل التقرر في العقول بناء على مجاري العادة
من امتناع رؤيتهما حتى لم يتفطن بجوازها عقلاء الاولى من العلماء بخلاف رؤيته تع فان جوازها كان مشهورا فيما بين
الامم الا طيور والمخالف المبتدع المتشبث بذيل الفلاسفة الخارجة عن الملة وما ورد من مدحه تع بنفي الشريك ونفي اتخاذ الولد
والصاحبة فمبني على ما تقرر في الاوهام من ان كل حي صانع ملك معبود فله صاحبة وولد ووالد وخدم ومعاون ولهذا
جعلوا لله تع شركاء الجن وقالوا الملائكة بنات الله فاثنى على نفسه بانه تع كونه جامعا لهذه الصفات منعا لما ذكر
وبالجملة لما كان الاصوات والروائح ممتنعة الرؤية عندهم لم تمدح بعدمها ولما كان رؤية الله جائزة عندهم وكان الشريك
واتخاذ الولد ونحوه واقعا عند الكفرة وقع التمدح بعدم الرؤية وبنفي الشريك واتخاذ الولد ونحو اقول كون الاصوات
والروائح ممتنعة الرؤية في مجاري العادات لا يقتضي ان يكون عدم التمدح بعدمها لاجل الامتناع كما لا يقتضي كونهما ممكنة
الرؤية عقلا عدم التمدح بعدمها واما التمدح بعدم رؤية البارى فقد تم انه لا مدخل فيها للمشهور بين الامم بل الرؤية هنا
صفة نقص فيمدح بعدمها لانه لا شك انه تع كامل من جميع الوجوه فكل ما كان في حقه تع نفيا او اثباتا صفة كمال قطعا
فنفي الرؤية عنه تع ايضا صفة كمال وذلك يقتضي كون الرؤية صفة نقص فنفيها كمال يقع التمدح به سواء كان الرؤية
ممكنة او ممتنعة والظاهر امتناعها حتى يكون نفيها كمالا واما ما ورد في مدحه تع بنفي الشريك واتخاذ الولد ونحوه فليس لكونه
ممكنا بل واقعا عندهم كما فهمه المولى بل لان ذلك النفي ايضا من صفات الكمال والجلال فكذا لا يكون الشريك

الجواب للعصام تفسير

في نفي الرؤية عنه تعالى

This file was downloaded from QuranicThought.com

فلا شك في كون مثل اتخاذ الولد ونحوه صفة نقص مستحيلة وان زعم الكفار عدم كون مثله نقصا وهذا كاف فيما ذكره المحشي
وتلخيصه ان النفي يقتضي امكان المنفي ان عادة فعادة وان عقلا فعقلا ومثل الشريك واتخاذ الولد ونحوه اذا نفي عنه تع
فلا شك في ان هذا النفي يكون عقلا لا عادة والا لزم امكانه عادة وهو محال فالنفي المذكور يقتضي امكان المنفي عقلا وا
ولهذا اعتقدوا مثل هذه المنفيات بحكم تجويز عقولهم لكونهم قاصرين عن اتيان البراهين القاطعة فليس النفي ههنا
بالنظر الى اعتقاد هؤلاء القاصرين فقط بل بالنظر المجرد تجويز عقولهم بمعنى ان ما يجوز في عقولكم وسائر العقول من
امثال هذه الاوصاف النقيصة فهو محال على الله تع بالبراهين القطعية الخارجية فامثال هذه المنفيات وان كان ممكنة عقلا لـ
لكنها ممتنعة بالنظر الى الادلة القطعية مع انه وقع التمدح بنفي امثالها فاذا عرفت هذا فيجوز ان يكون الرؤية في حق الله تع
مثل ذلك بان تكون ممكنة عقلا كما يقوم المحشي انه لا نزاع بيننا وبين الخصم في هذا الجواز العقلي وتكون ممتنعة بالنظر الى
الموانع الخارجية مع انه وقع التمدح بعدمها فامتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه كما حققه ثم ان الاستدلال بالاية ههنا
انما هو على جواز الرؤية ووقوعها لا على جواز العقلي فقط حتى يحمل ما ذكره بقوله اذ لو امتنعت اه على الامتناع العقلي
فينقدح بذلك ما ذكره المحشي فافهم وبهذا التحقيق ينقدح ما ذكره الشـ ايضـ بقوله وان جعلنا الادراك اه فتدبر هذا
واما ما قيل ههنا من ان التمدح في مثل لا شريك له انما هو بالتفرد والاستقلال لا بامتناع شريكه حتى لا يكون امتناع
الشيء منافيا للتمدح بعدمه فليس بشيء لان التمدح فيما ذكره المحشي انما هو بنفي الشريك الممتنع لا بامتناع شريكه
والفرق بينهما لا يخفى على متأمل اذ الاول سالبة والثاني موجبة خارجة عما نحن فيه ثم ان الاول مستلزم للتمدح بالتفرد والا
والاستقلال لكنه لا يضر غرض الفاضل المحشي نعم انه يمكن ان يقال ههنا ان مقصود
الشـ ان نفي الرؤية في مقام المدح يدل على امكان الرؤية وليس مقصوده ان نفي كل شيء في مقام المدح يدل على امكان
الشيء حتى يرد عليه النقض بنفي الشريك وبنفي اتخاذ الولد في مقام المدح مع ان امكان المنفي في صورة النقض نقص
بالنسبة الى الالوهية وامكان المنفي فيما نحن فيه ليس نقصا بل هو كمال ولطف واحسان نرجو من الله تع ان يجعلنا من اهل ذلك
الاحسان ولا يخفى ان هذا الكلام وان كان لا يخلو عن اللطف لكنه لا يرد على المحشي لانه مانع لدليل المستدل لا ناقض اجمالا لا
وما ذكره بقوله ولا يخفى مستند بل تنوير له وان كان في صورة القطع فما ذكره يشعر بانه نقض اجمالي فيعترض لا يخفى على من له
مسكة عقل ان لا يكون نفي الرؤية في مقام المدح دالا على امكان الرؤية اول كلام ورده المحشي نعم لا يلزم من عدم كون هذا الدليل
دالا على امكان الرؤية عدم وجود دليل اخر على جوازها بل الكتاب والسنة قائمة على جوازها بل على وقوعها في دار
الاخرة كما سبق فنرجو من الله تع ان يجعلنا من اهل الرؤية والشهود بحرمة النبي الاحمد المحمود صلى الله عليه وسلم ما تع
ما يتع الموجود **قال الشارح العلامة** ومنها ان الايات اي من السمعيات لا في اخرتها كما اشير اليه سابقا اذ لا قوى
لا تكون الا واهية فالظاهر ان الدليل السابق اقوى السمعيات ثم ان ذلك في ثلث ايات على ما في المواقف الاولى قوله تع
وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا ولو كانت
الرؤية ممكنة لما كان طالبها عاتيا مستكبرا بل كان نازلا منزلة طلب سائر المعجزات الثانية قوله تع واذ قلتم يا موسى
لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة اي عيانا فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون ولو امكنت لما عاقبهم بسؤالها في
الحال الثالثة يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا
ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم سماه الله تع ذلك السؤال ظلما وجازاهم به في الحال باخذ الصاعقة ولو جاز
كونه تع مرئيا لكان سؤالهم هذا سؤالا لمعجزة زائدة ولم يكن ظلما ولا سببا للعقاب والجواب عن الكل ظاهر من تقرير
الشـ فلا نطول الكلام **قال الشارح** ولهذا اختلفت الصحابة في انه تع اه والاكثر على عدم وقوع الرؤية ليلة المعراج ولذا
قالت ... المعراج انه صلى الله عليه وسلم انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه وروى مسلم عن ابي ذر انه قال سئل النبي عليه السلام
هل رأيت ربك ليلة المعراج فقال نور اني اراه قيل للفريقية روي بالفتح والكسر اي بفتح الهمزة والنون وبكسرهما
فعلى الاول كان انكارا للرؤية وعلى الثاني كان اثباتا لها والمراد بالنور الظاهر بنفسه المظهر لغيره قيل اطلقه تع النور وقيل
رواية الكسر فلعل رواية الفتح للتلبيس على بعض المخاطبين لقصورهم عن تحمل الادراك اقول هذا ان كان مؤيدا
لرواية الكسر لكنه لا يؤيد الرؤية الذي هو المدعى لان غايته انه رأى نورا وما الدليل على انه هو تع بل الظاهر ان ذلك
النور حجابه تع وقد ورد في بعض الروايات حين سئل عنه صلى الله عليه وسلم حجابه النور وقد ضبطه بعضهم لحديث المذكور
بفتح الراء بعد الالف الساكنة وكسر النون وههنا تفاصيل تطلب من كتب الاحاديث **قال الشارح** واما الرؤية في المنام فقد حكت

عن كثير

انه حكي عن كثير من السلف كمحمد رضي الله عنه وكالامام ابي حنيفة رحمه الله وكابي يزيد قدس سره حيث قال رأيت ربي في المنام فقلت له
كيف الطريق اليك فقال اترك نفسك ثم تعال وروي ان حمزة القاري قرأ على الله العزيز من اوله الى اخره في المنام
حتى اذا بلغ قوله تع وهو القاهر فوق عباده قال الله تع يا حمزة وانت القاهر اقول ولعل عنايته سبحانه له يجعل قاهرا على سائر
القراء وهذا كما قال الشيخ الاكبر قدس سره في بعض تصانيفه ان لكل ولي من اولياء الله نصيبا من القرآن باية منه بان يكون
مظهرا لتلك الاية كما ان سيدنا عبد القادر الجيلاني قدس سره نصيبه من القرآن قوله وهو القاهر فوق عباده لكونه قا
قاهرا لعباده في نفوذ همومه اياهم ملوكا وغيرهم **قال الشارح** ولا خفاء في انها نوع مشاهدة اه رد عليه بان البديهة
تشهد بان المبصر في المنام كالمبصر في اليقظة في كونه مبصرا بالعين فان جعل النوم ضد الادراك فلا عبرة بتلك
المشاهدات اصلا وان لم يجعل ضدا له فلا يعتبر بعض الادراكات يجب ان يعتبر البعض الاخر ولا عبرة بانتفاء شرائط
الابصار في المبصر في المنام وكذا اقول لا شك ان ما رؤي في المنام من قبيل التخيل وليس برؤية حقيقة ولذا يرى في المنام
ما يكون في الخارج كالمحال فدعوى العينية في غاية الخفاء فكما ان ما توهمه المتوهم وتخيله في حق حادث مثله كذلك ما يرى النائم
ان القديم خارج عن القوى والالات والتخيلات لكن لا شك ان ذلك من تجليات الحق سبحانه فلذا قال انها نوع مشاهدة
يكون بالقلب دون العين على انه لو بني الامر على ما قال السادة الصوفية من ان كل صورة انكشفت على المتجرد الصافي فهي
عينه الثابتة لم يرد ما ذكره الراد قطعا ولذا قال من قال رأيت ربي ولم يقل رأيت الله تع فافهم الكلام واترك الاوهام
واما الكسب فيكفيه العلم القصد والعلم الاجمالي اشارة الى دفع النقض الاجمالي الذي اورد على الدليل بان يقال ان دليلكم
هذا جار في الكسب بان يقال لو كان العبد كاسبا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها واللازم باطل فكذا الملزوم فيلزم ان لا يكون
كاسبا في افعاله وحاصل الجواب منع الجريان بان المراد بالعلم في الدليل العلم التفصيلي وذا ليس بلازم في الكسب بل يكفيه العلم
الاجمالي والحاصل اي حاصل الكلام والجواب ان الفرق بين الخلق والكسب فان الاول افادة الوجود فلا بد ان يتصور
على وجه جزئي حتى يوجد بعينه بخلاف الكسب اذ يكفيه التصور الكلي والعلم الاجمالي وتحقيقه ان الخلق افادة الوجود
فلا بد ان يتصور هناك ذاته ووقته والمصلحة فيه اذ كل ما في الخارج فهو جزئي فان لم يتصور ولم يعين ذاته ووقته
لم يتصف ذلك الشيء بالوجود الجزئي اذ الازيد والانقص منه ممكن وكذا وقوعه في كل وقت ممكن فلا بد في وجوده على
هذا الجزئي في وقت معين من التصور الجزئي والعلم التفصيلي بخلاف الكسب فانه تابع لا يلزم فيه الا التصور الكلي
للتصور الجزئي وبهذا ظهر فساد ما قيل ان بيان الفرق بهذا بين الخلق والكسب مشكل وعلى تقدير تمامه غير مفيد لان للمعتزلة
ان يقولوا ان العلم بالتفصيل مما يشترط في الخلق الكامل دون الخلق الناقص الذي يتصف به العباد فيكفيه العلم
الاجمالي وكذا ما قيل اذ كان العلم الاجمالي كافيا في الكسب فليكن ذلك كافيا في الاحداث اي الايجاد الناقص الذي
فيه الشيء وذلك لانك قد عرفت ان وقوع الممكن يمكن على وجوه شتى وانحاء مختلفة فان لم يتعين واحد منها ولم
ولم يتصور بخصوصه لم يتصف ذلك بالوجود الخارجي اذ لو لم يكن كذلك لزم الترجيح بلا مرجح ولا فرق في هذا بين كون
الخلق ناقصا وبين كونه كاملا كما يشهد به البداهة بخلاف الكسب فانه تابع للخلق لا يلزم فيه الترجيح بلا مرجح اذا
اذا لم يتصور ذلك بوجه جزئي ولذا كفى فيه العلم الاجمالي والحق انه لا فرق بين الخلق الناقص وبين الكامل في اقتضائهما
العلم التفصيلي بل في اشتمالهما الحكم والمصالح وان توقف فيه الفاضل السالكوتي ضرورة ان الافعال الصادرة على ايدي
العباد مشتملة على حكم ومصالح وان لم يطلعوا عليها ثم ظاهر قوله تع لا يسأل عما يفعل وهم يسألون يقتضي ان يكون
افعال العباد خالية عن المصالح والا لما سئلوا لكن بعد الامعان في كونها افعاله تع ... اشتمالها على الحكم
والا لزم خلو بعض افعاله تع عن المصالح واما السؤال فانما هو ... بهم تلك الافعال لا لخلوها عن المصالح هذا
وبه يندفع اي بما ذكره من انه لو سئل عنها ولو في حال المباشرة لم يعلم مع ... العلم بالعلم بعد التوجه والالتفات
يندفع ما يقال في منع بطلان اللازم بانه يجوز ان يشعر بالتفاصيل ولا يشعر بذلك الشعور او يجوز ان يشعر بها
ولا يدوم ذلك الشعور ووجه دفع الاول ان العلم بالعلم بعد الالتفات قطعي ...
النظر ضروري وههنا ليس كذلك لانه لو سئل عنها لم يعلم ووجه دفع الثاني ان العلم بالعلم بعد التوجه قطعي ايضا وههنا

لا علم له حال المباشرة والتوجه ايضا فان المتحرك باصبعه مثلا لا يكون له شعور بتفاصيل اجزائه عند الحركة ولا بعدد
ولا يحركه اجزائه وانما ذلك من الباري فلا يمكن ان يقال ههنا يجوز ان يكون له شعور بذلك ولا يدوم له فقد ظهر ان
ان اندفاع الثاني بالاول انما اندفاع الاول بالثاني واندفاع الثاني بالاول لكن هذا انما هو بالنظر الى المقدمة المذكورة
اعني قوله مع ان العلم بالعلم بعد التوجه والالتفات اه واما بالنظر الى ما اشار اليه الشارح والمحشي اعني قوله بل لو سئل عنها
اولويه حال المباشرة فاندفاع الاول بالاول والثاني بالثاني والظاهر هو هذا لانه لا فرق بين التوجه والالتفات فالعمدة
في المقدمة المذكورة مدار لدفع كلا الايرادين المذكورين وان لم يتفطن له المحققان فانهما رتباه عليه واتبعناهما ايضا
لكن الوجه هو هذا الذي اشرنا اليه وظهر ايضا ان قوله ...
هذا واما ما قيل في تحقيق هذا المنع من انه لا يلزم من الشعور الشعور بالشعور ولا دوامه فان الانسان اذا تمرن على عمل من الاعمال
لا يحتاج الى مزيد التفات اليه وربما يكون اكثر همه مصروفا الى امر وخاطره مشغولا الى تدبير مهم وهو في ضمن ذلك يتدارك
على عمل معتاد ويلاحظه في جزء يباشره ملاحظة ما ويفعله بقصد مترتب عليه لكنه لقلة التفاته اليه لا يثبت
في ضميره حتى لو سئل عن تفاصيله لم يقدر على الجواب ولو حال المباشرة ومن انصف وتأمل احوال ارباب الحرف والاعمال التي
يحتاج فيها الى مزيد سرعة وتكرر عمل كضرب اوتار المزاهر وحركات المزامير لا يستبعد ذلك ثم الانسان لا يعرف ان اي
جنس يجب تحريكه من عضلة يجب تحريكها لتتم القبض او البسط وكم عدده ونحو ذلك لكن ما يتوقف عليه من ذلك
علمه بخصوص انه يفعل البتة والا لم يقدر على تفصيله وما لم يتوقف عليه ذلك فليس يعلمه جزما لكن لا ضير في ذلك في كون
العبد خالقا للافعال انتهى ففيه ما فيه اما اولا فلانك قد عرفت ان البداهة شاهدة في ان الخلق يقتضي قصدا جزئيا
وانه بعد التوجه والالتفات فعلم بالعلم في الحصول ونحو ذلك غير موجود ههنا فهذا دليل على انه لا سبب هنا لا خالق واما ثانيا
فلان احوال ارباب الحرف والصنايع التي يحتاج فيها الى مزيد سرعة وتكرر عمل دليل على كونه سببا لا على كونه خالقا اذ لو كان
خالقا فربما لكان ابتداء احواله وانتهائها على السوية اذ يقال انه لم يخلق اولا اصلا او على السرعة لعدم قابلية المحل فاذا كان
المحل قابلا للسرعة فيخلقها كذلك كما في الانتهاء لانا نقول اذا كان الخالق هو العبد كما زعمه يلزم ان يكون خالقا
للقابلية ايضا والحق ان من تأمل احوال الحرف والصنايع اولا واخرا يجزم بان العبد سبب في افعاله ثم ان البداهة
شاهدة بان ارباب الصنايع في ابتداء احوالهم وان اطلعوا على تفاصيل ما صدر عنها في الابتداء لكن لا يطلعون
عليها في الانتهاء فيكون الافعال الصادرة عنهم كالافعال الطبيعية ولا نزاع لاحد في ان خالقها هو الله تعالى وبالجملة ان
الكل فعل صدر منهم خلق مستقل فلو كانوا خالقين لزم ان يحيطوا بها علما على ما هو شان الخالقية كما نطق به قوله تعالى
ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فهم في هذه الحالة غافلون عن انفسهم وعما صدر منهم فكيف يكونون خالقين
ينبغي ان يجعل هذا اه يعني انه اذا جعل ما مصدرية وكان قوله وما تعملون في تأويل عملكم فلا بد ان يجعل هذا المصدر
بمعنى المفعول اعني المعمول ليصح تعلق الخلق به اذ المصدر من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج فلا يصح تعلق
الخلق به اذ المخلوق لا بد ان يكون امرا موجودا ثم انه بعد هذا الحمل لا بد ان يحمل الاضافة الواقعة بعد التأويل الملحوظة
في اسناد الفعل الى فاعله على الاستغراق وان كان الاصل في الاضافة العهد الخارجي على ما تقرر في محله والا اي وان لم يحمل
الاضافة هنا على الاستغراق فلا يحصل المقصود لان المقصود ههنا بيان تعلق الخلق بما صدر من العباد بكسبهم والمعمول
قد يعم مثل السرير بالنسبة الى النجار فيحتمل ان يكون المراد بالمعمول مثله مما لا يكون مكسوبا للعباد بل يكون بمحض خلق
الله تعالى فلا يحصل المقصود وهو ظاهر ولا الرد على المعتزلة ايضا لانهم لا ينازعون في كون مثل ذلك بخلق الله تعالى وانما
نزاعهم فيما يقع بكسب العباد من مثل الصلوة والصوم والاكل والشرب وغير ذلك هذا وفيه بحث اما اولا فلان عملكم
الواقع بعد التأويل حقيقة لغوية او عرفية فيما هو الحاصل بالمصدر كما ان لفظ الضرب او القيام ونحو ذلك حقيقة لغوية
وعرفية فيما هو الحاصل بالمصدر بل لا يتبادر من هذه الالفاظ الا ما هو الحاصل بالمصدر غايته انه اما مجاز
مشهور او لغة حقيقة او حقيقة عرفية بخلاف المعنى المصدري النسبي فلا حاجة الى جعل المصدر بمعنى المفعول واما ثانيا
فلانه لا حاجة ايضا الى حمل الاضافة على الاستغراق لان المراد بالمعمول بمعنى الحاصل بالمصدر لا بمعنى المفعول وهو لا

على مثل السرير فان المعمول يعم ما يتعلق به الوقوع واطلاق المصدر على الحاصل بالمصدر وان كان مجازا الا انه
كثير الوقوع في كلامهم بحيث يفهم بلا قرينة فلا يرد عليه فيتم الحق واما ما قيل من انه لا يتم الحق على هذا التقدير اذ الحق ان
جميع الافعال سواء كان على سبيل المباشرة او التوليد مخلوق له تعالى اولا وبالذات والمعمول على هذا المعنى لا يشمل الحركة
لحركة المفتاح المتولدة من حركة اليد وهو ظاهر فلا بد ان يراد بالمعمول ما يتعلق به العمل بمعنى ترتب عليه ويحمل الاضافة
على الاستغراق حتى يشمل افعال المباشرة والتوليد وما يتعلق به العمل على سبيل الوقوع عليه ويتم الحق ايضا ففيه ما فيه لا
لان النزاع ههنا انما هو في الافعال المكسوبة للعبد والافعال المتولدة ليست مكسوبة للعبد عندنا كما انها ليست مخلوقة
له عندنا فهي خارجة عن محل النزاع ههنا على ان المصنف صرح بالاختلاف فيها بعد هذا المقام بقوله وما يوجد من الالم
وهكذا في سائر الكتب الكلامية على ما يشهد به المراجعة فالاستدلال بالاية المذكورة انما هو بالنظر الى افعال المباشرة
على انك قد عرفت ان مثل السرير بالنسبة الى النجار لا نزاع فيه بيننا وبينهم في انه مخلوق له تعالى وانما عمل العبد ههنا
انه يتعلق بالافعال والحركات الصادرة عنه حتى صارت معدات لوجوده فذات السرير ليست من العبد بل وصف السريرية
وهو الذي يعني بالحاصل بالمصدر ولذلك فلا حاجة الى جعل الاضافة للاستغراق ليشمل مثل ... ثم انه يفهم من
كلام القائل انه انما حمل الاضافة على الاستغراق ليشمل مثل السرير من الافعال المتولدة حتى يتم الرد بتمامه على المعتزلة
ولا يخفى ما فيه لان الافعال المتولدة عبارة عن المعاني والالام الحاصلة في المحل كالالم في المضروب والانكسار في الكسر
على ما صرحوا به وهي في مثل السرير الهيئة السريرية فان كان المراد بقوله والا فالمعمول يعم مثل السرير هو هذا الوصف فلا يتم
الحق فلا يتم المقصود لانه في النزاع فيه ايضا وان كان المراد به ذات السرير اعني الجواهر المخلوقة لله تعالى وهو الظاهر فهو
خارج عن محل النزاع ههنا فلو صح لجعل الاضافة للاستغراق لشموله مثله وغيره والحق انه ينبغي ان لا يفتح باب التوليد
ههنا على ما هو الظاهر من كلمات المصنف ههنا ايضا وان منع المحشي انه لو لم يحمل الاضافة على الاستغراق يحتمل ان يكون
المراد بالمعمول بعض المعمولات من مثل السرير بالنسبة الى النجار فيكون خارجا عن الحق سواء اريد ذات السرير او وصف السريرية
اما الاول فقط واما الثاني فلان الحق ههنا بيان ان النزاع في الافعال المكسوبة والسريرية لا مدخل للعبد فيها عندنا وان
زعم المعتزلة انها متولدة من فعله فيرد عليه ما قدمناه من انه لا حاجة لمثله الى جعل الاضافة للاستغراق لان السرير ليس ههنا
بمعمول بالمعنى المقصود ههنا حتى يحتمل ان يكون مرادا في صورة عدم الاستغراق بل لا وجه له لان المقصود المراد بالمعمول
ما يتعلق به كسب العباد ولو حمل الاضافة على الاستغراق لكان شاملا لما لا يتعلق به كسب العباد ايضا الا ان يقال كما ان
الاية تدل على ان الافعال المكسوبة للعبد مخلوق الله تعالى كذلك تدل على ان الافعال الغير المكسوبة ايضا مخلوق الله تعالى وانما
الاية دليل على ان الافعال الا ان يجعل الاضافة للاستغراق لكنه كما ترى يحتمل من وجه خارج عما نحن فيه
وان المخرج المعتزلة ولا يتم هذا الحق الا ان يجعل ما موصولة فلا حاجة الى ارادة الاستغراق لان كلمة ما عامة وضعا موضوعة للاستغراق
يعني ان كلمة ما اذا حملت على ما الموصولة فانها موضوعة للاستغراق والعهد والاستغراق انما هو بعمومه
فالمعنى والله خلقكم وجميع ما تعملونه بخلاف الاضافة فانها موضوعة للعهد لا يناسب سوق الاية فالاستدلال ههنا
المقام كما قررناه هذا وقد عرفت ان ارادة الاستغراق بالمعنى الذي قصدنا لا يناسب الاستدلال ههنا انما هو بالنظر الى الافعال المكسوبة فليفهم
اي حاصل الكلام ان حذف الضمير العائد الى ما الموصولة اهون بكثير اذ ليس في جعل المصدر بمعنى المفعول وحمل الاضافة
على الاستغراق بخلاف جعلها مصدرية ثم جعلها موصولة ليس الا التلف حذف الضمير واما جعلها مصدرية ففيه تكلفات
فان قصد انه بما ذكر ترجيح جعل ما المصدرية على جعلها موصولة فلا يكون وجها وجيها وان الظاهر ان مقصوده مجرد بيان
جعل ما مصدرية لا ترجيحها على جعل ما موصولة كيف وقد رد على من جعل الاستدلال بالاية موقوفا على كون ما
مصدرية فافهم فكانه صوب الامر في الاستدلال بالاية والمحشي كما ترى يرجح جعل ما موصولة ونحن نقول الظاهر من سوق
الاية كون ما موصولة لان المتبادر من مثل وما تعملون هو المعمول بالمعنى المتعارف كما في قوله اتعبدون ما تنحتون ثم بنى الكلام
على عبادة الاصنام ما عملوا في الاصنام وبهذا اشتهر فيما بينهم ان الاستدلال بالاية موقوف على كون ما مصدرية وليس
مقصودهم ان المعنى المصدري يتعلق به الخلق والكسب بل مقصودهم هو الحاصل بالمصدر المترتب على المعنى المصدري
ولا يحصل ذلك الا بجعل ما مصدرية وان ... في تصانيفه ولذا

This file was downloaded from QuranicThought.com

ولذا بالغ الجهود في نفي كون ما موصولة حتى صرح الامام بان امثال ما تنحتون وما تأفكون وما تلقف ما يأفكون مجاز لدفع الاشتراك فترجيح الفاضل المحشي كونها ما موصولة ليس بذلك كما ان تشويش الامرين ليس بذلك بل الظاهر كون ما مصدرية على ان يراد بالمصدر الحاصل بالمصدر على ان المعنيين المذكورين معنيان مختلفان بالحقيقة فلو يكون استعمال لفظ المعمول وما تعملون فيهما بطريق استعمال اللفظ في معنييه فلا يتصور تعميمه لهما الا عند من يقول بعموم المشترك اللهم الا ان يقال يكون الاية على تقدير كونها مصدرية دليلا على المدعي بخصوصه على ان يراد الحاصل بالمصدر وعلى تقدير كونها موصولة تكون دليلا على المدعي بعمومها بناء على شموله للمدعي الذي هو الحاصل بالمصدر وغيره الذي هو الافعال الغير المكسوبة من معمولاتهم ايضا كنقل السرير وهذا هو المراد بتسوية الشارح بين الوجهين وان لم يتفطن له الفاضل المحشي وليس ايضا بطريق الاستعارة في المعنيين حتى يلزم استعمال المشترك فيهما كما زعمه بعضهم لان كلا من الوجهين دليل مستقل بارادة مستقلة فلا حاجة ايضا الى جعل امثال هذه الاية مجازا لدفع الاشتراك كما زعمه الامام ثم انه لو جعل ما مصدرية وابقي على معناها المصدرية يكون الاية ايضا دليلا على المدعي لكن عند من يقول بان مثل الاختيار والايقاع ونحو ذلك على ما هو عند الاشعري ولهذا رجح البيضاوي في هذه الاية كون ما مصدرية وابقاها على معناها المصدرية اعني الحدث فراجع ولعل هذا هو المراد لما صرح به الامام لكن هذا لما لم يتم عند الماتريدية بل عند التحقيق صرفه الشارح وحملها على ما اراد به الحاصل بالمصدر وبهذا اندفع ما قيل ايضا ان الاية حجة عليكم لا لكم حيث اسند العبادة والنحت والعمل الى المخاطبين انتهى لانه جعل بالشارح في تفسيرها في الحاصل بالمصدر كما صرح بذلك لا في المعاني المصدرية فافهم هذا المقام

بان المراد بالاية انه يخلق الجواهر من الجبال الرواسي والنجوم العظام كمن لا يخلقها فتكون ردا على عبدة الاصنام فقط دون الاعم منه ومن خلق الاعراض والافعال الشبيه وقد يوجه كلامه ايضا بان المراد بالخلق بلا الة ومباشرة اسباب على معنى افمن يستقل بالخلق كمن لا يستقل فلا يحصل فيها المراد ايضا اذ لا شك ان العبد وان كان خالقا لافعاله لكنه غير مستقل فيها بل يحتاج الى اقدار الله وتمكينه هذا الحمل خلاف الظاهر لا قرينة تدل عليه بل الظاهر من جعل خلق المتعدي منزلة اللازم بحذف المفعول بعدم ذكر المفعول يقتضي ان يكون المراد منه افمن يصدر منه الخلق كمن لا يصدر منه الخلق ولا وجه لتخصيص خلق دون خلق على ما هو مقتضى القاعدة المبينة في علم المعاني من افادة العموم دفعا للتحكم والظاهر من سياق الاية ان المراد منه خلق الاعيان اذ الاية انما سيقت ردا لعبدة الاصنام والنجوم كما لا يخفى على من له ادنى تامل نعم لو قطع النظر عن سياقه وسباقه بل عن قرينة المقام ولوحظ كونها في مقام التمدح فقط لا يمكن ما ذكره المستدل لكن تنزيل الكل لاجل امر واحد غير مناسب على ان العموم الذي هو مبنى الاستدلال ههنا انما نشا من تنزيل المتعدي منزلة اللازم كما عرفت وقد بين المصنف في محله ان ذلك العموم انما يكون في المقام الخطابي دون الاستدلالي على ما صرح به السكاكي فكيف يكون الاستدلال المذكور مبنيا على هذا العموم تحقيقا على ان عمومه وان سلم لكنه غير مسلم عند الخصم فهذا الدليل اضعف الدلائل النقلية على المطلوب ثم ههنا ان سوق الاية يقتضي ان يقال افمن يخلق كمن لا يخلق اذ لا معنى لتشبيه الاصنام والنجوم بالله تعالى في الخلق لان خالقية الله مسلم عند الكل دون ما عداه ولا بد ان يكون المشبه به اقوى من المشبه الا ان عكس الامر اشارة الى انهم لما اشركوا ما عبدوا من تلك الجمادات بالله في الالوهية جعلوه في حكم المثل لهم فرد الله عليهم بما ذكر ولا شك ان ما عدا الله تعالى اقرب الى العجز منه تعالى عندهم فحق له ان يكون مشبها به وهذه النكتة تؤيد ما ذكرناه ايضا فافهم وممنوعون كون الخلق مناطا يعني ان السؤال المذكور بقوله لا يقال اه انما يرد عليهم لو سلموا كون الخلق مطلقا مناطا لاستحقاق العبادة حتى يلزمهم جعل العباد شركاء لله في المعبودية على تقدير كونهم خالقين لافعالهم وسلموا ايضا ورود الاية السابقة في مقام التمدح بالخالقية حتى ينحصر الخالقية فيه تعالى بمعونة المقام ويلزمهم كونهم مشركين ايضا والكل ممنوع عندهم بل المناط لاستحقاق العبادة هو خلق الجواهر وان الاية واردة لرد عبدة الاوثان والكواكب فقد اعترف الشارح والمحشي بضعفها لا لاستدلال المذكور على ما حققناه في كلام الشارح من اثارة معنوية والاولى ان يترك قوله وورود الاية السابقة لان فيه اعترافا بضعف الاستدلال

اخرا

١ اعتراف ان الشارح انما اورد هذا الكلام لدفع الاعتراض الوارد عليهم بعد تمام الاستدلال عليهم لا لتضعيف الاستدلال واما انهم لو منعوا كون الخلق مطلقا مناطا لاستحقاق العبادة فلو مانع فيه من تمام الاستدلال عليهم لان الخالق مطلقا هو الله تعالى على ما يقتضيه الاية ومعبودية انما هو بالنظر الى خلقه تعالى الجواهر على ما زعموا فيتم الاستدلال ويندفع السؤال المذكور بخلاف ما لو منعوا ورود الاية في مقام التمدح لان هذا منع لتمام الاستدلال وان لم يتفطن له الفاضل المحشي وحمل ما ذكرنا ان الشارح قدم في تقرير الاستدلال ورود الاية في مقام التمدح على كونها مناطا لاستحقاق العبادة ثم فرع السؤال على الثاني فلو منع الثاني في دفع السؤال المذكور لا يندفع السؤال من غير ضرر بالاستدلال واما لو منع الاول كما اراده المحشي لا ينقطع الاستدلال مع ان المجيب في صدد ترغيب الاستدلال فافهم هذا فقد غفل عنه المحشي الاول ايضا كما افاده المحشي

عصام

وهو ان المكلف به امر اختياري وقيل هذا ان كل عاقل بالغ مكلف وانما يبطل هذا لانه اذا كان الكل بخلق الله تعالى يكون الافعال الصادرة عنه بمنزلة افعال الجمادات فلا يكون له اختيار في فعله فلا معنى لتكليفه حينئذ بافعل كذا ولا تفعل كذا ولك ان تقول على الثاني فلا معنى حينئذ لتعليق التكليف بالعقل والبلوغ لان الكل بخلق الله تعالى لا مدخل للشيء فيه لا للعقل ولا للبلوغ ولغيره والظاهر ما افاده المحشي وقيل المراد بقاعدة التكليف اساسه على ان المراد بالقاعدة معناها اللغوي فيكون بطلانها كناية عن انقلاعه عن اصله ومبالغة وتوضيح ما في عبارة غيره لبطل التكليف وقد يقال بجواز حاصله ان اللازم الشرطية في قوله لو كان الكل بخلق الله لبطل المدح والذم ممنوع لا يجوز ان يمدح ذلك ويذم باعتبار محليته لذلك الفعل وان لم يكن ذلك الفعل صادرا منه ضرورة ان العبد وان لم يكن خالقا لافعاله لكنه محل لها قطعا فيقع المدح والذم في امر الشيء يمدح باعتبار حسنه الذاتي الحاصل فيه وقبح الذاتي الحاصل فيه بمجرد محليته لا يخفى ان هذا المنع من جانب الاشعري على ما يقتضيه قوله وايضه وهو لا يقول بالحسن والقبح الذاتيين نعم يقول به بعض ذلك لكن المدح والذم المتعلق بذلك خارج عن محل النزاع فاما ان يكون هذا الزاما للمستدلين القائلين بالحسن والقبح العقليين واما ان يقال هذا الكلام على تنوير السند ولا يضر اصل المنع وسنده وايضا او يقال انا لا نسلم انه لو كان الكل بخلق الله لبطل الثواب والعقاب لانهما فعل الله تعالى وتصرف له فيما هو خالص حقه فلا يسأل عن لميتهما فله ان يثيب الفراعنة واتباعهم ولا يقال له لم رتب الثواب على هذا الفعل ورتب العقاب على ذلك الفعل ولم يعكس كما لا يقال لم رتب الاحراق عقيب مساس النار ولم رتب البرودة عقيب مساس البارد ولم يعكس لان الكل ملكه يتصرف فيه ما يشاء غايته انه جرت عادته تعالى على اثابة الاحباء وعلى عقاب الاعداء كسائر العاديات وان جاز عقلا اثابة الفراعنة واتباعهم وعقاب الانبياء واتباعهم وان لم يقع فلا يلزم من كون الكل بخلق الله تعالى بطلانهما لا شيء مما ذكر هذا والحق انه لا يخفى ايضا ان هذا مبني على مذهب الاشعري من ان الحسن والقبح والثواب والعقاب كلها شرعي والخصم لا يعترف بذلك فلا يحصل به الالزام ثم ان الثواب كما ينفع لنا ينفع الجبرية ايضا القائلين بان الكل بخلق الله تعالى لا مدخل للعبد فيه اصلا بل هو بمنزلة الجماد لا قدرة له عليها ولا قصد ولا اختيار وتسمية الاشعري مائلا الى الجبر المحض وان ادعى التوسط كما ينبغي تحقيقه ثم ان المقصود ههنا اثبات الاختيار فاكره ادعى هذا الاستدلال ما ادعى الشارح من اثبات الاختيار والكسب وبهذا ظهر ان الجواب المذكور انما هو على مذاق الماتريدية وان ادعى العموم في ذلك كلهم وتوضيحه ان صاحب المواقف اكتفى في الجواب عن الاستدلال المذكور بما اشار اليه المحشي من الجواب فافهم قال الشارح وهذا جهل عظيم لان المتصف بالشيء ان يعني ان معنى الآكل والشارب هو من اتصف بالاكل والشرب او قام هو به سواء كان موجدا او كاسبا فيه او محلا له وظاهر ان الله تعالى لا يتصف بالاكل والشرب ونحو ذلك ولا يقوم هو به فلا يلزم من كونه تعالى خالقا للاكل والشرب ونحو كونه آكلا وشاربا ونحوه اذ لا اتصاف هنا ولا قيام بل مثلا فاذكره بعض الافاضل من ان القائم والآكل ونحوه ليس مثل الاسود والابيض لان كلا من القائم والآكل ونحوه هو ما صدر عنها هذه المصادر لا بمجرد ما اتصف بها بخلاف لم يثبت عدم الصدور معنى سوى الخلق بطرق اللوازم المذكورة فلا جهل فيه فضلا عن العظمة فهذا التمسك انما يندفع باثبات الكسب لا بما ذكره فضعيف عن الحق كلام الشارح ثم انا لا نسلم ان مثل القائم والآكل والآكل ونحوه هو ما صدر عنها هذه المصادر لا بمجرد الاتصاف

عصام

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني

بل معناه هو الذي تصف به وصدر عنه سواء كان الصدور اي دا وكسبا اوخلقا وان لم يكن هنا انه حقيقة الا
الاتصاف والقيام فلا يلزم ان يكون هو تع قائما وآكلا وشاربا بمجرد الصدور عنه فالملازمة المذكورة واضحة جدا
وان خفي عليه وآما ما قاله محي الاسلام انما اوجد معنى قائما بمحل فالموجد هو الفاعل الحقيقي والمحل هو الفاعل المجازي
كالجلود فاقل مجازا واللهم فاعل حقيقة ولذا ينسب الله الافعال الاختيارية في القرآن تارة الى نفسه واخرى الى عباده
كما قال تع وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى واسم الفاعل في اللغة للمتحقق لكن ظن ان الانسان مخترع لافعاله من
الاكل والشرب وقيامه وان نسبته الى الله تع مجاز كنسبة الفعل الى الامير فلما انكشف الامر لاهل عرفوا ان الامر بالعكس
انتهى كلامه وكلامه اشارة الى المنع بذلك المنع بطلان اللازم في الدليل فكلامهم كما نقل بعضهم ههنا فهو مبني على ما
ما حققه في بعض تصانيفه من ان العارفين ترقوا من حضيض النفس الى ذروة الكمال فرأوا بعين البصيرة ان ليس في الوجود
الا الله تع ولا يخفى ان هذا خارج عن طور العقل لما حققوه فلا ينبغي لاهل السنة من المتكلمين ان يقابلوا المعتزلة بمثل
هذه الكلمات العلية الخارجة عن افهام اهل الاستدلال قال الشارح والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير والمعنى
فتبارك الله سبحانه فتعالى شأنه في قدرته وحكمته احسن الخالقين المقدرين تقديرا فحذف المميز لدلالة الخالقين عليه
كذا في انوار التنزيل اورد عليه ان التقدير فعله سبحانه وتع حقيقة عند اهل السنة والجماعة فيحتاج الى ان يقال بحمل
المراد كثرة المقدرين بحسب الظاهر فليفعل في الخلق فيحتاج الى ان يقال هذا في الخلق ايضا بان يقال المراد في الاية نسبة الخلق
الى ما سواه بحسب الظاهر ومرادنا انه لا خالق سواه حقيقة اقول لا يلتبس مثل ذلك في الخلق لانه اعطاء الوجود وهو
ومعطي الوجود ظاهرا وحقيقة ليس الا هو تع بخلاف التقدير فانه يطلق على العباد كسبا وان كان الله تع احسن تقديرا
من عباده لاشتماله على الحكم والمصالح ولكون ذلك التقدير منه تع وكون تقديره غالبا على كل التقديرات على ان النزاع بيننا
وبين المعتزلة في الخلق الظاهري لا في الخلق الحقيقي ضرورة انهم معترفون بان الخالق لافعال العباد حقيقة ليس الا هو
لانه الاقدار والتمكين من الله تع بداهة فنزاعهم انما هو في الخلق ظاهرا من الله او على ما قلنا او من العباد على ما قالوا فلو كان
المراد في الاية ما ذكره المورد من ان المراد نسبة الخلق الى ما سواه بحسب الظاهر ونفيه حقيقة سواه حقيقة كان هذا على
مذهب الاعتزال بخلاف ما اذا قيل بمثل هذا في الخلق بمعنى التقدير وبالجملة مثل التوجيه المذكور لا يجري في الخلق
فان الله تع اجرى او بمعنى ان الله تع قد اجرى سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكوينها بغيرها او
المعنى نقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذات الله تع لا الكلام اللفظي المركب
من الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج الخطاب اخر لانه شيء من الاشياء واذا كان وجود شيء محتاجا الى الخطاب كان
على ما هو مقتضى الاية كان وجود هذا الحادث ايضا محتاجا الى خطاب اخر فيتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف
بذات الله تع ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل
بل خطاب التكليف ايضا ازلي فلا بد ان يتعلق بالمعدوم على معنى ان الشخص الذي سيوجد مأمور بذلك وان ذهب البعض
الى ان الكلام في الازل لا يسمى خطابا حتى يحتاج الى المخاطب والاشعري يجوز هذا ان جميع وجود جميع الاشياء ثابت في الحضرة
العلمية فالخطاب المذكور وان كان الى المعدوم ظاهرا لكنه في الحقيقة الى موجود ثابت في نفس الامر الاترى الى قوله تع وان
وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم ولذا ذهب بعض الاكابر قدس الله اسرارهم الى ان الله تع اخرج
الاشياء من وجود لا من عدم كما قالوا ثم اقول ان هذا اي التوجيه المذكور فلكن ذهب الامام فخر الاسلام على البزدوي
وذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي واكثر المفسرين الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تع وكمال
قدرته تمثيلا للغائب اعني تأثير قدرته في المراد بالشاهد اعني امر المطاع للمطيع في حصول المأمور به من غير امتناع
وتوقف ولا افتقار الى مزاولة عمل واستعمال آلة وليس هنا قول ولا كلام وانما هو وجود الاشياء بالخلق والتكوين
مقرونا بالعلم والقدرة والارادة وهو الظاهر منسوق له فيه دليل على وجود صفة التكوين لله تع على ما حققناه في بحث التكوين
وهو الذي ينبغي ان يحمل كلام المصنف عليه وهو الذي يقول به المص ... وقوله تع فقضيهن اه اي فخلقهن خلقا
ابداعيا واتقن امرهن فيكون القضاء بمعنى الصنع والاحكام والاتقان فعلى هذا يكون من الصفات الفعلية ولهذا

ولهذا قال الشارح وهو عبارة عن الفعل اه فمراده بيان انه من الصفات الفعلية بمعنى الاحكام لان معناه مركب منهما كما
كما يستفاد من ظاهر العبارة القول بانه تع بمعنى الحكم يكون الافعال مخلوقة له تع اذ لا معنى لكونها بفعله الا كونها مخلوقة
فيرده قوله مع زيادة الاحكام لان الفعل من افعال الله تع وان كان على زيادة احكام لكن زيادة الاحكام لم يلاحظ في قوله
والله خالق لافعال العباد ووجهه ان الافعال هناك مضاف الى العباد وههنا الى الله تع وهذا كاف في دفع الاستدراك
وبهذا يندفع ما يتوهم من ان بعض افعال العباد ليس على سبيل الاحكام فلو كان الله تع خالقا لافعال عباده يلزم ان يكون بعض
افعاله تع واقعا بلا احكام متقن لان الافعال المضافة الى العباد لا يلاحظ فيها القبح والاحكام وان كانت ايضا على سبيل
الاحكام لكونها من افعال الله تع وانما لم يحمل على معناه المصطلح عند الاشاعرة وهو الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء
لانه يلزم التكرار في الارادة هذا اعلم ان القضاء قد يذكر ويراد به الامر كما قال الله تع وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه
وقد يذكر ويراد به الحكم كما في قوله تع فاقض ما انت قاض اي احكم وقد يذكر ويراد به الاعلام والتبيين كما في قوله وقضينا
الى بني اسرائيل وقد يذكر ويراد به الصنع والاحكام كما في هذه الاية على ما فصلناه فعلى الثلثة الاول يكون مرجعها الى اتمام
الشيء قولا وعلى الرابع يكون عبارة عن اتمامه فعلا كما قال الشارح في التلويح التحقيق ان القضاء اتمام الشيء اما قولا
كما في قوله تع وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه او فعلا كما في قوله تع فقضيهن اي خلقهن واتقن انتهى فلك ان تقول
للقضاء بحسب اللغة اربعة معان على ما اشرنا اليه اولا وهذا هو الباعث لنا في شرح العقائد على جعل حمل كونه بمعنى الامر
مقابلا لكونه بمعنى الحكم ولكونه بمعنى الاحكام اذ لا شك في ان كل منها معنى مقابل للاخر وان كل واحد منها مقابلا ما بعض
به المتكلم وهو المدار لتعدد المدلولات وان كان مآل الكل راجعا الى اتمام الشيء قولا او فعلا كما في التلويح فلا ينبغي للعاقل
ان يحمل كلام شارح العقائد على الخطاء اغترارا بما في التلويح لان ما ذكره انما هو في مقام الاستدلال على ان الامر بعيد
فراجع فهو من الصفات الفعلية سواء كان مرجعه الى التعلق التكويني كما عند مثبتيه او الى تعلق القدرة عقيب تعلق
الارادة كما عند منكريه وفي شرح المواقف ان الشارع الى ان له معنى آخر وانه لم يناسب ههنا كما ... ذكر به
اشار اليه بقوله لكن التفسير به ههنا اه قال في شرح المواقف اعلم ان قضاء الله تع عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة
بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره هو ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها واما
عند الفلاسفة فالقضاء عند الفلاسفة عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل
الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها
واكملها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء وآما ما قاله شارح
الطوالع من ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ وفي الكتاب المبين مجتمعة ومجملة على سبيل
الابداع فليس معنى اخر غير ما ذكره الفلاسفة فان المراد بالوجود الاجمالي الوجود العلمي المنتقش الظلي وباللوح
المحفوظ هو الجوهر العقلي المجرد عن المادة وقد اخذه مما ذكره الشارح المحقق للاشارات حيث قال اعلم ان القضاء
عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية
مفصلة واحدا بعد واحد على ما نطق به قوله تع وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم ولذا جعل
نقل المحشي المدقق كلام شارح الطوالع في بيان القضاء ولم يذكر كلام الفلاسفة لانه هذا عين مذهبهم ... مصطلح
حققنا ههنا ظهر ان للقضاء ستة معان اربعة منها لغوية راجعة الى اتمام الشيء قولا او فعلا وخامسها مصطلح
الاشاعرة وسادسها مصطلح الفلاسفة وانه لم يتفطن له الفاضل الخيالي لكونه في ان الاولى ان يحمل القضاء ههنا على
ما هو المصطلح عندهم اذ المقام مقام بيان المصطلح واما لزوم التكرار فليس بمحذور لعدم تحاشيهم عنه ههنا فقد
وجدنا الآن يقال حمله على ما حمل تصريح الرد المعتزلة اذ القضاء لو كان بمعنى الارادة الازلية لا يكون فيه رد على المعتزلة لا
لانهم لا ينكرون كون افعال العباد بارادة الله قسرية او تفويضية واما اذا حمل على معنى الخلق فيحصل ردهم قطعا ولعل
هذا هو الباعث لما قاله في شرح المواقف المعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد
ويثبتون علمه تع بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم فافهم ... قيل عليه
ان المراد بقضاء الله اما الفعل مع زيادة الاحكام واما الارادة المتعلقة بالاشياء وعلى التقديرين فهو صفة من صفات

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمين غازي للفكر القرآني
AL-AMIN GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

محلا معنى لوجوب الرضاء بهما بل المراد من وجوب الرضاء هو الرضاء بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي فكيف يصح
قوله دون المقضي الا يرى ان المبتلى اذا رضيت بقضاء الله بريد رضاه بما ورد عليه من البلاء لا بما قام بذات
الله تعالى وهو القضاء فاصل الاعتراض اعني قوله لا يقال لو كان الكفر الخ لكونه جميع افعال العباد بقضاء الله مستدلا
بانه لو كان كذلك لوجب الرضى بالكفر وهو كفر والجواب منع للملازمة بسند ان اللازم هو الرضاء بقضاء الله وهو
ليس بكفر وانما الكفر هو الرضى بالمقضي الذي هو الكفر ولم يثبت اللزوم وهذا الاعتراض كلام على السند المذكور فلا يجدي كثير
نفع ولك ان تقول انه اعتراض على مجرد التعبير في الجواب فهو مندفع بما صرح المحشي هذا وقد يجاب بمنع بطلان
اللازم بان الرضى بالكفر انما يكون كفرا اذا رضي بكفر نفسه واما اذا رضي بكفر غيره فقد اختلف المشايخ فيه والحق عدم
الكفر اذا كان لا يستحسنه بل لمجرد الانتقام عن عدو الله الكافر الظالم كما في قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام ربنا
اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم وقد صرح بما قاله في التاتارخانية من رضي بكفر نفسه
فقد كفر ومن رضي بكفر غيره فقد اختلف المشايخ فيه والاصح انه لا يكفر بالرضاء بكفر الغير ان كان لا يستحسن الكفر
لا يحب الكفر ولا يستحسنه اقول لا يخفى ان الكلام ههنا انما هو في الرضى بكفر نفسه لا بكفر غيره فليس هذا جوابا عن الاعتراض
المذكور ولا شك في كونه كفرا لا في الرضى بكفر غيره فلو وجه لبيان اختلاف المشايخ فيه ثم ان قول التاتارخانية والاصح انه
منظور فيه بل هو الصحيح لاحتمال الخلاف على ما يدل عليه حكاية موسى عليه السلام واما ما قيل حكايته تدل على انه يجوز
الدعاء على الكافر بموت على كفره وهل يجوز الدعاء على المؤمن الشرير بموت على الكفر فيه كلام تكرر ذكره في العالم ان موسى عليه السلام
دعا على بلعم بسلخ الايمان عنه وكان صاحب اسم الله الاعظم وقد دعى على موسى عليه السلام حتى بقي في التيه اربعين سنة
فاستجاب الله تعالى دعاء موسى ومات هو بلعم على الكفر انتهى ففيه ما فيه لانا لا نسلم ان موسى عليه السلام دعى عليه حال كونه من
مؤمنا واي كفر اشد من كفر عالم باسم الله الاعظم دعى على النبي المأمور لانه عين الاذى وعين السبب فالحق ان موسى
عليه السلام انما دعى عليه بعد كونه كافرا وان اقتضى ظاهر الحكاية المنقولة هنا انه دعى عليه بالكفر حال كونه مؤمنا
وان الدعاء بالكفر انما يكون على الكافر بموت على كفره لا على المؤمن بموت كافرا ومثل التوجيه المذكور نقص في شان موسى
عليه السلام نسأل الله العصمة فالصواب اه بعضهم ان الصواب في تقرير الجواب ان يقال الرضى بالكفر انما يكون كفرا لو
بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى انه مقضي بقضاء الله وواقع من طرفه فالرضى به من هذه الحيثية ليس بكفر فالواجب ان يقول
والرضاء انما يجب بالمقضي من حيث انه مقضي لا من حيث ذاته فالملازمة المذكورة ممنوعة لان اللازم حين كون الكل بقضاء الله
انما هو الرضى بالمقضي من حيث هو مقضي وهو ليس بكفر والكفر هو الرضى بالمقضي من حيث ذاته وذا ليس بلازم
وانت خبير بان رضاء القلب بفعل الله تعالى على تقدير كون القضاء عبارة عنه هو بل بمتعلق صفته ثم ايضا على تقدير
كون عبارة عن الارادة الازلية مما لا استرخ فيه لان الرضى به لازم قطعا وهو الذي اعتني به الشارح وان الكرم القائل ثم
ثم ان الرضاء بكل منهما يستلزم الرضاء بالمتعلق لان القضاء اذا كان عبارة عن الفعل فوجوب الرضى به يستلزم وجوب
الرضى بالمفعول من حيث هو مفعول اعني المفعول الصادر عن الفاعل بسبب ذلك الفعل وكذا اذا كان عبارة عن الارادة
فوجوب الرضى بها وبتعلقها يستلزم ايضا وجوب الرضى بالمتعلق المراد من حيث هو متعلق ضرورة ان وجوب الرضى
بالمتعلق يستلزم وجوب الرضى بالطرفين اعني الفاعل والمفعول المتعلق لا من حيث ذات ذلك المفعول مع قطع النظر
عن كونه متعلقا ولا من حيث سائر الحيثيات مثل كونه قائما بالعبد وكونه محلا له وغير ذلك فاللازم من كون الكل
بقضاء الله تعالى الرضاء بالمتعلق من الحيثية المذكورة وهو ليس بكفر بل الكفر هو الرضاء به حقيقة بالمتعلق من حيث ذاته
ومن سائر الحيثيات فمراد الشارح من قوله دون المقضي من حيث ذاته ومن سائر الحيثيات لا من حيث انه متعلق بل الرضى
الرضاء به واجب كما وجب الرضاء بالقضاء وذلك لانك قد عرفت ان وجوب الرضاء بالقضاء يستلزم وجوب الرضاء
بالمقضي من حيث انه مقضي فحاصل كلام الشارح والرضاء انما يجب بالقضاء المستلزم لوجوب الرضاء بالمقضي من
حيث انه مقضي دون المقضي من حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات فيكون هذا عين الجواب الذي ذكره القائل وانما
قررنا بما قررنا لان الرضاء الاول هو الاصل وهو منشأ للثاني من حيث انه يستلزمه قطعا فقد سلك في
طريقه البرهان وهو فن من البلاغة مع الاشارة الى ما هو الاصل ولما كان هذه الصفة اعني القضاء منشأ للاثار المختلفة
كانت
الخير والشر

١٧٢
لما كان مظنة ان يعترض العباد فيها فلذلك اختص وجوب الرضاء بها وقالوا يجب الرضاء بالقضاء والا فلا صفات الله
وكذا ذاته يجب الرضاء بها وبجميع صفاته بها وبتعلقاتها فليتأمل فعله الشارح الان لكلام الخ وان اول بما ذكرنا
لكن الظاهر مما ذكره القائل لانهم انما قالوا بوجوب الرضاء بالقضاء دفعا للتعرض لاعتراض العباد على الله كما عرفت
واما نفس القضاء الذي هو عبارة عن الصفة فلا يعترض فيها العباد وهو ظاهر وانما اعتراضهم على المقضي الصادر من
الله تعالى فالظاهر ان يقول كما قاله القائل وهذه العبارة وان اشتهرت كذلك فيما بينهم لكنها مشروطة مؤولة بما ذكره
القائل فان في المواقف بعد ذكر الجواب بالعبارة التي ذكرها الشارح والحاصل اي حاصل الجواب ان الانكار المتوجه نحو
الكفر انما هو بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية يعني بالنظر الى كون العبد محلا له ومتصفا به وفيما هو به لا بالنظر الى كون
الله تعالى موجدا اياه وفاعلا له وقال الشريف في توضيحه يعني ان للكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة
اخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضاء بالعكس اي الرضاء
انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر وذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضاء بشيء باعتبار
صدوره من فاعله وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه صفة لشيء اذ لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت الانبياء وهو باطل
اجماعا هذا هو فقد صرح العضد والشريف ان وجوب الرضى انما هو بالمقضي من حيث صدوره من الله تعالى وان
عبارة القوم ههنا لا تخ عن مسامحة والمراد ما حررناه ثم انه لا نزاع بيننا وبين المعتزلة في وجوب الرضاء بصفات
الله تعالى على تقدير وجودها وبالتعلقات وانما النزاع في كون افعال العباد من الله وفي وجوب الرضاء بها باعتبار صدورها
من الله الخصم لا يعترف الصدور عن الله تعالى حتى يسلم وجوب الرضاء بحسب الاعتقاد فكان ينبغي ان يصرح ههنا
ما هو محل النزاع فكان حاصل البحث انه لو كان الكل بقضاء الله وكان الكل صادرا منه لوجب الرضى بالكفر
لانه صادر منه تعالى وحاصل الجواب منع ان الرضى بالكفر كفر اتفاقا وحاصل الجواب ان وجوب الرضى انما هو بالكفر
المقضي الصادر من الله تعالى اي من حيث كان الكل صادرا منه وذا ليس بمحذور وانما الكفر هو الرضى بالكفر من حيث ذاته
ومن سائر الحيثيات فعلى هذا كان عبارة القوم خارجة عن محل النزاع وان استلزم ما هو محل النزاع فاغتنم
قالت المعتزلة في دفع الشناعة الموردة عليهم بعد لزوم مغلوبيته تعالى حين اراد ايمان الكافر وطاعة الفاسق ولم يقعا
كما اورد وبعض اهل السنة عليهم بل المجوس اورده فضلا عن اهل السنة على ما هو مقتضى الحكاية المذكورة انه تعالى اراد
من العباد ايمانهم رغبة واختيارا منهم بحيث لا جبرا واضطرارا يعنون ان الله تعالى يريد ايمانهم
ويرضى عنه ولا يجبرهم على ذلك بخلاف ما عند اهل السنة فانهم قالوا ان الله تعالى يريد اراد ايمان المؤمن وكفر الكافر
جبرا واضطرارا لا رغبة واختيارا فلذا لم يتخلف عن الارادة فعلى ما ذكره المعتزلة لا يلزم مغلوبيته تعالى اذ لم يقع ايمان
الكافر وطاعة الفاسق الذي اراده تعالى منه رغبة واختيارا ونظير هذا كما ان الملك اذا اراد من القوم ان يدخلوا
دار رغبة فلم يدخلوا فلا يلزم هنا مغلوبيته وعدم وقوع المراد اذ لم يرده قطعا هذا ولك ان تقول مرادهم ان
الله تعالى اراد ايمان العباد برغبتهم واختيارهم لا يكونون مجبورين في ذلك ومآل الوجهين واحد بل الوجه الاول اولى
بالسوق والنسب لما ادعوه من اثبات الارادة لله تعالى وحاصله ان مثل هذه الارادة ارادة تفويضية يجوز فيها تخلف
المراد عن الارادة من غير لزوم محذور هنا وليس بشيء يعني ما قالت المعتزلة في التفصي عن لزوم المحذور المذكور
ليس بشيء اذ عدم وقوع هذا المراد نوع نقص ومغلوبية ولو سلم فلا اقل من الشناعة التي ادعاها الشارح واي شناعة
جا يقع اعظم مما يقع مراد العبيد والخدم ولا يقع مراد السيد والظاهر انه لا يصبر على ذلك رئيس قرية من عباده فيه
فضلا عن الله جل جلاله كذا في شرح المقاصد ثم قال وكفى بهذا مغلوبية ونقيصة هذا وبهذا ظهر ان عدم وقوع
المراد نوع نقص ومغلوبية وان المراد من الشناعة في عبارة الشارح هو هذا لا ما يستفاد من تقرير من ان الطا
اذ لم يكن هنا نقص ومغلوبية يوجد الشناعة ايضا على ما اشرنا اليه في تقرير كلامه فالظاهر ان يقال اذ عدم وقوع
المراد نوع نقص يستلزم الشناعة فافهم واما ما قيل انهم يقولون ان الله تعالى اراد فعل العبد بواسطة اختياره يعني
استحسانا صدور الفعل عنه باختياره وامره بذلك فلا يلزم العجز فحاصل مذهبهم انكار الارادة في افعال العباد

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
GHAZI TRUST
THOUGHT

وهو يوافق انكارهم قضاء الله تعالى كما قال الشارح حتى انه اراد من الكافر ايمانه لا يوافق اصلهم وان صدر من بعض المعتزلة
فقد ينافيه لانهم انما انكروا قضاء الله تعالى فيها بمعنى ان الافعال الصادرة من العباد لا من الله تعالى ولا ينكرون قضاء الله تعالى
بمعنى الارادة فيها ثم ان الشارح شنع عليهم بان ارادة الله تعالى عند المعتزلة قسمان قسرية وتفويضية الا انهم قالوا
الامر والارادة واحد وكل العباد مأمور بالايمان فيكون ايمان الكل مرادا لله تعالى وما وقع الا ان الله تعالى اراد ايمانهم
وان كان رغبة واختيارا وتفويضا ان فساد هذا الكلام اظهر من ان يخفى الا ان الاولى ايضا في الحكايات ان الله يريد
الاسلام ولكن الشياطين لا يتركونه فانظر كيف انتسب المجوسي الى عمرو بن عبيد ارادة الله تعالى اسلامه
فلذلك الزمه المجوسي حيث وقع مراد الشياطين ولم يقع مراد الله فكان مغلوبا ولم يكن لله تعالى ههنا ارادة الزم المجوسي
هذا وبهذا ظهر فساد ما قال المحشي المدقق من ان من المجوسي السخرية بدلالة انه قائل بارادته كما زعم البعض على ما يدل
عليه قوله ما الزمني احد مثل ما الزمني مجوسي لان المجوسي وان لم يكن قائلا بان الله تعالى اراد اسلامه على ما يستفاد
من سوق كلامه لكنه يقول به لغرض الزام القائلين بها مع تحقق ما يستلزم الالزام السخرية لكنه انما يحصل الكلام لو
قال الملزم ما ذهب اليه الخصم وقيل اي في دفع الشناعة عنهم انه لا يفهم من الارادة الغير المجبرة الا الرضا
والمحبة فكما يجوز تخلف المرضي عن الرضا كذلك يجوز تخلف المراد عن الارادة فلا شناعة فيه اذ لا شناعة في تخلف
المرضي عن الرضا وهو مذهب اهل السنة بعينه لانهم جوزوا تخلف المرضي عن الرضا لانهم يقولون ان الله تعالى يرضى عن
ايمان الكافر ولم يقع المرضي الحق الايمان فكما لا شناعة عليهم لا شناعة على المعتزلة ايضا وهذا اي ما قيل
كلام خال عن التحصيل اي ليس له محصل او كلام لشخص ليس من اهل التحصيل اذ الرضا عند المعتزلة عين الارادة فلا
فلم يجوزوا التخلف في احدهما يجوز التخلف في الاخر لكن لما كان التخلف في الارادة مستلزما لنوع نقص كان التخلف
في الرضا ايضا كذلك فلا ينفع التوجيه المذكور في دفع الشناعة عنهم وعند اهل السنة الرضا هو الارادة مع ترك
الاعتراض او نفس الترك فلذلك جاز التخلف في الرضا لانه امر قد يجامع تعلق الارادة وقد يجامعها كما في صورة
ايمان المؤمن فانه مراد الله تعالى ومرضي له وقد لا يجامعه كما في صورة ارادة كفر الكافر فانه بارادة الله تعالى
لا برضائه اذ لا يرضى لعباده الكفر فقد وقع التخلف هنا في الرضا حيث ان رضائه انما هو في ايمانه لكنه لم يقع
الايمان الذي هو المرضي بل وقع الكفر الذي اراده لحكم ومصالح لا يحيط بها الا علم الله تعالى فتخلف المرضي عن الرضا جائز
من غير لزوم نقص لان ذلك لحكم لا نعلمها نعم تخلف المراد عن تعلق الارادة نقص عندهم لاستلزامه مغلوبيته تعالى
فلا يجوز ذلك التخلف في حقه تعالى عندهم وبالجملة الرضا عند المعتزلة عين الارادة والتخلف في الكل جائز عندهم واما عند
اهل السنة فهو اما مركب من جزئين ولا يلزم من انتفاء جزء منهما اعني ترك الاعتراض انتفاء الجزء الاخر اعني الارادة
فالمتخلف في صورة ارادة ايمان الكافر انما هو ترك الاعتراض لا الارادة لئلا يلزم المغلوبية عليه واما نفس ترك
الاعتراض وهو بسيط بلا ارادة فلا يلزم من انتفاء هذا في صورة ارادة ايمان الكافر انتفاء الارادة فلا يمكن اتحاد
المذهبين في هذا وجه ظهر اختلال ما قيل ايضا في دفع الشناعة من ان لهم ان يقولوا ان الارادة التفويضية هي الامر
والطلب ولا شك ان المخالفة امر فيه لا يستلزم النقص والمغلوبية اتفاقا بيننا وبينهم انتهى لان الامر عندهم عين
الارادة فتخلف المأمور عن الامر عين تخلف المراد عن الارادة فيلزم النقص والمغلوبية قطعا نعم لو كان الامر عندهم
كما هو عند اهل السنة من طلب المأمور به سواء كان مرادا اولا لما كان في المخالفة مضرة وهل الكلام الا في ذلك والحق
انهم اما ان ينكروا ارادة الله تعالى في افعال العباد وهو خلاف ما قرر في كتبهم على انه يخالف النصوص القاطعة ايضا مع ان
انه اذا لم يكن افعال العباد بارادة الله تعالى عندهم كما زعمه البعض كما سبق يلزم ان لا يكون افعال العباد معلومة له تعالى ازلا
عندهم وهذا واضح لزوما وهو فاسد عندهم الا ان بني الكلام ح على مذهب بعض منهم وهو ان الله تعالى لا يعلم الاشياء
قبل وقوعها واما ان يعترفوا بارادة الله تعالى اياها فيلزم النقص والمغلوبية قال الشارح ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مراده
يعني انا نعلم قطعا ان الشيء قد لا يكون مرادا لله تعالى ويأمر به وقد يكون مرادا وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى
او لانه لا يسئل عما يفعل فيأمر بما لا يريد ويريد ما ينهى عنه وذلك العلم اما بديهي يشهد به الوجدان الصادق
وانه لا نازع فيه الجهلة من المعتزلة لانه اذا كان الله تعالى مالك الاطلاق ولم يكن في ملكه من ينازعه ويسئل عنه يكون المطلق

بتفرده

بتصرفه وارادته واما نظير حاصل من مخالفة ارادتنا امرنا لانا نأمر غيره في بعض الاوقات بما لا نريد وننهى في بعض الاوقات
عما نريد وهكذا لما هو ظاهر من داع وهكذا قد لا يكون الشيء مرادا لله تعالى ويأمر به وقد يكون مراده وينهى عنه لحكم ومصالح
نعم هذا الاحتمال يكون في كلام الشارح مقدر وهو المقيس عليه ترك لظهوره وقد اشار الى هذا المقدر المطوي بقوله الا يرى
ان السيد اه فاندفع ما قال بعض الافاضل من انه ان اراد بقوله ونحن نعلم اه اي نحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا لنا ونأمر
ونأمر به لداع فيجوز قوله الا يرى ان السيد اه تنوير له فلا يصح تعليله بقوله لحكم ومصالح ولا بقوله او لانه لا يسئل عما يفعله
وان اراد به انا نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا له تعالى ويأمر به فلا يصح ايضا لانه اول المسألة والمقصود ههنا انما هو
التمسك بما نعلم من غير نزاع فالصواب ان يقال نحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا ويؤمر به وقد يكون مرادا وينهى عنه الا يرى
ان السيد اذا اراد اظهار عصيان عبده يأمره بالشيء ولا يريده منه فالله تعالى يأمر بما لا يريده لحكم ومصالح اه
وكأنه المراد مما قال وان وقع في تقريره الاختلال انتهى ملخصا وقد عرفت تقرير كلام العلامة من غير حاجة الى حمل ذلك
الفاضل على واحد منهما وعن الاخر الى الاختلال فبعد وضوح الحق لا يلتفت الى مثل هذا الجدال
او يكون تأثير لقدرته وهو مذهب الاشعري فانه يقول ان الله تعالى قد اجرى عادته بانه يوجد في العبد قدرة واختيارا
فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد
والمراد بكسب العبد اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له كذا
في شرح المواقف والذي يستفاد من تقرير الشارح مذهب الشيخ انه ليس لقدرة العبد تأثير لكن لها مدخل ما في وجوده
وقد نبه عليه بعض الافاضل اه قدرة العبد فقط بلا ايجاب اه لا يقال عدم الايجاب والاضطرار انما هو
بالنسبة الى نفس القدرة واما مع تمام الشرائط من الارادة وغيرها فليس الا الايجاب والاضطرار وهو لا ينافي الاختيار
بالنسبة الذاتية ولذا قال في قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعتزلة ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والاختيار وهما
يوجبان وجود المقدور انتهى فكما انه لا فرق بينهما في الايجاب بالنظر الى تمام الشرائط كذلك لا فرق بينهما في القول
بالاختيار بالنسبة الذاتية ولذا قال في الشرح الجديد للتجريد وذهب الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرة العباد على
سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار وبالجملة فلا فرق بين الحكماء والمعتزلة في القول بالايجاب والاختيار
وان كان بينهما فرق باعتبار ان خلق القدرة والارادة في العبد عند المعتزلة على سبيل الاختيار وعند الفلاسفة
على سبيل الايجاب لانا نقول صدور الاشياء عن فواعلها مشروط باستعداداتها بناء على انهم قالوا الفيض واجب عند تمام
استعداد القابل فعندهم يكون صدور قدرة العبد عن الباري بطريق الايجاب كذلك يكون صدور الفعل عن العبد
بطريق الايجاب عند تمام الاستعداد واما عند المعتزلة من المتكلمين فيكون صدور الفعل ولو عند تمام الاستعداد بطريق
الاختيار لانهم لما قالوا يكون الواجب تعالى فاعلا مختارا يكون كل فاعل عندهم مختارا بمعنى ان صدور الفعل عنه
يكون بطريق الاختيار وان كان ذلك الصدور واجبا عند تمام الشرائط والنزاع بين الفلاسفة والمتكلمين انما
هو في ان الوجوب مقدم على الصدور كما هو عند الحكماء على ما قالوا كل ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق
او ان الوجوب غير مقدم على الصدور وان كان يجب صدوره عند وجود العلة التامة كما هو عند المتكلم والحق انه لا
لا نزاع لاحد في ان المعلول يجب صدوره عند وجود العلة التامة وانما النزاع في ان الايجاب ووجوب المعلول من جملة
التامة كما ذهب اليه الفلاسفة وليت شعري كيف خفي مثله على الشارح ومن تبعه حتى زعموا اتحاد مذهب المعتزلة مع
الفلاسفة وبما حققنا ظهر اختلال ما قال شارح التجريد ايضا من ان المعتزلة والحكماء متفقون في ان صدور الافعال عن
العباد بطريق الاختيار وان وجهناه بان هذا بالنسبة الذاتية لان الشيء اذا لم يتم استعداده لم يمكن صدوره عن الفاعل عندهم
حتى يمكن القول هنا بالاختيار واذا تم استعداده يكون صدوره عنه ايجابا عندهم وعند المتكلمين اختيارا
على ما حققناه فحل ما في قواعد العقائد وما في الشرح الجديد مختل والصواب ما اشار اليه الفاضل المحشي كما اشار اليه صاحب
المواقف وهو مذهب الفلاسفة لا يقال هذا مبني على ظاهر كلماتهم واما تحقيق مذهبهم فهو انه تعالى فاعل الحوادث

عصام

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

لهما وان المراتب مشروط معدة لافادة المبداء على ما صرح به في شرح الاشارات حيث قال ان الكل منفعلوا على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق وان تساهلوا في تعاليمهم ومقالاتهم وما نقل عنهم فلا طونهم من ان العالم كرة والارض مركز والافلاك قسي والحوادث سهام والانسان هدف والله الرامي فاين المفر يشعر بذلك العقد لانا نقول لا يرضى بذلك كلماتهم وطورهم وكيف وكتب علماء الكلام مع تنقيدها في هذا المرام مصرحة بخلاف هذا بل يصرح بخلافه الكتب المعتمدة عليها في مذهب الحكماء مع ان الحكمة الشايعة في بلاد الاسلام انما هي كتب الفارابي وابي علي كما ذكره الامام حجة الاسلام وهل يرضى بمثل هذا التوجيه ذانك الشيخان كما لا يخفى على من له بصيرة وما ذكره هلوم شارح الاشارات للتأييد فهو مثله عند من له ذوق سليم نعم ان بعضا من المتفلسفة وممن جهله يلحس من فضلات الفلاسفة قد يقول في مثله هذا من تصريحاتهم واشاراتهم ويسلك مسلك التأويل بما يا عنه عباراتهم مع ان الطريق الاقوم حمل المحتمل على المحكم فيشتم ذلك التأويل مبيل الطلوب فظنوا الا ما نقل عنهم مما ظاهره باطل له معنى وجيه ومحمل صالح لا يعرفه الا الفاضل وهذا فتنة في الدين يزول بها الاعتقاد اليقيني مع ان قول ما جاء النبي الاخير صلى الله عليه وسلم مما يجب اجراؤه على مقتضى ظاهره عند الفاضل الادنى الاعلى ولو صح منهم هذا التصريح فهذا تلبيس منهم وتستر عن القبيح عصمنا الله عن التأويل لقول من هو في متضليل والحق ان الفلاسفة لخذلهم اعداء الانبياء الكرام البررة كيف وهم ذهبوا الى قدم العالم وانكروا حشر الاجسام مع ان الانبياء انما بعثوا لتحقيق هذين الامرين ومتعلقاتها وما يؤول اليه الامر في الدنيا والاخرة وتسبيب النجاة فيهما فبعد هذا كيف يزعم عاقل ان هؤلاء اخص السفهاء الاشقياء يتحدون في هذا الاعتقاد مع جماعة السعداء وما ذلك التأويل الا لدفع العار عن انفسهم بسبب اشتغالهم بعلومهم فيا ليتهم لم يشتغلوا ويا ليتهم سكتوا وما نطقوا فذر الذين لا يعلمون في خوضهم يلعبون وما نقل عن افلاطون فلعله غير ثابت او له محمل غير هذا يعرفه الفطن **قوله** والمروي عن امام الحرمين قال في شرح المقاصد هذا كقول عن الامام وان اشتهر في الكتب الا انه خلاف ما صرح به في الارشاد وغيره حيث قال ان الخالق هو الله لا خالق سواه وان الحوادث كلها حادثة بقدرته تعالى من غير فرق بين ما يتعلق بقدرة العباد وما لا يتعلق وأقول يحتمل ان يكون مراده بما صرح به في الارشاد هو تحقيق ما ذهب اليه الحكماء كما ذهب اليه الطوسي ومن تبعه وعلى هذا يندفع التنافي بين ما هو في حيث ان المروي عنه مبني على ما هو المشهور من الحكماء وما في الارشاد مبني على تحقيق مذهبهم لكن قد عرفت ما في هذا التحقيق اصلا وكيف عالم عن ان يميل الى مثل هذا التأويل وتحقيق كلامهم فالصحيح ما في الارشاد وهو الذي ذهب اليه اهل السنة **قوله** او بمجموع القدرتين على ان يؤثرا يحتمل على هذا ان يكون قدرة الله مؤثرة تاما وقدرة العبد جزء المؤثر ويحتمل ان يكونا بالعكس ويحتمل ان يكون كل منهما جزء المؤثر ويكون المجموع مؤثرا تاما والظاهر هو هذا في وفي الاولين ما فيهما واما كونه كل من القدرتين مؤثرا تاما فهو وان اشتهر عن الاستاذ حيث انه نقل عنه انه يجوز توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي لكنه باطل لاستلزامه التوارد المحال ففي تخريج مذهبه ثلث احتمالات والحق كون المجموع علة واحدة عنده ثم ان مذهب الاستاذ هو الذي ينسب الى الماتريدية على ما هو المفهوم من كلام المحشي ههنا وهو اللازم لتحقيق صدر الشريعة في التوضيح وصرح به بعض المحققين ايضا فلا يلتفت الى قول من جعل مذهب الماتريدية مقابلا لمذهب الاستاذ كما لا يلتفت الى قول من جعل مذهب القاضي مندرجا في مذهب الماتريدية بان يجعل موصوفا اه كما في لطم اليتيم تأديبا وايذاء فان ذات اللطم واقع بقدرة الله وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد ويرد عليه انه ان اراد ان قدرة العبد مستقلة في ايجاد وصف الطاعة والمعصية فيلزم كون العبد موجدا لبعض الاشياء فيلزم عليه ما لزم على المعتزلة وان اراد ان لقدرة العبد مدخلا في ذلك فهو بالنسبة الى العبد طاعة ومعصية كما وجهه الدواني حذرا عما يلزم المعتزلة ففيه ما فيه ايضا لانه كما ان لقدرة العبد مدخلا في ذلك الوصف كذلك لها مدخل ايضا في اصل الفعل على ما هو مقتضى البراهين فلم عدل عن مذهب جمهور اهل السنة على ان ذلك الوصف امر اعتباري لا وجود له في الخارج بل هو عبارة عن ما يلزم فعل العبد باعتبار الموافقة او المخالفة فكيف يكون اثر القدرة والذي يخطر بالبال ان القاضي ممن يقول بالحال ولا شك ان قدرة العبد موصوف بامور لا موجودة ولا معدومة من جملتها ذلك الوصف الاعتباري فمقصوده ان له

لبس لقدرة

لكون قدرة العبد محلا او مدخلا لذلك الفعل

ليس لقدرة العبد تأثير فيه وان اتصفت بمدخلية او المحلية وان اتصف فعل العبد بتلك الاوصاف الاعتبارية فهي فتلك الاوصاف مستندة الى قدرة العبد وان لم يتأثر منها كما ان كثيرا من الامور الاعتبارية مستند اليها وان لم يتأثر منها ثم ان استنادها الى قدرة العبد على الطريق المذكور لا ينافي استنادها الى قدرة الواجب مع ايضا كما قيل بذلك في كل الامور الاعتبارية على ما حققه الصدر في التوضيح فعلى هذا فان زعم الاشعري ان تلك الاوصاف صادرة من الله تعالى كما هو الظاهر من قوله يصدور الافعال الاختيارية للعبد من الله يكون مذهب القاضي مقابلا لمذهبه وان اتحد معه في نفي التأثير عن قدرة العبد وان زعم ان تلك الاوصاف غير صادرة من الله ولا من قدرة العبد وان اتصف فعله بها فمذهبه بعينه مذهب الاشعري لكن الظاهر هو الاول وعلى كل تقدير فمذهبه مقابل لمذهب الاستاذ والماتريدية وان حاول فيه بعض الافاضل من جهة ان القاضي قائل بالحال كما هو مدار تحقيق مذهب الماتريدية **قوله** والحق ههنا اي الحق المتفرع على ما سبق في هذا المقام الذي عقد لبيان معتقد اهل السنة بكل فريقيه اعني الاشعرية والماتريدية ان للعبد فعلا ينسب الى قدرته سواء كانت جزء المؤثر وهو الذي ذهب اليه الماتريدية وان اشتهر انه مذهب الاستاذ اذ لا فرق بينهما كما حققناه او مدارا محضا كما هو عند الاشعري والداعي المحشي بعبارة تخص بين الطائفتين وتنفي ما عداهما فان قوله وللعباد افعال يرد الجبرية والقاضي اما الاول فلانه لا افعال للعباد عندهم بل هم بمنزلة الجمادات واما الثاني فلان ما للعباد عنده هو اوصاف الافعال لا انفسها ~~بجملتها~~ وقوله اختيارية يرد الحكماء اذ الافعال عندهم ايجابية لا اختيارية ~~فهذا ينبغي ان يفرد ويرجع~~ واما المعتزلة فكما وضح عن صدر المبحث بقوله والله خالق هكذا ينبغي ان يقرر ويرد عليه ان القاضي من اهل السنة ايضا فينبغي ان لا يخرج من هذا المقام فكيف يرده قوله وللعباد الا ان يدعي ان ذلك في مذهب الاشعري لانه متحد معه في ان قدرة العبد غير مؤثرة في اصل الفعل والظاهر انه لا يبقى المحلية للاشعري فان قال قوله وللعباد اه شاملا لمذهب الاشعري يكون شاملا لمذهب القاضي واما كون قدرة العبد موصوفا بان يجعله طاعة او معصية عنده فلا ينافي شموله العبارة لمذهب فافهم **قوله** ويجب ان يعلم اه اعتذار عن تخصيص الافعال الاختيارية بالعباد اذ الظاهر ان لجميع الحيوانات افعالا اختيارية لكون الكل متحركا بالارادة وتفصيل المذهب كما في السابق الا ان بعض الاولة وهو قوله ولانه لو لم يكن للعبد فعل لما صح تكليفه اه لا يجري الا في العباد المكلفين فلذا خص العباد بالذكر هذا وفيه انه ح يكون الدليل قاصرا اذ من العباد ما لا يكون مكلفا الا ان يقال لا قائل بالفصل ويمكن ان يقال مدار اثبات الافعال الاختيارية انما هو الاثابة والعقاب وقد اصرح المص بقوله جاء بالثواب ويعاقبون ولعل هذا هو مدار التخصيص **قوله** فيه نظر مر ذكره وهو ان الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف له فيما هو خالص حقه فلا يسئل عن لميتها بان يقال لم رتب الثواب والعقاب على ذلك الفعل كما لا يقال لم رتب الاحراق عقيب مساس النار فلا يرد ما قيل ان الكلام ههنا في ترتب استحقاق الثواب والعقاب لا في انفسهما كما في السابق انتهى اذ لا معنى لكون نفس الثواب والعقاب مما يتصرف فيها بل معناه ان يترتب ذلك على اعمال العباد ثم ان الجبرية يفرقتيها لا يقولون بالاستحقاق بل الثواب عندهم فضل من الله والعقاب عدل منه وما في السابق هو هذا لا ما اشار اليه ههنا بل الظاهر ان الماتريدية لا يقولون بالاستحقاق ايضا فالاولى ان يترك ههنا قيد الاستحقاق ويورد النظر السابق ههنا فافهم واما ما قيل لا وجه لتخصيص النظر ههنا بل يتجه ايضا على لزوم عدم صحة التكليف لانه مثله في ~~بطلان ترتب استحقاق الثواب~~ لانه اذا جاز ترتب الله تعالى ترتب استحقاق الثواب والعقاب ح يصح منه التكليف ايضا لانه لا يسئل عما يفعل ففيه ما فيه اذ التكليف بمقتضى كون المكلف به في قدرته اذ لا يجوز التكليف بما لا يطاق بخلاف الثواب والعقاب فانه فضل او عدل منه تعالى ومن انكر هذا فقد كابر **قوله** وقد يرد ايضا اي كما يرد عليهم لزوم بطلان تكليف الجماد بعدم فائدة التكليف لانه اذا لم يكن ~~هكذا لو لم يكن العبد~~ للعبد فعل اصلا لما كان للتكليف فائدة وهو ظاهر ~~هذا التأييد الاخير الدليل~~ يعني ان كما ان مذهبهم يكون مردودا بلزوم بطلان عدم صحة التكليف كذلك يكون مردودا بلزوم عدم فائدة التكليف ولا يرد هذا على الاشعري القائل الى الجبر يعني لو اقيم هذا الدليل عليهم يكون الملازمة ممنوعة لانا لا نسلم لزوم عدم فائدة التكليف لجواز ان يكون التكليف داعيا لاختيار الفعل وان كان الاختيار عندهم من الله تعالى فيخلق الله عقيبه عادة وباعتبار العبد

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

ذلك الاختيار المرتب على الداعي ترتبا عاديا يصير الفعل طاعة او معصية وعلامة للثواب والعقاب كذا في شرح المقاصد
وحاصل كلامه ان الدليل ان قرر بما قرر الشارح يقوم على الجبرية دون الاشعرية وان قرر بلزوم عدم فائدة التكليف يقوم
على الجبرية لا على الاشعرية فافهم الفرق بين التقريرين والورود على الاول وعدم الورود على الثاني ولا تقع في الاشتباه
هذا بيان الجبر وعدم التمكن اه دفع لما يورد من ان هذا السؤال والجواب تكرار لما سبق من قوله فان قيل فيكون الكافر مجبورا اه
لان حاصلهما ان العبد مجبور في افعاله فلا يصح تكليفه بشيء اذ التكليف يقتضي الاختيار ولا اختيار هنا وحاصل الدفع
ان ما سبق بالنسبة الى الموجودات فقط وهذا يعم الموجود والمعدوم وهذا هو ظاهر لانه اخذ ههنا تعلق العلم والارادة با
بوجود الفعل وبعدمه ثم انه فصل ههنا في السؤال والجواب ما لم يفصل في السابق حيث اورد على الجواب ابرادا بلزوم وجوب
فعله الاختيارية او امتناعه واجاب عنه بالمنع والنقض واتى بنوع اعتراض فلا تكرار وذلك ان تقول الفرق بينهما ان ما سبق
اعتراض على كونه خالقا لافعال العباد فتضمنت وقدح بانه يلزم عدم صحة تكليف الكافر بالايمان لو قوع ضده بارادته تع
فيكون الجاهل متصفا بالكفر واجبا والايمان ممتنعا والتكليف بالممتنع غير واقع وهذا اعتراض على كون العبد مختارا في فعله بانه
بان الطرف الذي تعلق علمه تع وارادته تع يكون واجب الوقوع فيكون الطرف الآخر واجب الارتفاع مع ان المختار يجب ان يكون
متمكنا من الفعل والترك وذا لا يمكن مع الوجوب والامتناع هذا ولعل هذا هو مراد ما قيل في الفرق بين المقامين من ان ما سبق
ابطال لتعميم الارادة بلزوم الجبر على ما هو ظاهر تفريع قوله سابقا فيكون الكافر مجبورا اه وهذا تعميم اثبات للجبر على مدعي
التعميم على ما هو ظاهر قوله ههنا بعد تعميم علم الله تع وارادته وبينهما بون بين واقول لا يخفى ان كلا منهما لا يدفع التكرار
لاتحاد ما لهما على ما اشرنا اليه فالوجه ما اشار اليه المحشي فلا يلتفت الى ما قاله بعض الافاضل من ان الفرق بما ذكر وهمي محض
ومع ذلك نفي كما لا يخفى على الذكي وغير نوع كون الكفر والفسق من الموجودات كما هو مبني الفرق الذي اشار اليه كلامه
لان الكفر عدم الايمان والفسق عدم الاطاعة لكنه مبني ذلك على العرف لانهما من الامور الموجودة عند العرف او على ان المراد
اراد بهما الموجودين في العبد بمعنى الاتصاف بهما في الخارج لا وجودهما في انفسهما لكونهما امرين عدميين غير متحققين في الخارج
كذا اشار اليه السالكوتي والظاهر ان الفسق هو الخروج عن الطاعة والكفر هو الانكار فيكونان من الموجودات ولو سلم فهما
من الموجودات بناء على انه يعتبر في العدمي المقابل للوجودي موضوع قابل للوجودي على ما حقق في محله فليس الكفر والفسق
المعدومات المحضة التي يعتبر في السؤال المذكور ههنا ولا يخفى على من خفي ولا الكذب اي اذا تعلق علمه وارادته بشيء
ولم يجب ذلك الشيء يلزم انقلاب علمه جهلا وتخلف المراد عن ارادته وكذا الحال في الامتناع بان يقال ما علم الله واراد عدمه
يمتنع اذ لو لم يمتنع لجاز وقوعه فيلزم انقلاب علمه تع جهلا وتخلف المراد عن ارادته ايضا ولانت خبير بان الاعدام ازلية اه
يعني ان تعميم ارادة الله تع بالنسبة الى الموجودات والمعدومات ليس بصحيح بل ارادة الله تع انما تتعلق بالموجودات اذ لو تعلقت بالمعدوما
واعدام الحوادث ازلية لكانت مسبوقة بالارادة فيكون حادثة لان اثر الارادة حادث على ما هو المقرر عند الكل فتعميم الارادة
بالنسبة الى جميع الممكنات معدومة كانت او موجودة غير صحيح وقد قال في شرح المواقف العدم ليس اثرا مفعولا مجعولا للقادر
فالوجود بل معنى استناده اليه انه لم يتعلق مشيئته بالفعل فلم يوجد لان استناد العدم الى القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود فيلزم
ان لا يكون عدم العالم ازليا وهو باطل واجيب عنه بانا لا نم ان يكون اثر الارادة حادثا البتة لجواز تقدم القصد على العدم
الايجاد على الوجود على ما مر ولو سلم فيجوز تعميم الارادة بالعدم حتى يشمل بقاء الشيء على العدم ورد بان المنع الاول وان كان
تخلصا عن هذا الاعتراض لكنه يهدم الاستدلال بكونه فاعلا مختارا على كون العالم حادثا لجواز ان يكون تقدم القصد على الايجاد
كتقدم الايجاب على الوجود في انه بحسب الذات لا بحسب الزمان فكونه فاعلا مختارا لا يقتضي كون العالم حادثا زمانيا
بان بقاء الشيء على العدم ليس الا اتصافه بالعدم في الزمان الثاني فيلزم ان يكون ازليا وان لم يكن العدم صالحا لان يكون اثرا فسد الاجماع
على السواد بل الحصر الحق ان بقاء الشيء على العدم مستند الى بقاء عدم مشيئة الفعل ولا يخفى ما فيه اما في الاول فلانه فرق بين الايجاد
والعدم اذ العدم لما كان ازليا جوزنا ههنا تقدم القصد عليه تقدما ذاتيا بخلاف الوجود فانه ثبت حدوثه بالبراهين فلا
فلا يجوز ههنا ثم ذلك كلام ذكره الآمدي مخالفا للجمهور في كونه تحقيق كون الواجب تع فاعلا مختارا في صفاته ولو سلم

فلو سلم تمشيه بين الجوازين حتى يلزم من تجويز احدهما تجويز الآخر فيختل الاستدلال المذكور ولو سلم فيكفي لنا التخلص ههنا
عن الاعتراض المذكور واما في الثاني فلانا لا نم ان بقاء الشيء على العدم ليس الا اتصافه بالعدم في الزمان الثاني بل الحق ان بقاء
الشيء على العدم عبارة عن استمراره والظاهر ان ذلك الاستمرار مستند الى الارادة وان لم يستند اليها اصل العدم
العدم وانما الحق انه ان سلم كون العدم ثابتا في علم الله تع فلا بد ان يسلم كون ذلك العدم مستندا الى الارادة فضلا عن
استمراره وهذا مما لا ينبغي ان يتنازع فيه وهذا الذي مبني عليه فلا حاجة الى ما تكلفه بعض الافاضل في الجواب من ان بقاء
عدم الاشياء كوجودها مرتبط بارادته الا ان ارتباط الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها ولا نعني بتعلق الا
الارادة بالعدم الا ان يقتضي الارادة العدم باعتبار عدمها انتهى لانه تكلف من وجوه اما اولا فلانه اشتبه عليه الفرق
بين العدم وبقائه والظاهر ان بقائه مستند الى الارادة وان لم يستند اليها اصل العدم واما ثانيا فلانه لا حاجة الى توجيه تعلق
ارتباط العدم بالارادة بان معناه ان الارادة يقتضي العدم باعتبار عدمها مع انه يؤول الى القول بان العدم مستند
الى عدم الارادة وليس الكلام فيه وهو ظاهر ولذا لا حاجة الى ما قال بعضهم من ان كلام الشارح مبني على ان العدم مقدور كما
كما ذهب اليه البعض انتهى لان كون العدم المطلق في كون العدم مرادا وانما ما قيل من ان كلام الشارح مبني على ان العدم مقدور
كما ذهب اليه البعض فغير خارج عما حققناه بقولنا آنفا والحق اه مع عدم الاحتياج اليه ايضا وقد وقع في الحديث الم
المرفوع اه فانه اسند الفعل فيه الى عدم المشيئة لا الى مشيئة العدم كذا نقل عنه فان قوله عليه السلام وما لم يشأ لم يكن صريح
صريح في ان عدم الكون مستند الى عدم المشيئة ورد عليه ان عدم المشيئة اعم من مشيئة العدم والعام وان لم يستلزم الخاص لكنه لا
يوجد في ضمنه فليس في الحديث دليل على ان مشيئته تع لم تتعلق بالعدم بل غايته انه لم يشأ وجوده فلم يوجد فلم لا يجوز ان
وذلك العدم لتعلق ارادته به وكذا قال الاظهر والاولى ان لم يتعلق الارادة بالوجود يمتنع الوجود لان الارادة
وعلة الوجود وعدم علة الوجود علة عدم المعلول يعني ان عدم المعلول لا يحتاج الى علة مثل وجوده بل عدم علة
الوجود كاف فيه وليس معناه ان عدم العلة علة مؤثرة لعدم المعلول اذ لا مدخل للعدم في العلية على ما حقق في كتب الاصول
فما قاله بعض الافاضل وارتضاه السالكوتي من انه يظهر من كلامه ههنا وجه آخر لعدم كون الارادة العدم اثر الارادة لانه
لو كان الارادة علة له وعدمها ايضا علة له يلزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد ليس بشيء لان معنى علية
العدم للعدم ليس بمعنى التأثير حتى يلزم التوارد حين كان العدم اثر الارادة بل معناه عدم تأثير الوجود في الوجود
فلو كان العدم اثر الارادة لا يلزم التوارد وهو ظاهر ولا يخفى عليهما والمعتزلة تشرع في بيان عدم ورود الاير
المذكور على المعتزلة وحاصله ان المعتزلة لما جوزوا تخلف المراد عن الارادة في غير فعل نفسه لزعمهم ان عدم الارادة
فعل بعضه لا اضطرارية يجوز ان يوجد بحصل وان لا يحصل لم يتوجه السؤال المذكور عليهم اولا يرد عليهم ان يقال ان ارادة
الله تع اما ان يتعلق بوجوده فيجب او بعدمه فيمتنع اذ التخلف لما كان جائزا هنا لم يلزم هنا وجوب ولا امتناع
واقول كما لا يتوجه السؤال بتعميم الارادة كذلك لا يتوجه السؤال بتخصيص الارادة بالوجود وهو السؤال السابق بقوله
فان قيل فيكون اه فقوله بتعميم الارادة انما هو واقعي بالنظر الى هذا المقام ويستفاد منه ايضا عدم ورود السؤال السابق
وانما خصص عدم الورود بالنظر الى الارادة لان الايراد المذكور بالنظر الى العلم يرد عليهم ايضا بان يقال ما علم الله
وجوده يجب وما علم عدمه يمتنع والا يلزم انقلاب علمه تع جهلا ثم ان منهم من قال كابي الحسين البصري ان الله تع لا
لا يعلم الاشياء قبل وقوعها احترازا عن لزوم التغير في علمه تع فكما لا يرد السؤال بتعميم الارادة عليه لا يرد عليه بتعميم
العلم لكن اي شناعة اقبح من التزام عدم علم الله تع بالاشياء قبل وقوعها فما ورد على جمهورهم يجاب بالجواب المذكور
وهذه الشناعة لا يمكن دفعها اصلا قد يمنع هذه المقدمة القائلة بانه ان تعلق علمه وارادته بفعل عبد الاختيار
يكون واجبا او بعدمه يكون ممتنعا ايضا اي كما يمنع المقدمة القائلة بانه ان تعلق علمه وارادته بوجوده يكون
واجبا او بعدمه يكون ممتنعا والمقدمة الاولى هي حاصل قوله فيكون فعله الاختياري واجبا او ممتنعا والمقدمة الثانية
حاصل قوله في السؤال الاول بعد تعميم علم الله تع وارادته للجبر لازم قطعا ودونهما اما ان يتعلقاه فالمنع المذكور مشترك بين المقدمتين في السؤالين لاشتراك الورود

وحاصل المنع في المقامين ان العلم تابع للمعلوم على معنى ان المعلوم اصل والعلم ظل له وحكاية عنه لا على انه انما يكون علما اذا كان ظله ومطابقا له الآخر على ان يكون المعلوم اصلا في المطابقة اذ لو خالف العلم اياه لم يكن علما بل جهلا الا يرى ان صورة الفرس المنقوشة على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد ذاته كذلك حتى لو خالف بوجه ما في الصورة انما تكون علما بالشيء اذا كان حكاية عنه ومطابقا له حتى لو خالف بوجه ما لم يكن علما بل جهلا فلما كان العلم تابعا للمعلوم لا يكون له مدخل في جعل الفعل واجبا وسبب القدرة والاختيار اذ لا تأثير له في وجود شيء اصلا بل هو تابع له ومتأخر عنه ولو تقديرا وكذلك ليس للارادة مدخل ايضا مدخل في سبب الاختيار لان الارادة متفرعة عن علمه تعالى ومتأخرة عنه والعلم تابع للمعلوم الذي صدر عن العبد بالاختيار فيكون الارادة متفرعة عن ذلك الفعل الاختياري بمرتبتين فكيف يكون موجبا له وغاية ما لزم هنا استلزام تعلق علمه تعالى وارادته بشيء او عدمه وجوبه او امتناعه ولا يلزم من ذلك كون العلم والارادة موجبين للفعل كما ادعاه السائل في المقامين هذا ولعل قوله فما سأل الشارح اليه ان السائل ما ادعى كون العلم والقدرة موجبين للفعل بل ادعى لزوم الوجوب والامتناع على ما هو ظاهر في كلامه والاستلزام محقق ويحتمل ان يكون اشارة الى منع تفرع الارادة عن العلم بل الامر بالعكس على ما سبق اليه الاشارة من المحشي في تحقيق قوله الثالث في بحث الصفات وهي الارادة والمشيئة عبارتان اه ويحتمل ان يكون اشارة الى ان هذا المنع حقيق بان يورد في السؤال الاول على ما يقتضيه قوله ايضا هاهنا فافهم فلا يكون فعل العبد يعني ان فعل العبد وان كان واجبا لتعلق علمه تعالى وارادته به لكنه لما كان باختياره لا يكون كحركة الجماد الذي ليس له اختيار ومدخل في ايجاد الفعل وهذا القدر من الفرق هو المقصود الكافي هاهنا اذ الغرض دفع لزوم الجبر الذي يدعيه الجبرية في افعال العباد وأما ان ذلك الاختيار الذي حصل به الفعل ليس من العبد لانه لا يوجد شيئا على ما هو التحقيق من ان لا موجد الا هو الله تعالى فيكون ذلك الاختيار الجزئي من الله تعالى فيكون ذلك الفعل ايضا من الله لكون ذلك الاختيار الجزئي من الله تعالى فيلزم الجبر لكون ذلك الاختيار والفعل من الله تعالى فذلك مذهب الاشعري وهو يقول ان العبد مجبور في ذلك الاختيار الجزئي لما كان مجبورا في الاختيار بمعنى الارادة فالعباد وان كانوا مختارين في افعالهم لكنهم مضطرون في اختياراتهم وهو جبر متوسط لا يستلزم الجبرية في الافعال على ما نرى ونستطيع ايضا لهم من ان افعالهم منسوبة الى اختياراتهم ونستطيع ايضا هذا لكن فيه وهو جبر متوسط مبني على ظاهر الحال لوجود اختيارهم في الظاهر ولتمايز مذهبهم عن مذهب الجبرية لانكارهم اختيار العبد وتوقف الله تعالى او ينبني على ارعائهم التوسط والا فهو جبر محض حقيقة اذ لا مدخل للعبد عندهم في ذلك الاختيار وفي افعاله سوى المحلية وان وجد الشيء في بعض تصانيفه ان للعبد مدخلا ما في الفعل عند الاشعري واما الذاهبون الى مذهب الاستاد وهم الماتريدية على ما حققنا سابقا فلم يصرحوا بلزوم الجبر ولا بعدمه وان كان مذهبهم لا يخرج عن التوسط المنقول عن السلف لكن لهم ان يقولوا في تحقيق اختيار العبد وفي دفع لزوم الجبر المحض اللازم على الاشعري وان ادعى التوسط الاختيار بمعنى الارادة صفة من شأنها ان يتعلق بكل من الطرفين بلا داع ومرجح او يجوز ترجيح احد المتساويين من الفاعل بلا داع خارجي كما في قدحي العطشان ورغيفي الجائع فانه يختار احدهما من غير داع فيكون هذا الاختيار بمعنى الارادة من الله تعالى لا يستلزم الجبر لان الاختيار بمعنى الارادة وان كان من الله تعالى لكن صرفه الى احد من الفعل والترك الذي هو الاختيار الجزئي والارادة الجزئية من العبد لا بمعنى ان العبد موجد اياها والا لزم عليهم ما لزم على المعتزلة بل بمعنى ان ذلك الاختيار الجزئي منسوب الى العبد وهو متصف به لان ذلك امر غير موجود في الخارج فلما كان ذلك الاختيار الجزئي من العبد بهذا المعنى لا يلزم الجبر ولا التفويض ايضا نعم لو كان الاختيار بمعنى الارادة المتعلقة باحد الطرفين او الارادة التابعة للداعي وهو الارادة الجزئية ايضا من الله تعالى كما هو عند الاشعري لزم الجبر لعدم التمكن حينئذ على الطرف الآخر اما مطلقا او عند وجود الداعي لكنه ليس كذلك على تحقيقهم وهذا كما ان صدور الارادة عنه تعالى بطريق الايجاب لا ينافي كونه فاعلا مختارا اتفاقا لان له تعالى ان يصرف الارادة القديمة الواجبة بكل من الطرفين وذلك الصرف ليس بالايجاب فلا ينافي كون صدور الارادة القديمة بطريق الايجاب كونه تعالى فاعلا مختارا فصدور ارادة العبد واختياره من الله تعالى لا يستلزم كون العبد مجبورا في افعاله لان للعبد ان يصرف تلك الارادة بكل من الطرفين وذلك الصرف امر اعتباري غير مخلوق لله تعالى فلا يلزم الجبر هنا ولا ينافي كونه فاعلا مختارا اذ لا فرق بين الارادتين المطلقتين في كون كل منهما لا يكون باختيار صاحبه وبين الارادتين الجزئيتين في كون كل منهما باختيار صاحبه وهذا هو مدار كون كل منهما فاعلا مختارا وبما حققنا هذا المقام ظهر اختلال ما قاله السيالكوتي

السيالكوتي من ان ما ذكره في تحقيق مذهب الذاهبين الى مذهب الاستاد انما يدل على عدم كونه مجبورا في الافعال الصادرة بتوسط الاختيار واما في نفس الاختيار فهو مضطر مجبور قطعا كما انه تعالى موجب بالنسبة الى الارادة وعدها من الصفات وان كان مختارا في [illegible] بالنسبة الى الافعال الصادرة بتوسطها وهكذا ايضا عند الشيخ الاشعري فان انما يقول بكون العبد مجبورا في الاختيار دون الافعال الصادرة بتوسطه فلا فرق بينهم وبين الاشعري في لزوم الجبر وعدمه انتهى لان الاشعري يقول بكون العبد مجبورا في الاختيار الجزئي كما كان مجبورا في الاختيار بمعنى الارادة وقد حقق في محله فيلزم على مذهبه كون العبد مجبورا في الافعال الصادرة بتوسط ذلك الاختيار واما الذاهبون الى مذهب الاستاد فهم انما يقولون بكون العبد مجبورا في الاختيار بمعنى الارادة لا في الاختيار الجزئي لان ذلك امر اعتباري يتصف به العبد ويسند افعاله اليه فلا يلزم كون العبد مجبورا في افعاله عندهم وما اشتهر من الاشعري من ان العباد مختارون في افعالهم مضطرون في اختيارهم انما هو بالنظر الى هذا الاختيار الجزئي والا فالعباد مضطرون في الاختيار بمعنى الارادة من غير نزاع من احد فلا وجه لتخصيص ذلك بالاشعري وفي سياق عبارته الحكيم اشارة الى ما حققناه وان خفي على من خفي لو جب النقض بالعلم ظ وهو انه يقال ما علم الله وجوده من فعله الاختياري يجب وما علم عدمه يمتنع والا لجاز الانقلاب وهو محال فيكون فعله الاختياري واجبا وعدمه ممتنعا مع اتفاق الملتين على انه فاعل مختار واما النقض بالارادة فمبني على ازلية تعلقاتها بان يقال ما اراد الله تعالى وجوده في الازل يجب وما اراد عدمه يمتنع والا لزم تخلف المراد عن الارادة فيلزم ان لا يكون له اختيار في الافعال الصادرة فيما لا يزال واما اذا كانت تعلقات الارادة حادثة فلا يتم النقض بالنظر اليها اذ ليس للارادة تعلق سابق على وجود الاشياء حتى يجب او يمتنع فيما في الاختيار فافاد بعض الافاضل وتبعه غيره ان النقض بالارادة قائم ولو كان تعلقاتها حادثة بان يقال ان تعلقت بايجاد شيء فيما لا يزال يجب وجوده والا يمتنع فيما في الاختيار ليس بشيء لان هذا الوجوب حصل حين الايجاد وهو لا ينافي الاختيار قبله لتحقق التمكن على الفعل والترك قبل الايجاد وانما المنافي له الوجوب الحاصل قبل الايجاد فالحاصل من تعلق الارادة في الازل الابدي ان كل فعل صادر عن العبد فهو واجب الصدور يكون بطريق الوجوب اذ العلة ما لم تكن تامة لم يوجب المعلول واذا كانت تامة يجب عندها وجود المعلول مع انه لا نزاع لاحد في ان العبد مختار في ذلك وقد يجاب عن النقض بالارادة على تقدير ازلية تعلقاتها وحاصله ان الاختيار عبارة عن التمكن من الضد حال ارادة الشيء لا بعدها ولما كان ارادة الله تعالى ازلية يمكن ان يتعلق في الازل بدل الفعل بالترك وليس قبل تعلق الارادة علم موجب لا وجوب ولا امتناع بالنسبة الى الارادة كذلك لا وجوب ولا امتناع بالنسبة الى العلم وليس قبل تعلق الارادة علم موجب حتى يجب به او يمتنع ازلا قبل الازل فتعلقات العلم والارادة ازلية ولا يتصور القبلية والبعدية في الازل وما كان تعلقات الارادة ازلية غير منافية لكونه تعالى مختارا كان كون تعلقات العلم ازلية غير مناف لكونه تعالى مختارا اذ لا يتصور التقدم والتأخر بينهما في الازل حتى لا ينافي ارادته الازلية اختياره كذلك على الارادة لا ينافيه ايضا بخلاف ما اذا كان تعلقات الارادة حادثة فانه وان لم يرد النقض بها لكنه يرد بالنظر الى العلم فلا يتم الجواب المذكور واما اذا كانت تعلقات الارادة اه بين المحشي قوله بخلاف بالنظر الى الارادة على ما صرح به المحشي لكنه يرد بالنظر الى العلم ايضا بخلاف ما اذا كانت تعلقاتها متأخرة عن تعلق ازلية فلا النقض يجاب ويندفع بما ذكره وعلى قولنا آنفا بخلاف ما اذا كانت تعلقاتها حادثة فان تعلقها متأخر عن تعلق ارادة العبد اه يعني ان النقض بارادة العبد يتأتى الجواب المذكور لا يجري في ارادة العبد فان تعلقها متأخر عن علمه تعالى وارادته الازلية فيتحقق الوجوب او الامتناع قبله فلا يكون له التمكن من الطرفين حين الارادة وقد قلنا ان الجواب المذكور لا يتم اذا كان تعلقات ارادة الله تعالى حادثة للزوم الوجوب او الامتناع من علمه الازلي قطعا فتدبر وجه عدم التمام ان يكون تعلقها متفرعا على التمكن من الطرفين حين الارادة وهذا انما يقتضي بان يكون ذلك بالنظر الى الايجاب هو عدم التمكن من الطرفين حين الارادة بهذا المعنى حاصل في ذاته تعالى بالنظر الى المحققات الاصفه الايجاب فالايجاب بهذا المعنى لا ينافيه القبلية الذاتية فالاختيار تابع للعلم بمعنى تابع له ان وجد وجد والا فلا وهذا انما يستدعي القبلية الذاتية لا الزمانية للارادة بالزمان لكنه مقدم عليه بالذات فتعلق الارادة تابعة للعلم لان تعلق العلم وان لم يكن مقدما على تعلق الارادة بالزمان فيتحقق وجوب الفعل قبله ذاتية على تعلق الارادة فيتحقق وجوب الفعل انهما يتطابقان والاصل في التطابق العلم فلا اقل من ان يكون تعلق العلم قبليته ذاتية على تعلق الارادة

This file was downloaded from QuranicThought.com

ح واستناعه قبل تعلق الارادة قبلية ذاتية ثم قال السالكوتي بخلاف ارادة العبد فانها متبوعة لتعلق علمه تع وار
وارادته ضرورة توقفهما على تعلق ارادة العبد بطريق جري العادة وان كان تعلق ارادة العبد متأخرا عن تع
تعلقهما بالزمان فلا يلزم الايجاب وسلب القدرة والاختيار انتهى اقول فقد اشار المحققان الى الجواب المذكور مع
غير دافع للنقض ثم اشار السالكوتي الى ان النقض انما يرد ان لو كان الايراد بارادة العبد واردا وهو غير وارد بعد
وان كان النقض تاما بعد الورود هذا ولا يخفى ما في الكل اما في الاول وهو الذي اتفقا عليه ان العلم ههنا في العلم
التصديقي بالوقوع حيث قالوا ما علم الله وقوعه يجب وجوده ان يقع لا في العلم التصوري الشامل للواقع وغيره وقد
صرح الفاضل المحشي سابقا بان العلم التصديقي بالوقوع فرع الارادة المخصصة فلا يتصور للعلم بالوقوع الى
التقدم الذاتي على الارادة بل الموجود ههنا التأخر الذاتي فاذا لم يوجد هنا بالنظر الى ارادته تع لوجوب الامتناع
على ما حققه المجيب لم يتصور ايضه بالنسبة الى العلم وهذا واضح وان خفي عليهما واما في الثاني فلان ما ذكره في نتائج الا
ارادة العبد هو الذي اشار اليه المحشي في تحقيق قوله فان قيل فيكون فعله اه بقوله قد يمنع هذه المقدمة اه وقد عرفت
مما هنالك ان المنع المذكور انما يدفع كون العبد موجبا لفعله لا كون فعله واجبا الذي هو مدعى السائل المستلزم لنحو
للجبر فالجواب عنه انما هو بما اشار اليه بقوله قلنا نعم فان الوجوب بالاختيار اه ولعل وجها لتدبر ان الجواب ال
المذكور انما يدفع كونه تع موجبا في افعاله فلا كون افعاله تع واجب الصدور فيما لا يزال او ممتنعه ضرورة تعلق علمه تع
وارادته في الازل بوجودها او بعدمها وكذا افعال العبد ايضه واجب الصدور او ممتنع الصدور وان كان العبد مختارا
فيها فلا فرق في ذلك ح بين افعاله تع وبين افعال العبد في الفرق المذكور تحكم ثم ان النقض المذكور ان كان بلزوم كونه تع
موجبا في افعاله تع فهو غير وارد حتى يحتاج الى الجواب وان كان بلزوم كون افعاله تع واجب الصدور فهو وارد لكنه ما
ليس بمحذور حتى يحتاج الى الجواب المذكور مع انه لا يدفعه على ما حققناه والحق ان الايراد بقوله فان قيل فيكون اه وجيه
لكنه لا يضر كون العبد مختارا على ما اشار اليه المحشي اولا في الجواب وان الحال في افعال الباري ايضه كذلك وان الجواب المذكور
انما يحقق هذا المعنى من غير فرق في هذا المعنى بين ارادة الله تع وبين ارادة العبد [illegible]
[illegible] وبهذا التحقيق عرفت ان الفعل مطلقا لا يخرج عن حيز [illegible] لكنه لا ينافي ان يكون اختياريا
سواء كان فعل الباري تع او فعل العبد فلنا مرح هذا المقام اي بالدوران وهو ترتب الشيء على ما له صلوح العلية
والشيء الاول يسمى دائرا والثاني مدارا والمقصود دفع المنافاة بين قوله ان الخالق هو الله تع وحده وبين قوله وبالضرورة ان
لقدرة العبد مدخلا في بعض الافعال حيث يفهم من الثاني ان لقدرة العبد تأثيرا في افعاله وهو مناف للحصر المستفاد من الاول
وحاصل الدفع ان الضرورة انما تحكم بان [illegible] المراد من الثاني ان الضرورة تحكم بان بعض افعاله مترتب ودائر على القدرة
والارادة [illegible]
وجودا وعدما بمعنى انه متى تحقق القدرة تحقق الفعل ومتى لم توجد لم يوجد وهو المراد من قوله والترتب المحض اي الخالص عن الحكم
بالتأثير او بعدمه كما تحكم بدوران الاحراق مع مساس النار وترتبه ولكن المراد ان البداهة تحكم بان لقدرته مدخلا فيه لا
بالتأثير حتى يصير منافيا لقوله ان الخالق هو الله وحده اذ لا حكم للضرورة فيه كما لا حكم فيها في عدم التأثير بل كل منهما نظري
يحتاج الى الدليل ولك ان تقول مقصوده دفع سؤال يرد عليه وهو ان الامام ان الضرورة تحكم بان لقدرة العبد وارادته مدخلا
في بعض الافعال اذ المتبادر منه ما كان بالتأثير والضرورة غير قاضية بذلك وحاصل الدفع ان المراد ما كان بالدوران والترتب
المحض مع قطع النظر عن الحكم بالتأثير او بعدمه لان كلا منهما ثابت بالبرهان هذا وعلى التقرير الاول ما قاله بعض الافاضل من ان
ان البديهي ليس الا مطلق المدخلية سواء كان بالتأثير اولا لا بتجرده كونه مدارا محضا كالاحراق بالنسبة الى النار ولا بالتأثير كما
توهم الخيالي اذ ليس المقصود من قوله لا بالتأثير ان البداهة تحكم بعدم التأثير وان لم تحكم بالتأثير بل المقصود ان البداهة تحكم
بمجرد المدخلية والترتب المحض والحكم بالتأثير او بعدمه يحتاج الى الدليل نعم الاولى ان يقول لا بالتأثير وعدمه لكن لوضوحه تركه
وانما صرح بقوله لا بالتأثير مع عموم دفعه تحقيقا لرد الشبهة التي اوردت لنفي الجبر المتوسط اعني مذهب الاشعري فهي ان بداهة العقل
كما تحكم بوجود صفة في العبد فارقة بين حركتي الصاعد المرتعش والارتعاش تحكم بثبوت تأثيرها فان صدق حكمها الاول صدق

حكمها

صدق حكمها الثاني فيكون مذهب المعتزلة حقا وان كذب حكمها الثاني كذب حكمها الاول فيكون مذهب الجبرية حقا
وعلى كل تقدير فلا توسط وحاصل الرد ان البداهة الاولى حقة دون الثانية بل البداهة هنا انما تحكم بالدوران والترتب الم
المحض وليس لها حكم في تأثير القدرة وعدمه هكذا ينبغي ان يقرر صرف العبد قدرته جعلها اه يعني اه حاصل اه يعني
صرف العبد قدرته جعلها متعلقة بالفعل وذلك الصرف تحقق بسبب تعلق الارادة بالفعل لا بمعنى ان الارادة مؤثرة في صرف
صرف القدرة اذ لا مؤثر الا الله تع ولان الارادة شأنها الترجيح بل بمعنى ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله تع في العبد
قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة في التأثير لوجد ذلك الفعل واما صرف الارادة بمعناه جعلها متعلقة
بالفعل فيجوز ان يكون ذلك لذاتها فانها صفة من شأنها ترجيح احد المتساويين بل المرجوح من غير داع كما عرفت في ارادة
الله تع من انها صفة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات من غير داع فكما ان صدور الارادة تع عنه
بطريق الايجاب لا يوجب الجبر في افعاله كذلك صدور ارادة العبد من ذاته تع لا يوجب الجبرية في افعاله ايضه لكون صرفها ا
اي جعلها متعلقة بالفعل لذاتها فليس ذلك الصرف مخلوقا لله تع حتى يلزم الجبرية في افعاله كما كان الحال في ارادة الله تع ايضه
وذلك وتحقيق هذا المقام بتوفيق الملك العلام ان من افعال العباد ما يتعلق بها ارادة الله تع بلا واسطة اختيار العبد بمعنى
ان الله تع يوجدها سواء تعلق بها ارادة العبد اولا كما في الافعال الاضطرارية ومنها ما يتعلق به ارادته تع بتوسط اختياره
وارادته بمعنى ان الله تع اوجد في العبد قدرة بها يتمكن من الفعل والترك وارادة يرجح احدهما على الآخر فاذا رجحت ارادة العبد
احد الطرفين ثم تفرعت عليه تعلق قدرته وصرف الآلات والدواعي اليه بمعنى ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله تع
في العبد صفة متعلقة بالفعل بحيث انه لو كان لها تأثير مستقل لوجد ذلك الفعل فبعد ذلك اذا تعلقت قدرة الله تع وارادة
الارادة الله تع وقدرته بخلق ذلك الفعل عقيب ذلك اعني تعلق ارادة العبد وقدرته وصرف الآلات والدواعي اليه تعقيبا
ذاتيا ثم ان ذلك الترجيح الذي تفرع عليه تعلق القدرة وصرف الدواعي امر اعتباري لا وجود له في الخارج وكذا صرف القدرة
المتفرع عليه ايضه وليس ذلك من الله تع حتى يلزم الجبر ولا من فعل العبد حتى يلزم ان يكون خالقا لبعض افعاله لا يقال
فاذا فائدة التكليف مع ان الارادة يتعلق بعضها بالضرورة تكلف التعلق لانا نقول قد يصير التكليف داعيا لتعلق
الارادة لانها تابعة للعلم فاذا علم المكلف ان التكليف واقع بما امر به فهو حسن يصير داعيا لتعلق ارادته فيصرف قدرته
والدواعي اليه فيخلق الله تع عقيب ذلك الفعل عادة والحاصل ان الله تع علم خلق في العبد علما اجماليا بالافعال الاختيارية
وعلما بحسن بعضها وترتب الثواب والعقاب عليه اخذا من لسان الشرع وخلق فيه ارادة تابعة لذلك العلم من شأنها الترجيح
وقدرة متعلقة بذلك الفعل تابعة لتلك الارادة فاذا علم حسن بعضها وقبح بعضها تعلق ارادته بذلك فان تعلقت
بالحسن يستحق المدح والثواب بطريق جري العادة وان تعلقت بالقبيح يستحق الذم والعقاب بطريق جري العادة ايضه ولذا
لو عمل فعلا ولا يعلم قبحه لا يستحق الذم والعقاب ولو تعلق ارادته بقبيح وعزم عليه مع العلم بقبحه يستحق اللوم والذم
وان لم يفعل بعد وبالجملة فتلك الارادة وان كانت مخلوقة لله تع حدوثا وكذا القدرة ايضه لكن صرف كل منهما امر اعتباري
لا وجود له في الخارج والصرف الاول سبب عادي لخلق القدرة ثم العبد يصرفها فيخرج الممكن من الفعل والترك وذلك الصرف
الصرف الاول ليس بارادة العبد حتى يلزم التسلسل بل من شأن الارادة وليس من الله تع حتى يلزم الجبر وليس مخلوقا للعبد ايضه
من اول الامر حتى يلزم التفويض فاذن تبين معنى الجبر المتوسط المنقول عن السلف وهكذا الحال في ارادة الباري تع ثم [illegible]
ان الارادة المخلوقة مطلقة غير متعلقة بالحسن والقبح وما هو متعلق بهما هو الارادة الجزئية التي غير مخلوقة لله تع ولا للعبد
وكذا القدرة ايضه فمطلقها مخلوقة له تع وما يتعلق بالفعل على وفق الارادة اعني صرفها الى معين غير مخلوق هذا حاصل [illegible]
في تحقيق هذا المقام ههنا كما لا يخفى على الناظر الصادق [illegible] لان مقصود الشيخ ههنا انما هو تحقيق مذهب الاشعري
في مسألة افعال العباد فكما ان الارادة الكلية مخلوقة لله تع عنده كذلك الارادة الجزئية اعني صرف الارادة الى جانب معين [illegible]

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني

من الفعل او الترك فانهما وان كانت سببا عاديا لتاثير القدرة القديمة وخلق الله تعالى القدرة المتعلقة بالفعل في العبد
الا انهما من الموجودات الخارجية المخلوقة لله تعالى فليس لقدرة العبد تاثير الا في اصل الفعل ولا في وصفه عنه وقد اشتهر
منه ان العباد مختارون في افعالهم مضطرون في اختيارهم ولا يكونون مضطرين في الاختيار الا اذا كان ذلك الاختيار الجزئي
كالكلي مخلوقا لله تعالى والا فلا معنى للاضطرار ولا وجه لتخصيص هذا القول البعض به فالحق ان التقرير المذكور لا ينطبق الا على
مذهب القاضي او الاستاد وهو الذي اشتهر عن الماتريدية لان تلك الاختيار والارادة الجزئية ليست من الموجودات
الخارجية بل من الامور الاعتبارية ككون الفعل طاعة او معصية او غير ذلك على مذهب القاضي او من قبيل الحال المتوسطة
بين الموجود والمعدوم كما حققه صدر الشريعة في التوضيح فلا يلزم ان يكون العبد موجدا وخالقا لبعض الموجودات ولا قدرته
مؤثرة فيها وتلك الارادة الجزئية سبب عادي لتاثير قدرة الله تعالى عند القاضي والاستاد والذي اشتهر من مذهب الماتريدية
ثم اشتهر عنهم ان قدرة العبد جزء المؤثر لكن ذلك لكون قدرة العبد وارادته الجزئية من جملة العلة التامة فتكون جزء المؤثر
وان كانت في الحقيقة سببا عاديا لتاثير القدرة القديمة فالتقرير المذكور لا ينطبق الا على هذين المذهبين الا ان يقال مقصوده
ههنا تحقيق مذهب الماتريدية على ما هو المناسب لشرح كلام المص وقد قال بعض المحققين ايضا ان مذهب الاشعري من كون
الارادة الجزئية مخلوقة لله تعالى وان اشتهر عنه لكن تحقيق مذهبه موافق لمذهب الماتريدية والاولى ان يقال تحقيق مذهبه موافق
لمذهب القاضي على انا نقول بعد ما سبقت ما قررناه لك يمكن لك تقرير كلام الشارح على وجه بل كلام المحشي على وجه ينطبق
على ما هو المشهور من الاشعري كما لا يخفى على الفطن وانما قررنا كلام المحشي على ما قرر الناظرون ترويجا لمذهب الماتريدية ثم ان المحشي
صرح فيما سبق ان المقصود ههنا تحقيق مذهب الاشعري والماتريدية وقررها في تحت قوله الوجوب بالاختيار تحقيق ان خالق
ان تقرير الشارح والمحشي منطبق على مذهب الشيخين ابي الحسن وابي منصور فارجع البصر هل ترى من فطور وبهذا اندفع ما قال بعض
الافاضل ايضا من انه مبني على قول الشارح ان الفعل مقدور الله تعالى باعتبار الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب او الكسب صرف
القدرة فخالق الصرف اما الله تعالى فلا نسلم للعبد واما العبد فهو خالق لبعض افعاله ولا ينفع دعوى كونه اعتباريا فاعراضه عن كونه
مخلوق العبد لان مسئلة خلق الاعمال ثم الافعال الاعتبارية الا انه جعل الكفر من المخلوقات واذا كان كون الفعل موجودا من الله تعالى
وكونه مكتسبا من العبد فهو راجع الى مذهب القاضي فان الفعل تحت القدرتين تحت قدرة الله تعالى بحسب ذاته وتحت قدرة العبد بحسب وصفه
انتهى لانا نقول ان المسئلة ثم الافعال الاعتبارية وجعل الكفر من الموجودات باعتبار انه موجود عرفا او باعتبار انه يتصف بالوجود ثم انه
ان لو كان الامر كما زعم يلزم على القاضي ما لزم على المعتزلة والحق ان الصرف امر اعتباري او امر موجود لكن لا من العبد بل من الله تعالى
فالواجب ان ينطبق كلام الشارح على مذهب الشيخين وقيل في بيان مغايرة الصرفين ان صرف القدرة معناه قصد
استعمالها وهو مغاير للقصد الذي يحدث عنده القدرة اعني صرف الارادة على ما يجيء من الشارح ان القدرة عرض يخلقه الله تعالى
عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والالات فقد صرح بان صرف الارادة عبارة عن قصد اكتساب الفعل وهو الذي يحدث
عنده القدرة فيكون صرف القدرة مغايرا لصرف الارادة لان صرف القدرة متاخر عن القدرة [illegible] لان ذلك الصرف بمعنى قصد
استعمالها لا يكون الا بعد وجود القدرة فلا جرم يكون متاخرا عنها والقدرة كما عرفت متاخرة عن القصد بمعنى صرف الارادة
لانه سبب عادي لخلق القدرة والمتاخر عن المتاخر عن الشيء متاخر عنه فيكون صرف القدرة متاخرا عن صرف الارادة فيكون غيره
قطعا وليس بشيء اي ما قيل في بيان معنى صرف القدرة وبيان مغايرة الصرفين ليس بشيء اما الاول فلان قصد الاستعمال
يقتضي ان يوجد القدرة ولا تكون مستعملة لان القصد سابق على الفعل الذي هو الاستعمال زمانا على ما حقق في محله من
من ان قصد الفعل سابق عليه زمانا فاذا كان صرف القدرة عبارة عن قصد استعمالها كما ذكره يلزم ان يوجد القدرة
قبل الاستعمال زمانا فيلزم ان لا يكون القدرة مقارنة للفعل زمانا بل يلزم ان تكون قبله مع ان مذهب الشيخ الاشعري ان القدرة
مقارنة للفعل زمانا والشارح بصدد تحقيق مذهبه فلا ينبغي ان يفسر كلام الشارح ههنا على خلاف مذهبه وبهذا ظهر حقية ما قررنا
في القول السابق فتامل واما الثاني فلانا نقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي تاخره بحسب وصفه فلم لا يجوز ان يكون القصد متحدا
ذاتا ومتغايرين اعتبارا لا يجوز ان يكون القصد من حيث ذاته متقدما على القدرة ومتاخرا عنه بحسب وصفه اي بالنظر الى الاستعمال ف
فلا يلزم مغايرة القصدين بالذات كما في قولنا [illegible]

باعتبار
وصفه اعني كونه كسبا فذاته باعتبار ذاته مقدم عليه باعتبار وصفه فالكل ربي وانما التغاير الذي باعتبار التاخر والتقدم
وبهذا اندفع ما يمكن ان يورد ههنا من ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل مقدم على تعلق قدرة الله وارادته به مع انه
جعله كسبا متاخرا عن ايجاد الله تعالى فكيف يصح التقدم والتاخر ههنا معا اذ لا بعد في ذلك بل تعلق ارادة العبد وقدرته
وباعتبار ذاته مقدم عليه باعتبار وصفه اعني كونه كسبا كما في المثال المذكور هذا واعلم ان القائل لو بنى بيانه المذكور على
مذهب الماتريدية لا يلزم فيه اذ لا يقولون بان القدرة مع الفعل وقد عرفت ان كلامه ههنا يمكن تطبيقه على هذا المذهب
وقد ارتضى به الفاضل المحشي سابقا فتذكر انما هو بالنظر الى عدم الانطباق على مذهب الشيخ واما ما ذكرنا اولا فينطبق
على هذا المذهب فتدبر واعلم انه دقيق هذا اي كون الفعل ايجاد الله تعالى عقيب مجموع صرف القدرة والارادة هو
التعقيب الذاتي وان كان بالنسبة الى صرف الارادة تعقيبا زمانيا لان صرف الارادة مقدم على صرف القدرة على ما حققه المحشي
بل على تقرير القائل السابق ايضا قيل التعقيب ههنا بحسب الذات ههنا ليس بحسب الحقيقة بل هو حقيقي لان خلق الله تعالى الفعل
لا يتوقف على صرف العبد قدرته وارادته بحيث يمتنع وجوده بدونه اذ هو من الاسباب العادية التي ليست بحيث
الا وهذه فكذا التعقيب اقول لا يخفى ان الكلام انما هو فيما اذا لم يكن مانع ولا شك انه اذا صرف العبد قدرته وارادته الى
الفعل ولم يكن هناك مانع يوجد الله عقيبه البتة وهذا القدر كاف في كون التعقيب الذاتي على حقيقته وان كان الامر مبنيا على
العادة على انه قد حقق بعض المحققين ان الاشاعرة لا ينكرون اللزوم بين بعض الاشياء وان كان الكل مستندا الى الله تعالى هذا
والا في القدرة اي وان لم يكن التعقيب ذاتيا بل زمانيا لم يكن القدرة مع الفعل بل قبله وهو خلاف مذهب الشيخ الاشعري
اقول فيه اصلح بحث ان كلام الشارح ههنا اي في التحقيق المذكور مبني على مذهب الشيخ وعلى ان كلا من الصرفين مخلوق الله تعالى
على ما هو الحق عنده وان لم يتفطن له المعاندون وقررنا ان كلا من الصرفين امر اعتباري ولو كان الامر كما زعم فبعد كونه مخالفا لما
المنقول عنه لا معنى لكونهما مقارنين للفعل عنده فتدبر قال الشارح لتعلقه بالجهة الفرق
بينها عبارات ذكر الشارح منها هذه العبارات الثلثة ومنها ما يقال الخلق ايجاد اصل الفعل والكسب تحصيل صفة من كونه
طاعة او معصية وهو بحسب الظاهر مذهب القاضي ولا يخفى ان كلا منها وان كان تفسيرا للخلق والكسب لكن في الحقيقة
المجموع تفسير واحد على ما صرح به بعض المحققين واعترض على الفرق بالعبارات المذكورة بان فعل العبد كصلوته مثلا ان وقع
بالة فليس بخلق او لا بالة فليس بكسب وايضا اما ان يكون في محل قدرته او لا واما ان ينفرد القادر او لا فامتنع اجتماع
الكسب والخلق الذي اعتبروه ههنا واجيب بانه مدفوع بان اجتماعهما معقول بالنظر الى القادرين وهو خلق الله تعالى
فوقوع الكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق لا في محل قدرته المراد من الكسب المكسوب بقرينة حمل المقدور عليه او الكسب
بالمعنى المصدري غير مقدور والمراد من قوله والخلق الخ والخلق مقدور وقع لا في محل قدرته [illegible] بقرينة العطف
في الخلق بمعنى المخلوق بقرينة الحمل ايضا هذا ولك ان تقول الضمير في قوله وقع في الموضعين راجع الى المقدور لا الى الكسب والخلق الا
فاندفع ما قيل من ان الكسب قائم بالقادر وكذا الخلق قائم بالخالق فكل منهما واقع في محل قدرته انتهى ولا حاجة الى ما
في دفعه الى ما قيل [illegible] من ان المراد من الكسب مقدور وقع مكسوبه في محل قدرته والخلق مقدور وقع مخلوقه لا في محل
قدرته لان فيه من الركاكة ما لا يخفى على الفطن ثم يرد على توجيهنا ايضا ان يقال المقصود ههنا بيان الفرق بين الكسب
والخلق لا بين المخلوق والمكسوب كما هو مقتضى التوجيه الا ان يقال بهذا يظهر الفرق بين الكسب والخلق ايضا والاولى ان يقال
المحمل المذكور باعتبار الحاصل والا فنفس الكسب والخلق امر اضافي فالمراد ان الكسب حاصله مقدور وقع الخ وكذا الخلق فافهم
قيل مع ان القائل مولانا صلاح الدين يعني على هذا الجواب يلزم ان لا يوجد الشركة في مذهب الاستاد اذ ليس فيه تفرد
كل من القادر والخالق بما هو له دون الاخر كما هو مقتضى الجواب بل الموجد عنده هو مجموع القدرتين على ان يتعلقا باصل
الفعل مع ان مذهبه في الشركة اقبح شركة من مذهب المعتزلة لان مذهبه يشعر بان قدرة الله تعالى ناقصة في ايجاد ذلك الفعل
محتاجة الى انضمام قدرة العبد اليها ولا يخفى ما فيه من القبح الواضح بخلاف مذهب المعتزلة لانهم زعموا ان قدرة الله تعالى لا تتعلق
بافعال العباد الاختيارية لان صدور تلك الافعال من الله تعالى ممتنع ولا بعد في عدم تعلق القدرة عليها لاتفاق الكل على
ان القدرة لا تتعلق بالممتنعات وذلك انه يقول ان الله تعالى اراد صدور الافعال عنهم بقدرتهم لمصلحة التكليف والمدح والذم
والثواب والعقاب فصدور الافعال الاختيارية عنه تعالى كان ممتنعا عندهم لاجل حصول هذه المصالح ولا بعد فيه ايضا وعلى

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

الموجودة قبح اقبح من شركة المعتزلة

وعلى كل تقدير يكون الجواب المذكور فاسدا لا يستلزم عدم وجود الشركة في مذهب الاستاذ مع وجود الشركة المحضة
قطعا هذا   وليس بشيء بعض ان الاستلزام المذكور لان الشركة [illegible] بالجواب موجودة في مذهبه ايضا اذ
لان خصوص كلام المؤثرين في مذهبه منفرد بماله دخل في التأثير احدهما بالخالقية والآخر بالكاسبية على انا نقول
ان هذا اقبح شركة من مذهب المعتزلة كما زعمه القائل لان تأثير قدرة العبد يحصل في بعض الامور بجعل الله وخلقه
وخلقه كذلك حيث تعلقت الارادة الازلية بحصول بعض الامور بانضمام قدرة العبد الى قدرته وان كان قدرته في
كافية في ايجاده ليس باقبح من نفي دخل قدرة الله بالكلية كما هو مذهب المعتزلة لان في الثاني استبداد عباده بايجاد
بعض الاشياء ولا يرتضيه الفرقة الاولى بخلاف مذهب الاستاذ اذ ليس فيه تفرد واستبداد غايته ان الارادة المتعلقة
تعلقت بايجاد بعض الاشياء بانضمام قدرة العبد لاجل حصول بعض المصالح مثل التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب
وحصول هذه المصالح لا يقتضي لزوم تفرد العبد في افعاله كما اشرنا اليه في تقرير مذهب المعتزلة اذ الاستبداد مما لا يرتضيه
رب العباد في اصل الرد ان الجواب المذكور لا يستلزم عدم وجود الشركة في مذهب الاستاذ اذ التفرد بماله دخل في التأثير موجود
موجود فيه ايضا على ما هو مقتضى ظاهر جواب الشارح لكنه ليس بشركة قبيحة فضلا عن الاقبحية فالجواب المذكور في [illegible]
الشركة في الحقيقة انما يجري في مذهب المعتزلة لا في مذهب الاستاذ فظاهر الجواب يجري في مذهب الاستاذ فيوجد الشركة
فيه ايضا واما حقيقته فلا يجري الا في مذهب المعتزلة وبهذا تفطنت ما هو المراد من جواب الشارح وبما ذكرنا ظهر ان قوله
على ان الانجراه جواب عن قوله مع انه اقبح شركة وليس تسليما لما قبله اذ لا وجه له وان قوله ليس باقبح انما هو تعبير بما في الايراد
من صيغة افعل التفضيل والا فاستفادته عن ظاهره من مساواة مذهب الاستاذ مذهب المعتزلة ليس بمراد قطعا وان قوله
ولا يجري في ملكه الا ما يشاء مربوط بقوله بجعل الله وخلقه كذلك والواو فيه للحال وهو الظاهر ان تكون للتعليل ويحتمل ان يكون
للحال والمعنى ما عرفت من ان الله جعله وخلقه كذلك الا بانضمام قدرة العبد الى قدرته مع انه لا يجري من اولى الظاهر انه لا يجري في
في ملكه الا ما يشاء فالله تعالى وان كان قادرا على ايجاده مستقلا لكنه اجرى في ملكه ذلك وفيه اقتباس لقول الاستاد في المكاتبة
السابقة بينه وبين القاضي عبد الجبار حيث قال الاستاد في جواب سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء هذا واما جعل الواو للعطف
على قوله دخل بتقدير ان المصدرية فلا يخلو عن تكلف لفظا ومعنى وان ادعى انه ادخل في الفهم ونظم المعنى كما لا يخفى على اولي الافهام

قال الشارح العلامة قد ثبت ان الله تعالى حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة حميدة قال بعض الافاضل يرد عليه اشكال قوي وهو انه
اذا كان لهذا الخلق عاقبة محمودة يكون الكسب للكسب ايضا كذلك اذ لا يفارق احدهما عن الآخر [illegible] افعال العباد
فما يترتب على احدهما يترتب على الآخر فيلزم ان لا يكون العبد مؤاخذا بافعاله القبيحة اذ ما كان له عاقبة محمودة كيف يؤاخذ
عليه اجيب بان المؤاخذ عليه وكونه قبيحا انما هو لعدم الاطلاع على العاقبة لحسن فيه ومع ذلك ارتكب ما هو المذموم في الشرع
وعمل بمقتضى هواه فلو اطلع كاسب القبيح على العاقبة لحسن فيه يحل له ذلك ولا يؤاخذ به ويؤيده ما ذكر مما اشار اليه البيضاوي
الا بعض المشايخ سئل عن قتل الخضر معصوما فاجاب بانك لو اطلعت ما اطلع يحل لك ما فعل وانما قيل من انه
يجب ان يراد بما اطلع الامر الخاص فلا يحل ذلك ما لم يؤمر فليس بشيء لان ذلك في ظاهر الشرع حرام كما انه كرم صورة عليه السلام
والامر الباطن خارج عن المبحث نعم كظاهر قوله تعالى وما فعلته عن امري حكاية عن الخضر عليه السلام يقتضي ان يكون مأمورا به
لكنه بعد تسليمه عين الاطلاع على حقيقة الحال في ذلك وليس ذلك امرا مقصودا ههنا وتحقيق هذا المقام على ما افاده
السادات الصوفية ان الله تعالى فياض مطلق يعطي كل مخلوق ما يسأله لسان استعداده فكل ما اعطى لعباده فهو على مقتضى
استعداده فالكل راضون عن ربهم وهو عنهم راض وان كلفهم في ظاهر الشرع بما يطهرهم ويزكيهم فلهم عاقبة حسنة اجل
ثم ان يعطي عباده مسؤولاتهم بمقتضى السنة الاستعدادية لكنهم ما كانوا مأمورين باشياء تكون مقتضى الاستعداد [illegible]
وعند رسوله ومنهيين عن اشياء لا يرضى بها الله ورسوله فبعد الاطلاع على هذا يهون الامر عليهم ويظهر وجود الحكم
والمصالح في افعال الله تعالى وما اشتهر في الفرق من ان الخير فيما اختاره الله يؤيد ما ذكرناه واما ما ذكره اهل الكلام من ان الاشاعرة
من ان الاصلح ليس بواجب على الله تعالى فانما هو بالنظر الى الظاهر ويمكن ان يقال انهم نفوا الوجوب عليه لا وجود
الاصلح في افعاله فافهم ويمكن ان يقال ان الله تعالى متصرف في ملكه المطلق فلا يقبح منه شيء اصلا وانما القبح بالنظر الى
كسب الكاسب له ولا بعد في كون الشيء حسنا بالنظر الى الخلق وقبيحا بالنظر الى الكسب سيما عند من يقول بان الحسن والقبح شرعيان

قوله وتحقيق هذا المقام اه هذا الكلام خارج عن طور العقل لكن الانكار المذكور انما يندفع به اذا ادعى الفاضل المذكور في الاستدلال لا يعرف فهم هذا المقام نعم لا يرتضيه الشارح ايضا لكن الله جلت حكمته الطف بما [illegible] بهذا الكلام لما يقتضيه حقيقة هذا المقام بما لا يخفى على اولي الافهام م

فتوقف على الله المتكلم   اي علة عادية وهي ما يدور عليه الشيء وجودا وعدما كالنار للاحراق فان التعلق الاحراق
دائر عليها ان وجدت وجد وان عدمت عدم والجمهور على ان القدرة شرط عادي كيبس الملاقي فان اليبس شرط
لاحراق النار ولا يلزم من وجود اليبس وجود الاحراق وهكذا شأن الشرائط اذ لا يلزم من وجودها وجود المشروط ا
فظهر الفرق بين كونها علة عادية وبين كونها شرطا عاديا هذا هو الظاهر من مذهب الشيخ حيث ينفي تأثير كون الله
القدرة الحادثة مؤثرة وعلى هذا يكون تسميتها علة او شرطا وصفا مجازا وذلك انا نقول كما وقع في كلام الاسلاف في توجيه
مذهب الشيخ على ما ذهب اليه اتباعه ان من شأن القدرة الحادثة التأثير وان لم تؤثر بالفعل لوقوع متعلقها
بقدرة الله فمعنى كونها علة عادية انها من شأنها التأثير ومعنى كونها شرطا انها من شأنها توقف تأثير الفاعل عليه
عند الجمهور وكلام الشيخ ومن تبعه محتمل لهذا التوجيه لانهم انما ينفون التأثير بالفعل لا كون شأنها التأثير وان نازع
فيه بعضهم فعلى هذا يكون تسميته علة او شرطا على حقيقته هذا ما خرجه في توجيه هذا الكلام وفيه بحث اما اولا فلانه على التوجيه
الاول يكون منافيا لما حققناه سابقا من انه اذا تعلق ارادة العبد وقدرته الى الفعل يخلق الله تعالى عقيبه عادة فهذا
يقتضي ان قدرة العبد علة عادية اذ لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط عقلا وعادة واما ثانيا فلا نسلم الفرق بين التوجيه
الاول والثاني لان معنى كونها العلة العادية او الشرط العادي هو عدم كونه مؤثرا فيه وان كان من شأنها التأثير او لو
لم يكن من شأنها التأثير ايضا على التوجيه الاول كما فهموا لما كان تسميتها علة او شرطا صحيحا ولو مجازا الا بعد انهم عرفوا
الدوران بترتيب الشيء على ما له صلوح العلية فلا بد في كون الشيء دائرا على شيء ان يكون الشيء الثاني من شأنه العلية اذ
فلا فرق بين التوجيهين بان تسمية العلة او الشرط فيهما مجاز قطعا وعندي ان مقصوده توجيه كلام الشارح بما هو المشهور
وبما هو التحقيق اما الاول فلانه قد اشتهر ان القدرة الحادثة جزء المؤثر عند الماتريدية لا سيما عند الحنفية وعند الجمهور
الاشاعرة لا مدخل له في التأثير اصلا بل هو شرط محض والظاهر ان من يقول بكونه علة او شرطا لا يقول بالعلة العقلية
العقلية او الشرط العقلي اذ هم اهل السنة والنقل واما الثاني فلان الله خالق الاشياء مستقلا بالدم عندهم فلا تأثير لشيء في
ولا مدخل له في وجوده فمراد من قال انها علة انها من شأنها التأثير ومراد من قال انها شرط انها من شأنها توقف التأثير
ويؤيده ما ذكرنا انهم قرروا مذهب الشيخ في افعال العباد بان قدرة العبد اما ان لا يكون لها مدخل سوى المحلية كما ذهب
اليه الشريف واما بان لها مدخلا ما فيه كما اشار اليه [illegible] المحلية اولا اشار في الاول المشهور وما اشار اليه
ثانيا الشارح في الثاني في الذي حققناه سابقا مدرك وغير فعلى هذا يكون تسمية العلة او الشرط حقيقة على الاول ومجازا
على الثاني على عكس ما ذكره وربما حققناه ايضا اندفع ما قال بعض الافاضل من ان كون القدرة علة للفعل او شرطا للفعل لم
نجد في كلامهم ما يتعلق بذلك الا ما ذكر في اصول الفقه من ان القدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب اذ قد ينفك
هو عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة وقد صرحوا بان المراد بالقدرة سلامة الاسباب والآلات بل هم فسروها بالممكنة
والميسرة فقوله والجمهور على انها شرط لاداء الفعل يوهم انه اشارة اليه لكنه غير صحيح لما عرفت من انها بمعنى سلامة
والآلات ولانهم انما جعلوها شرطا لوجوب الاداء فلو بنيا في كونها علة لنفس الفعل كما في كلام الشيخ على ان معنى كونها
علة ليس بمعنى انها موجبة للفعل الاختياري لكونه يفعل به الافعال حيث جعل الفاعل المختار ثم يرجع معنى العلية الى معنى
الشرطية مع ان الجمهور قد فسروا القدرة بهذا المعنى بالصفة المؤثرة على وفق الارادة فلا وجه لقوله والجمهور على انها شرط لاداء
الفعل وبالجملة فلم يظهر لي وجه هذا الكلام بعد التتبع والتفحص ان وقع منه وقت تشغل عظيم والاولى ان يلوح هذا المنصب اذ كونها القدرة
علة او شرطا تنازع مشهور بينهم علمت ان حسن الظن بامثال العلامة يكفي ههنا ولو سلم ان ما خوذ مما ذكره ائمة الاصول ان
فالظاهر ان المراد بالقدرة المتنازع فيها ههنا القدرة الميسرة والممكنة كما يفهم من التقرير الا ان ذلك وكونه علة للفعل بمعنى
كونها جزء المؤثر على ما حققناه فلو بنيا في قوله يفعل به الافعال كما زعم وان الفرق يصير كونه علة وبين كونه شرطا ظاهر والآخر
في قوله والجمهور جمهور اهل السنة دانهم لا يقولون بان القدرة الحادثة مؤثرة على وفق الارادة خلافا للمعتزلة نعم قالوا بذلك في
القدرة القديمة وبالجملة وضوح هذا المقام اعم عقب المرام كما لا يخفى على اولي الافهام وتوهم ان اشار هذه النظرات غير لائقة
لكن الله جلت حكمته يقدمني على ذلك صونا للطلاب عن الوقوع في الارتياب ولعل لما حققناه ههنا فالكف فاضل   بتيسير الله وحده

بان شأنها التأثير وغيرهم

فيه كلام

كتسليم

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

بمعنى ان الشك انشا ويقوله فكان هو التضييع ان الا وجه الذم في ترك الواجبات بمعنى عدم الاتيان بها فان الظاهر ان العدم
غير مقدور فلا يوجد هنا كسب القبيح حتى يستحق الذم فاشار بهذا الكلام الا ان سبب الاستحقاق هو انه لما لم يقصد
فعل الخير لم يخلق الله قدرته على فعله كما فعله فكان عدم قصده سببا لاضاعته حيث لم يخلق الله فيه قدرته فاستحق
الذم والعقاب بتضييعه والاثم بكسب القبيح وانما قلنا الظاهر ان العدم غير مقدور لان بعضهم ذهب الى ان العدم
مقدور فيوجد في ترك الواجبات كسب القبيح ثم انما قلنا في ترك الواجبات بمعنى عدم الاتيان بها لان ترك الواجبات
بمعنى كف النفس عنها امر مقدور فان كف النفس منها عند تهيئ الاسباب وميلان النفس الى فعل النهي حاصل بصرف الارادة
والقدرة كما ان كف النفس عن المنهيات عند التزاحم والميلان الى وجود الواجب كذلك فاستحقاق الذم والعقاب بها لكسب القبيح
هذا ثم الظاهر ان من يقول بان العدم مقدور يؤول العدم بالترك [illegible] والترك بالكف كما بين في كتب الاصول في
مبحث الامر والنهي فليس هنا [illegible] لكون الترك بمعنى الكف او العدم وكون العدم مقدورا او لا كما زعم [illegible] وان توجيه
المحشي مبني على كون الترك غير مقدور لانه بمعنى العدم وهو غير مقدور ومن ذهب الى ان الترك مقدور يفسره بالكف لا [illegible]
لا بالعدم هذا ثم ان قول الشارح فيستحق الذم والعقاب معناه يشير الى انه وان استحق ذلك لكنه قد لا يعاقب لعفو من الله
او لسهو من العبد ونحو ذلك اذ لا يلزم من الاستحقاق الوقوع فيجوز ان يعفو عنه الكريم او يعذر لان نفي الاستحقاق
ليس مذهبنا فلا يصح هذا الكلام لانا نقول ليس معناه انه هو لازم بل معناه انه لو عوقب بذلك كان جزاء وفاقا والا
فقد صرحوا بان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله قطعا ثم اقول اعترض على قوله فيستحق الذم والعقاب من حيث انه فرع
على قوله فكان هو التضييع لقدرة فعل الخير انه لو كان استحقاق الذم والعقاب لاضاعته مبدأ فعل الخير لزم ان يعاقب
بقصد فعل الشر لحصول التضييع بمجرد القصد مع ان قصد فعل الشر معفو ما لم يعمل واجيب بان الاصح ان المعفو
هو خطور فعل الشر بدون القصد واما نفس القصد فلا وقد قال في تمهيد المعرفة ثم افعال القلوب من الفكر والنية هل
يحاسب عليه ام لا قال بعضهم لا يحاسب وقال بعضهم يحاسب والاصح انه ان خطر بباله ولم يعتقد ولم يثبت ذلك فانه لا
يحاسب وان كان كذلك اذ لا يمكن الاحتراز من مثل تلك الخطرات واما ان خطر بباله واعتقد ذلك وعزم عليه فانه يعاقب
ويحاسب لقوله تعالى وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله وقوله ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه
مسئولا واقول بل الاصح ان العزم المصمم لا يحاسب بمجرده ما لم يتكلم او يعمل سواء كان العزم المصمم فيما يفارق التكلم او العمل
لقوله صلى الله عليه وسلم ان الله تجاوز عن امتي ما حدثت انفسها ما لم تتكلم او تعمل به وذلك من خواص هذه الامة اذ
[illegible] اذ لولا ذلك لم يكن فرق بين هذه الامة وسائر الامم لانهم مؤاخذون بالعزم المصمم ايضا ولقوله عليه السلام
فيما يرويه عن ربه تعالى من هم بسيئة فلم يعملها لم يكتب له [illegible] الحديث واما قوله وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه [illegible]
[illegible] فهو منسوخ بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها على ما نص عليه في صحيح البخاري ومسلم سواء كان
المراد بقوله او تخفوه الخواطر وهو الظاهر او العزم المصمم وهو المحتمل واما قوله ان السمع والبصر فالظاهر ان المراد
العزم المصمم الذي يظهر اثره بقرينة قوله السمع والبصر ويدل عليه ما قبل هذه الاية [illegible] ولا تقف
ما ليس لك به علم فافهم وبالجملة العزم المصمم لا يحاسب ما لم يظهر اثره كما حققه بهذا صاحب الطريقة المحمدية والحق ان قوله
وان قصد فعل الشر يخلق الله فيه قدرة فعل الشر مهملة في قوة الجزئية لخلق الله فيه قدرة فعل الشر لا يكون الا في بعض صور
القصد وهو العزم الذي ظهر اثره بالتكلم او الاثر فالتضييع انما يوجد في مثل هذه الصور لا في كل صور القصد
فالاستحقاق متفرع عليه فلا يلزم الاستحقاق في كل صور القصد الا في صور القصد الذي ظهر اثره لحصول التضييع فيه
محققا ثم يمكن ان يقال ان الشارح مشى على مذهب من قال ان العزم المصمم يحاسب لكن التحقيق ما قدمناه هذا وهو
ان كون التضييع سببا للذم والعقاب في ترك الواجبات لا ينافي ان يكون وجه الذم في فعل المنهيات [illegible]
وهو صرف القدرة [illegible] اليها فمن [illegible] الاستحقاق التضييع المذكور ومنها ايضا كسب قدرة الشر بل كسبه كما في فعل المنهيات
وسيجيء هذا في قوله وهي التخفيف [illegible] حيث قال الا انه صرف القدرة الى الكفر وضيع باختياره الايمان ثم ان كلا من التضييع
وكسب قدرة الشر مثلا زمان [illegible] ضيع قدرة فعل الخير كسب قدرة الشر وبالعكس كان ترك الواجبات يستلزم فعل المنهيات

وبالعكس

وبالعكس وان كان في بعض الكلام ذكر في اصول الفقه وهذا قولك لا ينافي ان يكون وجه الذم اشارة الى انه كما يوجد وجه الذم لعدم
في ترك الواجبات سبب التضييع كان التضييع سببا لوجه الذم في ترك الواجبات كذلك يكون صرف القدرة اليه سببا لوجه
الذم فيه وكذلك في فعل المنهيات يكون وجه الذم فيه صرف القدرة اليها ويكون وجه الذم فيها التضييع ايضا حيث
ضيع باختياره قدرة فعل الخير وذلك لان كلا من ترك الواجبات وفعل المنهيات لا يفارق عن الاخر فيكون التضييع
وجه الذم في احدهما اعني ترك الواجبات لا ينافي ان يوجد وجه اخر للذم في فعل المنهيات باعتبار كونه فعلا وبالعكس
فيتاكد الذم في كل منهما باعتبار [illegible] سبب الذم فقوله وذلك لا ينافي ان اشارة الى جواب دخل وهو ان
التضييع كيف يكون وجه الذم في ترك الواجبات بل الظاهر ان يكون وجه الذم فيه كسب قدرة الشر باعتبار ان الترك
المذكور يلزمه فعل المنهيات وحاصل الجواب ظاهر من تقريرنا مع زيادة لما لا يخفى على ذي فطنة وقيل حاصل الجواب ان ترك الواجبات
وان كان من المنهيات الا انه من التروك فيجوز ان يكون وجه الذم فيه مغايرا لما في فعلها ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف
ويحتمل ان يكون المدخل المقدر هذا وهو ان الشارح جعل وجه الذم التضييع فقط مع ان منه كسب قدرة الشر وحاصل الجواب ان
مقصوده بيان وجه الذم في الترك وهذا لا ينافي ان يوجد هنا وجه اخر للذم وهو كسب قدرة الشر في فعل المنهيات وهذا
موافق لظاهر العبارة وان كان التحقيق والموافق لما يجيء ما اشرنا اليه اولا هذا لا يخفى ان هذا الكلام اي هذا الدليل على
عدم جواز وجود الاستطاعة قبل الفعل الزامي على المعتزلة الذين يقولون بتأثير القدرة الحادثة وحاصله انه لا يجوز
وجود الاستطاعة قبل الفعل والا اي ولو جاز وجودها قبله لزم وجود الفعل بلا استطاعة اذ لا بقاء لها فاذا كانت سابقة
على الفعل ومع عدم بقائها الى وقت الفعل فيلزم وجود الفعل بدونها فيلزم تخلف الاثر عن المؤثر وهذا كما ترى الزامي على
الخصم القائل بتأثير القدرة والا اي ولو لم يكن الزاميا مبنيا على مذهب الخصم بل تحقيقيا مبنيا على مذهب المستدل وعلى
الواقع فلا يتم في نفسه اذ لا دخل للاستطاعة في وجود الفعل بحسب الواقع حتى يستحيل بدونها فيجوز وجوده بدونها واما ان
علة عادية للفعل او شرطا له اي العلة العادية لا تأثير لها ولو كان فانما هو جزء المؤثر بطريق جري العادة على ما حققناه فلا يستحيل
الفعل بدونها فلا بد ان يبنى الكلام على الالزام حتى يتم بطلان التالي ويتم الدليل ثم اقول هذا كما قررنا مبني على ان [illegible]
[illegible] والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة مؤثرة والاثر لا يجوز تخلف الاثر عن المؤثر ولا يجوز ان يراد به والا لزم وجود الفعل بلا
وهو محال عادة بناء على انه علة عادية حتى يرد عليه انه على هذا لا حاجة الى بناء الكلام على الالزام اذ يتم الدليل حينئذ على مذهب
المستدل ايضا وانما حكمنا بعدم الجواز لان المدعى اعني قوله وجب ان تكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه مبني على
العادة اذ لا يقول الشيخ الا بذلك فلو كان بطلان التالي مبنيا على ان وقوع الفعل بدون الاستطاعة محال عادة لزم المصادرة
قطعا فلا بد ان يكون بطلان التالي مبنيا على انه لا يجوز تخلف الاثر عن المؤثر فيكون الدليل الزاميا قطعا وبهذا اندفع ما قيل من
ان الاستطاعة عندهم اما علة عادية للفعل او شرط عادي له وعلى التقديرين يستحيل وجوده بدونها عادة فيتم الدليل من
غير احتياج الى البناء على الالزام انتهى لانك قد عرفت ان دعويهم بعدم جواز التقدم مبني على العادة فلو كان بطلان التالي في
الدليل مبنيا عليه ايضا لزم المصادرة واندفع ايضا ما قال [illegible] ان الاستطاعة يجب ان تكون مع الفعل ولا
ولا يجوز تقدمها اصلا لا عقلا ولا عادة فلا بد ان يجعل الكلام الزاميا لانه لو جعل تحقيقيا فانما يدل على انه يلزم من وقوع
الفعل بدون الاستطاعة خلاف جري العادة وهو انما يستلزم امتناع تقدمها عادة لا امتناع تقدمها مطلقا الذي هو المدعى
فلا يتم التقريب فلا بد ان يبنى الكلام على الالزام حتى يتم المرام وان كان المدعى ان الاستطاعة تكون مع الفعل بطريق جري العادة
فلا حاجة الى جعله الزاميا اذ ينطبق الدليل على المدعى انتهى لان المدعى هو الثاني كما حققناه [illegible] ثم انه لو لم يجعل الكلام
على الالزام فكان بطلان التالي مبنيا على انه يلزم خلاف العادة وهذا كما ترى اعادة لعين الدعوى في الدليل فلا ينبغي ان يصلح
عن الادلة واما ما قيل من ان بطلان التالي اعني قوله والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة مبني على ان ذلك خلاف ما ثبت
بالضرورة من ان وجود الافعال الاختيارية مقارن لقدرتنا فبناء هذا الكلام مبني على هذه النكتة فليس بشيء لان ما ثبت
بالضرورة فيما ذكر مع لزوم المصادرة ايضا ان المدعى ليس الا ذلك على انه لو كان المقارنة المذكورة ضروريا فلا يدع ذلك
من اول الامر اعني قوله وجب ان تكون مقارنة لا سابقة عليه فلا حاجة الى الاستدلال عليه وكذا ما قيل من ان القائل بامتناع

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني

بقاء الاعراض هو الاشعري لا غير وقد جعل قوله لاستحالة بقاء الاعراض دليلا على الملازمة فكيف يصح بناء هذا الدليل على
الالزام اذ الخصم غير قائل بتلك الاستحالة فالدليل محمول على التحقيق انتهى لان البناء المذكور انما نشأ من بطلان التالي
كما عرفت ولولا توقف البناء انهم بطلان التالي الاتيا يلزم المصادرة فيه وليس يلزم في بناء الدليل جرى على الالزام ان يكون جميع
مقدماته مبنيا على ما هو المسلم عند الخصم نعم لا يجوز ان يكون المقدمة الواحدة مبنيا على الالزام والتحقيق لكن اين هذا مما نحن فيه
وليس يشعر كيف خفي هذا عليه ولكن انه لاعتماد على هذا الكلام على ما حققناه وان اتفق الناظرون ههنا عصا ما يحققوه
وصلوها وفاضله وحققنا وحققنا على المحصلين كما لا يخفى على اولى الافهام   قال فلا نقض بقدرة الله تعالى فان الكلام
في القدرة الحادثة التي هي من الاعراض وهي غير باقية لا ينقض الدليل المذكور بقدرة الله تعالى لانها ليست من الاعراض وحاصل النقض
وتقرير النقض على ما في المواقف انه لو كان القدرة مع الفعل لا قبله لوجب اما حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره اذ المفروض
كون القدرة مع المقدور فيلزم من حدوث مقدوره ثم حدوث قدرته تعالى او من قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل
بل قدرته مع قدمه ازلية اجماعا ومتعلقة في الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدوراتها قبل حدوثه فلو كان
ذلك ممتنعا في القدرة الحادثة كان ممتنعا ايضا في القدرة القديمة كذا في شرحه فحاصل النقض استلزام الدليل بخصوص
الفساد وهو اما حدوث قدرته او قدم مقدوره تعالى وذلك ان تفرد بجري الدليل المذكور في قدرة الله تعالى مع تخلف حكم المدعى عنه
وهو كون القدرة مع الفعل وحاصل الجواب على ما اشار اليه الشريف القدرة القديمة الباقية مخالفة بالماهية للقدرة الحادثة الغير
الباقية [illegible]
بالفعل [illegible] وجود المقدور وتعلق اثره حادثة
حادث بوجوب وجوده فلا يلزم من قدمها مع تعلقها المعنوي قدم آثارها واما القدرة الحادثة فليس لها الا التعلق واحد بالفعل
وقت وجوده مع عدم بقائها لانها من الاعراض وهي غير باقية والا يلزم قيام المعنى بالمعنى فلو كانت قبل الفعل لزم وقوع الفعل
بلا استطاعة قطعا وبالجملة الدليل المذكور انما هو بالنظر الى القدرة الحادثة فلا يجري في قدرة الله تعالى ولا يلزم هنا تحذر اصله
هذا والظاهر ان الاعتراض المذكور من قبيل المعارضة على كون الاستطاعة مع الفعل لا قبله والجواب بتحرير المراد من الدعوى فان
المعنى الذي ادعيناها انما هو في القدرة الحادثة الغير الباقية وقدرة الله تعالى قديمة باقية فلا تقوم حجة ودليلا على خلافه والآية
فالدليل المذكور لا يتخلف [illegible] على قوله لاستحالة بقاء الاعراض لا يجري في قدرة الله تعالى ولا يستلزم حدوثها او قدم المقدورات
ومن راجع الى المواقف وشرحه يشهد بما ذكرنا وان كان ظاهر قوله فلا نقض بقدرة الله ان ينقض كونه جوابا بالجريان والتخلف
او باستلزامه خصوص الفساد على ما قررنا آنفا فتدبر قال الشارح فانه محل تأمل لو سلم انه يعني ان الاتم استحالة بقاء الاعراض
لان ذلك مبني على مقدمة صعبة البيان [illegible] هو الذي اشار اليه الشارح بقوله واما امتناع بقائه الخ ولو سلم
فلا نزاع لاحد في امكان تجدد الامثال عقيب الزوال اما عند الشيخ فلانه يقول بتجدد الاعراض فلم لا يجوز ان القدرة متقدمة عنه
تقدم القدرة على الفعل وتجدد امثالها زمانه واما عند المعتزلة القائلين بتقدم القدرة فلانه يجوز عندهم تجددها الى زمان الفعل
فقوله والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة ممنوع والظاهر ان هذا المنع راجع الى الاخير قوله لما مر من امتناع اه لتلك الملازمة
وقوله قلنا انما ندعي اه دفع للمنع المذكور بتحرير المراد من الملازمة من ان مرادنا بلزوم وقوع الفعل بلا استطاعة على تقدير تقدم
القدرة لاجل استحالة بقاء الاعراض انما هو اذا كان القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة واما اذا كانت المثل المتجدد
كما قررتم فتلك الملازمة وان لم نعن فانه [illegible] لكن هذا لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى وحاصله ان القدرة اما ان تكون من قبيل
الاعراض المتجددة اولا وعلى الثاني [illegible] وعلى الاول وان لم [illegible] لكن المدعى ثابت في
قطعا [illegible] في المنع المذكور وقوله ثم ان ادعيتم رد آخر للمنع وحاصله انكم جوزتم تقدم القدرة ومقارنتها ايضا بتجدد الامثال
[illegible] الحكم فاما ان تجوزوا مقارنة الفعل لاول ما يحدث من القدرة فلا فائدة في تعكيم البعضية حيث ثبت مدعانا واما ان لا تجوزوا
وذلك بل تقولون انها لابد لها من امثال حيث لا يمكن الفعل باول ما يحدث من القدرة فحينئذ انتقلتم من الجواز الى الدعوى فعليكم
البيان فنحن نمنع ذلك بل يجوز ان يحدث الفعل باول ما يحدث من القدرة فتثبت المط وقوله واما ما يقال جواب آخر من طرف المنع
للمعتزلة وحاصله انا لو فرضنا تقدم القدرة كما زعمتم وفرضنا بقائها الى آن الفعل اما بفرض الاستغناء من بقاء الاعراض واما
بتجدد

واما بتجدد الامثال كما اوردتم فان قلتم بجواز وجود الفعل بها في الحالة الاولى فقد تركتم مذهبكم حيث جوزتم المقارنة وانتم
في صدد منعها وان قلتم بامتناعه لزم التحكم والترجيح لان القدرة اولا وآخرا على حال واحد فلم صار الفعل بها في الحالة الاولى
وفي الثانية واجبا فعلى فرض تقدم القدرة وفرض بقائها الى آن الفعل يلزم احد هذين المحذورين فلا يجوز تقدمها بل يجب المقارنة
وهو المط وقوله فيه نظر دفع لهذا الجواب وحاصله ان لهم ان يمنعوا كلا من الملازمتين المذكورتين اما الاول فلان من يجوز
تقدم القدرة على الفعل لا يقول بامتناع المقارنة وغاية ما ثبت انه يجوز تقدمه فان جوز في الصورة المذكورة وجود الفعل
في الحالة الاولى لا يلزم عليه ترك مذهبه واما الثاني فلانهم لو قالوا بامتناع المقارنة لا يلزم التحكم لجواز ان يمتنع الفعل لانتفاء
شرط او وجود مانع ويجب في الثانية لتمام الشرائط مع كون القدرة في الحالتين على السواء فالوجه في رد الايراد بقوله فان قيل
ما ذكرنا اولا من ان هذا المنع لا يضرنا ثم ان انتقلوا من الجواز الى الدعوى فعليهم البيان ثم اقول ان كلام الجواب بقوله قلنا
ويقول واما ما يقال مشترك في انه يثبت اصل الدعوى ولا يثبت الملازمة المذكورة كما عرفت لكن في الجواب الاول يحتمل البحث اثبات
الملازمة ايضا لان حاصل منعه كما قررنا في الاول اما ان يكون المنع المذكور [illegible] واما ان يكون المنع منعا وعلى التقدير [illegible]
المط فحينئذ يكون الجواب الاول [illegible] على الثاني مع ما في الثاني من وجوه الخلل فاحفظ   حاصله انه ليس [illegible]
الا حاصل الجواب المذكور ان نفي وجود المثل السابق ليس داخلا في دعوى الاشعري من ان القدرة مع الفعل لان كونه القدرة
مع الفعل اعم من ان يكون لها مثل سابق اولا فالاشعري لا ينفي وجود المثل السابق فما ذكرتم في منع الملازمة المذكورة من [illegible]
في امكان تجدد الامثال عقيب الزوال مؤيد لدعواه من المقارنة فلا يضرنا هذا وقد حققنا آنفا ان حاصله ان هذا المنع لا يضرنا
لما فيه من تسليم المدعى هذا   وفيه بحث حاصله ان نفي وجود المثل السابق داخل في دعواه اذ مذهبه لا قدرة قبل الفعل
ومذهب المعتزلة جوازها قبله بمعنى [illegible] عدمها قبله [illegible] وجودها قبله ضروريا اولا على ما هو شأن الامكان
العام والظاهر من اسند لانهم الاتي كون وجودها قبله ضروريا حيث قالوا بان [illegible] حاصل قبل الفعل ضرورة ان التكليف
متحقق بالايمان فلو لم يكن الاستطاعة متحققة لزم تكليف العاجز وهو صريح في ان الظاهر منه كون وجودها قبله ضروريا [illegible]
[illegible]
نفي هو وجود المثل السابق داخلة في دعواه يكون النزاع بين الفريقين لفظيا مع مخالفة لما هو المذهب عنه كما اشرنا اليه
لانه على هذا يجوز عند الشيخ تقدم القدرة على الفعل ولو بتجدد الامثال كما جاز ذلك عندهم [illegible]
[illegible] ان عدم دخول نفي وجود المثل السابق في دعوى الاشعري مع مخالفة لما هو المذهب عنه
يجعل النزاع بينه وبينهم لفظيا نعم لو كان مدعاه انه لابد له من مثل سابق يكون النزاع بينه وبينهم معنويا سواء كان نفي
وجود المثل السابق داخلة في دعوى الاشعري اولا اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان الاشعري وان جوز وجود المثل له
السابق لكنه يقول بالمقارنة ايضا والا لزم تقدم القدرة على الفعل وهو خلاف المذهب عنه بخلاف المعتزلة فانهم لو قالوا
بوجود المثل السابق لا يحكمون بلزوم المقارنة وان لم يقولوا بامتناع المقارنة الزمانية بل جوزوها على ما صرح به الشارح
وهذا معنى قوله لانه لابد له من مثل سابق [illegible]
[illegible]
المقارنة [illegible] وانما قلنا [illegible]
لانه لابد له من مثل سابق فقط [illegible] مربوط بقوله ويدعي المعتزلة جوازها على ما اشرنا اليه في معناه
ويدعي المعتزلة جوازها [illegible] المذهب انه لا قدرة قبل الفعل عنده ويدعي المعتزلة جوازها
بالمعنى الذي حققناه لانه في المواقف قال الشيخ واصحابه القدرة مع الفعل لا توجد قبله وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل
ثم منهم من قال ببقائها حال الفعل وان لم تكن قدرة عليه لكن يجب بقاؤها فانها شرط كالبنية ومنهم من نفاه اي وجود
البقاء وجوز انتفاء القدرة حال وجود الفعل كما جوزوا بجملتهم انتفاء الفعل حال وجود القدرة كذا في شرحه فهذا صريح
في انهم اتفقوا على لزوم القدرة قبل الفعل وان اختلفوا في بقائها الى وقت وجود الفعل وليس مراد من قال منهم انها
غير باقية الى زمان الفعل انها بتجدد الامثال فيها كما زعم بعضهم لان ذلك مخصوص بالاشعري واتباعه ههنا الابرى الاقوى الشريف

This file was downloaded from QuranicThought.com

في تقرير مذهبه وجوز انتفاء القدرة حال وجود الفعل وبهذا التحقيق ظهر فساد ما قال انما يكون من انه يظهر مما في المواقف
وبكاية قوله لان لا بد له من مثل سابق بل الاولى ان يقول لانه لا بد له من قدرة سابقة لان وجود المثل السابق انما هو عند
البعض من المعتزلة القائلين بان القدرة بانتفاء الفعل يتجدد الامثال واما عند من يقول ببقائها حال الفعل وهو يبني كتفا
الاعراض فليس عنده مثل سابق بل نفس القدرة التي يعتمد عليها انتهى الخطيب انتهى من وجوه اما اولا فلانه لا يظهر من المواقف
الا ان بعضهم حكموا بعدم بقائها الى زمان وجود الفعل ونفوا البقاء ولا يلزم منه القول بتجدد الامثال كما ذهب اليه الشيخ
في الاعراض الاخر اذ من قال منهم بالبقاء قالوا القدرة الباقية الى زمان الفعل ليست قدرة عليه بل والا لزم ايجاد الموجود بل
بل شرط له فالنزاع للقائلين بعدم البقاء الى ان يقولوا بتجدد الامثال واما ثانيا فلان القول بلزوم القدرة السابقة قبل
الفعل لازم لكل فريقهم [..] اعني القائلين بالبقاء وعدمه فكيف يصح اه يقول للمحشي بدل ما قاله لانه لا بد له
من قدرة سابقة بل لزوم القدرة السابقة عندهم لازم لقوله ويدعي المعتزلة جوازها على ما بينا معناه فكيف يصح النفي
بعد الاثبات واما ثالثا فلان المقصود ههنا انه لو لم يكن نفي وجود المثل السابق داخلا في دعوى الاشعري يكون النزاع لفظيا
كما اعترف به نفسه وذلك لانهم الآن يقولوا انه لا بد له من قدرة سابقة حتى يكون النزاع لفظيا بل لم يكن النفي المذكور داخلا
في دعوى الاشعري كما حققناه وان قوله لانه لا بد له من مثل سابق انما هو لنفي كون النزاع لفظيا حين لم يكن النفي المذكور داخلا
في دعواه كما قررناه فكيف يصح ان يقول بدله لانه لا بد له من قدرة سابقة ولكن انه ضبط واما ما قاله بعض الافاضل من ان المنفي
عند الاشعري كون تلك القدرة قبل الفعل والمثبت عند المعتزلة جوازها فقط كما يجيء المذكور متدافع فليس بشيء لان المراد
ان المنفي هو عدم كون القدرة قبل الفعل سواء كان له مثل سابق اولا في عدم صحته في نفسه هو اول ما يجيء عليه المحشي وان اراد
ان المنفي هو كون القدرة قبل الفعل [..] والمثبت [..] جوازها فقط فهو عين بحث المحشي والظاهر انه ضبط ابعد فليتامل في هذا المقام
فانه من مطارح الاذكياء   يرد عليه ان يحل لزوم قيام العرض بالعرض انه انما يلزم ذلك لو كان الامر الحادث فيهما في الحالة الثانية
امرا موجودا اذ العرض من قسم الممكن الموجود وههنا لم لا يجوز ان يكون الحادث فيهما امرا اعتباريا يعتبره العقل وينتزعه من غير ان يكون
له تحقق في الخارج زائدا على نفس القدرة مثل رسوخ القدرة فان الكيفيات ترسخ اه [..] مما في مواضعها وتوضعه
امثالها شيئا فشيئا فالرسوخ ليس امرا زائدا عليها في الخارج وان كانت القدرة نفسها موجودة في الخارج وهذا كما قيل في
بقاء الاعراض انه ليس امرا موجودا في الخارج فلا يلزم من بقاء الاعراض قيام العرض بالعرض واعترض عليه الشارحون بانا هذا حاصل
النظر الاخير بقوله وفيه نظر مع قوله ولانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرط اه فان حاصله انه لا يلزم من عدم حدوث
معنى فيها ان يكون وجوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الحالة الاولى تحكما لجواز وجود شرط في الحالة الثانية فهو حدوث
وصف اعتباري مثل رسوخ القدرة وكونه امرا اعتباريا لا يلزم قيام العرض بالعرض فلا يلزم التحكم الذي ادعاه القائل فلو منعه
لاعادة هذا الكلام بعينه ههنا وقد يرد بان قول الشارح بعده مع ان القدرة التي صفة القادر في الحالتين على السوية ينافي كون الامر
المعتبر في الحالة الثانية معنى اعتباريا مثل رسوخ القدرة لان القدرة في الحالة الثانية ح لا تساوي القدرة في الحالة الاولى اذ القدرة
الراسخة لا تساوي ما ليست براسخة مع انه اعتبر المساواة فالظاهر ان الشارح اراد بما ذكره انه يجوز ان لا يحدث في الحالة فيهما
امور موجودة تكون شروطا لتاثيرها فلا يلزم ايضا قيام العرض بالعرض المتين وكانه بنى ذلك على ما اشتهر من ان الشرط
امر وجودي فلا يكون شرطا في الحالة الثانية امر موجود في الخارج مع استواء صفة القدرة في الحالتين فيكون ما ذكره المحشي غير هذا
ويرد عليه ان الشرط كما يكون من الامور الموجودة كذلك يكون من الامور العدمية الموجودة التي يتصف بها الموجود الخارجي على ان
ان اتصاف القدرة في الحالة الثانية بالوصف الاعتباري مثل البقاء والرسوخ لا يمكن انكاره فلو خصص الشرط بالامور الموجودة
في الخارج مع عدم امكان الفارق في الحالة الثانية غير الاتصاف بالاوصاف الاعتبارية كيف يصح الاستواء الذي ادعاه
فالوجه ان يجعل الشرط اعم من الموجود والامر الاعتباري ويجعل الاستواء في الحالتين بالنظر الى ذات القدرة مع قطع النظر
عن الاتصاف بشيء مطلقا وعلى هذا يكون ايراد المحشي بعض ما سيذكره الشارح مردودا اولا تخفيفا للايرادات او تخصيص الوجود
الشرط بالموجود ويجعل الاستواء اما بالنظر الى ذات القدرة او بالنظر الى الوجود الخارجي اذ القدرة وان اتصفت في الحالة

الثانية

الثانية ببعض الاوصاف الاعتبارية لكن بالنظر الى الخارج يستوي القدرة في الحالتين اذ لم يحدث فيها معنى موجود في الخارج و
وعلى هذا يكون ايراد المحشي غير ما سيذكره الشارح فتدبر وبالله التوفيق   وهو الامام الرازي قال في المواقف قال الامام الرازي
القدرة يطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة الحيوانية وهي القوة العضلية التي هي بحيث متى انضم اليها
ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الضد الآخر ولا شك ان نسبتها
الى الضدين سواء وهي قبل الفعل وتطلق ايضا على القوة المستجمعة لجميع شرائط التاثير [..] ولا شك انها لا تتعلق
بالضدين معا والا اجتمعا في الوجود بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور الآخر سواء كانا متضادين او
او غير متضادين لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة وهي مع الفعل لان وجود المقدور لا يتخلف عن
المؤثر التام ولعل الشيخ اراد بالقدرة القوة المستجمعة لجميع شرائط التاثير فلذا حكم بانها مع الفعل وانها لا تتعلق
بالضدين والمعتزلة ارادوا بالقدرة مجرد القوة العضلية فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة
فهذا يجتمع المذهبان في ان القدرة قبل الفعل او معه وفي ان القدرة لا تتعلق بالضدين او تتعلق بالامور المتضادة انتهى
مع تلخيص كلام شارحه واعترض عليه الشارحون هنا بان الاشعري لا يجوز وجود القدرة الغير المستجمعة قبل الفعل والا يوجد
الفعل قبل بدون القدرة لامتناع بقاء الاعراض والمعتزلة لا يجوز ان تكون القدرة علة معه والا لزم ايجاد الموجود فراده
البعض بتحقيق الحق من غير تقييد بمذهب هذا ولا يخفى ما فيه لان [..] بمعنى القدرة الغير المستجمعة بمعنى سلامة الاسباب
والآلات وصحة بنيتها للاثر في الضدين والظاهر ان القدرة بهذا المعنى لا يجري فيه دليل امتناع لكونه من الامور الاعتبارية لا
لا يجري فيه دليل امتناع بقاء الاعراض واما ثانيا فلان المعتزلة لا يجوز ان تكون القدرة علة معه قوله والا لزم ايجاد الموجود
قلنا لم لا يجوز العلة التامة متقدمة زمانا على المعلول مع انهم لم يقولوا هنا بلزوم ايجاد الموجود وتسليم ان العلة متقدمة ذاتا على المعلول
وان كانت مقارنة له زمانا فلذا يكون الامر ههنا كذلك على ان هذا من التشقيق حتى يشهد به براهة العقل [..]
الفريقين [..] فيلزم على كلا الفريقين ان يقول بكل من التشقيقين وان لم يصرحوا به ولعل مراد الامام هذا لان الشيخ يقول
بالقوة العضلية وان المعتزلة يقولون بان القدرة المستجمعة مع الفعل كما فهم فمثل هذا التوجيه اقرب توجيه اجعل النزاع
بين الفريقين لفظيا   الا ان الشيخ اه اشارة الى دفع ما اورده صاحب المواقف على ما وجهه الشريف [..] بان ما ذكره
الرازي من ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بكون القدرة مع الفعل كون القدرة
المستجمعة لجميع شرائط التاثير معه وحاصل الدفع ان المراد بالتاثير ما يعم الكسب بان يكون المراد القدرة المستجمعة لجميع شرائط
حصول الفعل سواء كانت مؤثرة كما عند من يقول بتاثير القدرة الحادثة او مقارنة له عادة من غير تاثير فيطابق مذهب
الشيخ ايضا فصار الحاصل على هذا التوجيه ان القدرة مع جميع الجهات التي يحصل بها اي بسببها الفعل كما هو عند المعتزلة
او معها اي مقارنا لها كما هو راي الشيخ مقارنة للفعل غير سابقة وبدون تلك الجهات سابقة عليه لا تبقى على هذا
يكون القدرة عند الشيخ من قبيل العلة العادية عند الشيخ كما هو ظاهر كلام المحشي في اول المبحث حيث جعلت كون
عادية مذهبا لمن تردد به وللتشقيقين وجعلت الشيخ داخلا فيه هنالك والجمهور اه تخفيفا للمقابلة لانا نقول الرازي
يظهر من ههنا كون القدرة مع جميع شرائط جهات الحصول مقارنا للفعل ولا ينافيه كون تلك القدرة مع جميع الجهات
شرطا لتاثير الداعي في الفعل بل التحقيق ان كل الاشياء مستندة الى الداعي والوسائط شروط كما حقق بذلك مذهب الفلاسفة
في جعل مذهبهم راجعا الى مذهب الشيخ فكون القدرة بجميع الجهات مع الفعل عنده لا ينافي كونه شرطا له والا فالمراد من قوله
سابقا والجمهور على انه شرط اه اذ لا يجوز ان يكون المراد به المعتزلة وهو ظاهر ولا [..] المتردد به ايضا بل المراد به
الشيخ واتباعه فلا بد ان يكون المراد ههنا بما وجهناه على انه يظهر ذلك مما ذكره المحشي ايضا ههنا حيث جعل التاثير
اعم من الكسب ومن المعلوم ان الكسب عنده عبارة عن مجرد المحلية فذلك شرط لتاثير الداعي ليس الا فالحق ان القدرة
مع جميع جهات الحصول شرط للفعل متقارن معه زمانا كما حققناه في ابتداء المبحث   وفي كلام الآمدي اه توجيه آخر
لما ذكره الامام بحيث يندفع الاعتراض السابق ان القدرة الحادثة من شانها التاثير وانما لم يؤثر بالفعل لوقوعه متعلقا بها
بقدرة الله حتى لو لم يتعلق بها قدرة الله لكانت كافية في التاثير وح لا اشكال فيما ذكره الامام ولا حاجة الى تعميم التاثير
لا يعم الكسب وتعينه ما فيه لان المتبادر من ان القدرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير مع الفعل ان للقدرة مدخلا في وجود التاثير

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

في القدرة معه بالفعل وحمله على ما من شأنها التأثير بأن لفظ الاستجماع على انه ان اراد بهذا ان القدرة الحادثة لا
فيها ونحت وان اراد معنى اخر فليبين فالوجه هو الاول ثم اقول يستفاد من كلامه ههنا ان الشيخ قائل بان القدرة المستجمعة علة للفعل
للفعل بمعنى من شأنها التأثير عنده مع ان الشيخ لا يقول بالعلية فالاولى ان يقول وفي كلام الامدي ان القدرة الحادثة من
من شأنها التأثير او توقف تأثير الفاعل عليه وانها لم يؤثر بالفعل ولم يتوقف عليه بالفعل تأثير الفاعل عليه لو فرض
متعلقاتها بقدرة الله وعدم توقفها على شيء غيره اذ الكل مستند اليه تعالى فكما انه ليس من شأنها التأثير ليس من شأنها توقف
التأثير عليه بالفعل بمعنى انه لولاه لامتنع التأثير بالفعل ويجعل الثاني اشارة الى مذهب الشيخ كما حققناه في صدر المبحث
لكن لما اشار اليه في صدر الكلام تسامح في هذا المرام كما لا يخفى على اولي الافهام بمعنى صحة تبعيته اي ذلك الشيء العرض ونفاذ
له اي للمحل وانما فسر القيام بالتبعية في التحيز لان معنى قيام العرض بالشيء التبعية في التحيز على ما سبق من الشارح واما كون معناه الا
الاختصاص الناعت فهو راي البعض فلا ينبغي ان يتعرض له ههنا فظهر فساد ما قيل الاولى ان يقال بمعنى اختصاص الناعت
بالمنعوت او التبعية في التحيز على ان التفسير باختصاص الناعت بالمنعوت لا يصح ههنا لو صح ذلك فانما يصح في قيام العرض
بالعرض فلا في هذه المقدمة الثالثة فافهم والا اي وان لم يمتنع قيامهما بالمحل يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا بد من جعل احدهما
وصفا للاخر ضرورة مع انه ليس جعل احدهما وصفا للاخر اولى من العكس في القول بان الاسود مثلا باق ليس
اولى من القول بان الباقي اسود فاذا لزم الترجيح بلا مرجح وهو محال يمتنع قيامهما بالمحل قطعا وهذه الصعوبة التي حاصله
منع لزوم الترجيح بلا مرجح لجواز ان يكون بين الامرين القائمين بالمحل خصوصية ذاتية بها يصير احدهما صفة للاخر دون العكس
اذ لا شك ان جعل البقاء صفة للسواد اولى من عكسه وهو ظاهر فاتوا وانما لم يذكر وجه صعوبة المقدمة الاولى لما
تقدم ذكر بيان الصعوبة فيها في الشرح وفي المطولات ايضا مع ظهورها وعندي ان هذه الصعوبة يجري في المقدمة الثانية ايضا
لان الصعوبة التي ذكر فيها هو ان العرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته في تحيزه لم لا يجوز ان يكون بينهما خصوصية بحيث
يصح ان يتحيز احدهما بالاخر وان كان الاخر تابعا للغير في التحيز بل ليس ان يجري هذه الصعوبة في المقدمة الاولى كما لا يخفى على اولي
النهى فافهم بمعنى ان للمكلف وصفا له يعني انك اراد بهذا التحرير ان للمكلف وصفا اضافيا اعني الوصف بحال
متعلقه وهو كون اسبابه والالات سالمة عن الافات والعاهات فيعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال على الاضافة وكونه وصفا
بحال متعلقه لكن ضمنا وهو الاستطاعة لانه وصف اضافي ايضا لانه في الحقيقة وصف الالات والاسباب فيكون وصفا للعبد
وصف بحال متعلقه ايضا لكنه مجمل كما ترى ويعبر تارة عن ذلك الوصف الاضافي بلفظ مفصل دال على الاضافة صريحا وهو
سلامة الاسباب والالات اعني سلامة اسبابه والاته فلا فرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل فيصح تفسير احدهما بالاخر قطعا
وكون الاستطاعة وصفا يعني ان المقصود ما قررناه في توجيه كلامه وليس مقصوده ان الاستطاعة يصح تفسيرها
بسلامة اسبابه والالات مع كونها وصفا ذاتيا للمكلف على ما هو المتبادر من ظاهر ما يقال مثلا المؤمن مستطيع مثلا وهو
المتبادر من قول السائل ايضا الاستطاعة صفة المكلف لان كون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف ثم وان كان ذلك متبادرا
من ظاهر الاطلاق والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه ايضا لان ذلك وصف بحال متعلقه فكيف يصح تفسير الوصف الذاتي
بالوصف الاضافي مع ان صحة التفسير المذكور مما لا ينكره احد وانكار السائل انما هو في سلامة الاسباب لا في سلامة اسبابه
بالضمير والا فلا فائدة في توجيه الشارح الامر كما الحاجة الى الكلام وكون الاستطاعة وصفا اضافيا او لا فلا بد له
ان يكون كون سلامة اسبابه وصفا للمكلف مسلما عنده حتى يصح الجواب ثم يتم وكون الاستطاعة وصفا اضافيا على
على ما حرره المحشي في توجيه كلام الشارح فعلى هذا قوله وكون الاستطاعة اه جواب دخل من طرفه على ما هو المتبادر من
السوق ايضا وهو ان الشارح بسلامة اسبابه وعلى هذا يصح التفسير لكنه بناء على كون الاستطاعة وصفا اضافيا على
مقتضى التفسير مع ان الاستطاعة صفة للمكلف ذاتية لانها صفة العبد لا صفة الالات والاسباب فهذا الاعتراض بمجرد كون الاستطاعة
وصفا ذاتيا من غير تعرض لصحة التفسير بسلامة اسبابه والاته وعدمه بل هو مسلم عنده وحاصل الجواب ان كون الاستطاعة
وصفا ذاتيا للمكلف ثم والا اي وان كان وصفا ذاتيا له لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه لكنه لا يصح الوصف الذاتي والاضافي
لان ذلك وصف اضافي قطعا ولا يصح تفسير الوصف الذاتي به مع انه مسلم عندك فيكون هذا الزاما وقوله وقولنا ذو سلامة
بسلامة اسباب جواب عن دخل يعني تقرير ان الاتم المدونة فان سلامة اسبابه وصف ذاتي للاستطاعة ولذا صح التفسير به

والا لم يصح التفسير

١٨٤

والا لم يصح التفسير بسلامة الاسباب الا بمجرد ان ما يقال المكلف ذو سلامة اسباب بمعنى انه يتضمن كونه سليم الاسباب وصفا ذاته
ذاتيا اذ لا فرق بين ذو سلامة اسباب وبين سليم الاسباب فكما ان الاول وصف ذاتي كذلك الثاني فيكون الاستطاعة ايضا
وصفا ذاتيا وحاصل الجواب ان قولنا ذو سلامة الاسباب يفيد صحة الحمل لا صحة التفسير فالتفسير يحمل على كون الاستطاعة وصفا
اضافيا للمكلف منه اسبابه فقولك يقال ذو سلامة اسباب لمجرد بيان ان المكلف مما يتصف بالاستطاعة يتصف بسلامة
اسبابه ولا يلزم من ذلك ان يكون سليم الاسباب وصفا له حتى يرد عليه انه يقال زيد ذو غلام مع ان الغلام ليس وصفا له
اذ لا شك ان زيدا يتصف بكونه صاحب غلام وان لم يكن الغلام وصفا له هذا ولك ان تجعل قوله وكون الاستطاعة جوابا
عن قول السائل الاستطاعة صفة المكلف بعد جواب الشارح عن قوله وسلامة الاسباب والالات ليس صفة له يعني انك ان عنيت
ان الاستطاعة صفة ذاتية للمكلف وهو ممنوع والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه مع انه مسلم عند الكل فتقرير قوله وقولنا
ذو سلامة اسباب اه كما في السابق ومآل الوجهين متقارب ولك ان تقول في تقريره قوله وقولنا اه انه جواب دخل كانه
انا لا نسلم المقدمة فان تفسير الاستطاعة انما يصح بسلامة اسبابه انما يصح لكونه سليم الاسباب بمعنى ذو سلامة الاسباب كما
يصح ان يقال المكلف ذو سلامة الاسباب يكون الاستطاعة وسلامة الاسباب صفة
له فيصح تفسير احدهما بالاخر وان كان احدهما وصفا ذاتيا والاخر اضافيا وعلى هذا التقرير يكون قوله وكون الاستطاعة من تتمة
السابق هذا هو السانح للخاطر الفاتر في تقرير هذا المقام وبعضهم جعله داخلا في تقرير الجواب كما فعلناه لكنه قرر
في التقرير بعينها ان الاستطاعة وسلامة الاسباب كلاهما وصفان اضافيان لا فرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل والا لم ان
الاستطاعة وصف ذاتي له والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه وجعل قولنا وقولنا ذو سلامة اسباب انما هو جواب سؤال
مقدر كانه قيل لا نسلم انه لا يصح تفسيرها بسلامة الاسباب لان سلامة الاسباب ايضا وصف ذاتي له
حيث يقال ذو سلامة اسباب فيصح التفسير وحاصل الجواب ان قولك ذو سلامة اسباب انما يفيد صحة الحمل لا
صفة ذاتية حتى يفيد صحة التفسير اولا بانه يصير قوله والا لم يصح تفسيرها بسلامة اه مصادرة
او كان ثانيا بانه قوله وقولنا ذو سلامة اه يصير كلاهما على السند الغير المساوي لا يضره
ما فيه من تسليم صحة تفسير الاستطاعة بسلامة الاسباب فلا حاجة الى دفعه وثالثا بانه يابى عنه اسلوب الكلام
واقول لا يخفى على المتامل ان الاول والثاني غير وارد على تقريرنا نعم يرد على تقريرنا ايضا ان قوله وقولنا اه كلام على
السند لكن امره هين واما الثالث فغير وارد لا علينا ولا عليه ثم في الذي يخطر بالبال في هذا ان يقال اي واما توجيه
جوابك بان السلامة مطلقا وان لم يكن وصفا له لكن المراد سلامة اسبابه وهو وصف ذاتي للمكلف كما ان الاستطاعة
وصف ذاتي له لان المكلف كما يتصف بالاستطاعة كذلك يتصف بذلك حيث يقال ذو سلامة اسباب فيصح تفسيرها به
فيرد عليه ان كون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف ثم والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه لانه وصف بحال متعلقه و
ولا يصح تفسير الوصف الذاتي بالاضافي وقولنا ذو سلامة اسبابه انما يفيد صحة حمله على المكلف لا كونه وصفا ذاتيا له
حتى يفيد صحة تفسير الاستطاعة بذلك انتهى وفيه ما فيه ايضا اما اولا فلانه غير ملائم للسوق بعيد عن طور الكلام كما لا يخفى
على من له ادنى دربة واما ثانيا فلان اللازم للمحشي على هذا ان يقول وكون سلامة اسبابه وصفا ذاتيا ثم لان التوجيه على
ما حرره بل الموجه عليه لا على كون الاستطاعة وصفا ذاتيا كما لا يخفى على من له ادنى مسكة ثم انه على هذا لا يلائم قوله
والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه لان هذه المقدمة لا بد ان تكون مسلمة عند الموجه حتى يصح التأييد فان اراد
بسلامة اسبابه كونه وصفا ذاتيا على ما هو المسلم عنده فالملازمة ظاهرة المنع وان اراد به كونه وصفا اضافيا فلا
فلا يصح تأييد المنع اذ لم يقل الموجه بذلك ولو قال بكونه وصفا اضافيا لصح التأييد لكنه يكون مصادرة واما
قوله وقولنا اه على اي وجه قرر الكلام يكون جواب دخل مقدر فيرد عليه ما اورده على ذلك البعض وانت بما حققنا
تفطنت ان السابق هو الذي فهمت من هذا فلعل ما قررناه احق بالقبول كما لا يخفى على الفحول ثم اقول لما وصل التحرير الى
هذا المقام اشتغل قلبي عني وعمري فوادي الجوار الملك العلام فحصل لي فتور حتى لم يبق لي شعور ثم تداركني الله
برحمته واقاقني من سكرتي بعنايته فشرعت على اتمام ما عزمت والحمد لله الذي اعطى واخذ فله الشكر على كل حال وهو

عصام

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

والاقرب ما افاده بعض الافاضل وهو ان الشارح حرر هذا المقام على ما صرح به في بحث الدلالة بان سلامة الاسباب والآلة وصف للمكلف كالاستطاعة فيصح التفسير لان سلامة اسبابه وآلاته عين كونه بحيث سلمت اسبابه فكما ان كونه بحيث سلمت اسبابه وصف له كالاستطاعة يصح كون احدهما تفسيرا للآخر كذلك صحة سلامة اسبابه وآلاته وصف له كالاستطاعة يصح كونه تفسيرا له ومدار ذلك على كون الاستطاعة وصفا اضافيا كسلامة الاسباب والآلة والكون بحيث سلمت اسبابه لكن الاقرب ما افاده بعض الافاضل وهو الشريف العلامة حيث اعترض على توجيهه بان العينية التي ادعاها الشارح باطلة وان كونه بحيث سلمت اسبابه وصف للمكلف وسلامة الاسباب والآلة ليس وصفا له فيصح تفسير الاستطاعة بالاول دون الثاني فالصواب ان يترك هذا بان القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة الاسباب والآلات لكنهم تسامحوا في ذلك اذ ليس مقصودهم بها معناها الصريح بل ما يفهم منها مما هو صفة المتكلم اعني كونه بحيث سلمت اسبابه واعتمدوا في ذلك على ظهور ان الاستطاعة صفة للمكلف وسلامة الاسباب ليس صفة له فلا بد ان يقصد بما ذكر في تعريفها معنى هو صفته ثم ان كلا من سلامة اسبابه واعني كونه بحيث سلمت اسبابه ثم ان ولا نسلم اسبابه على كونه بحيث سلمت والآلات واضح لا اشتباه فيها ولذا الكلام في وصف الشيء بحال متعلقه كما في قولنا زيد قائم ابوه فان وصف حقيقة هو كونه بحيث ابوه قائما والمذكور مبني على الشارح هذا حاصل ما ذكره الشريف في بحث الدلالة في امثال هذا ثم ان الشريف وان حكم ببطلان توجيه الشارح على ما اشرنا اليه لكن الظاهر ان دعوى العينية من الشارح محمولة على المبالغة لظهور الاستلزام اذ لا شك في الاستلزام بين سلامة الاسباب والآلة وبين كونه بحيث سلمت اسبابه والآلة فهذا جرى الشارح على ادعاء العينية فلا يقدح في جواز حمل كل منهما على المكلف كالاستطاعة وجواز تفسيرها بكل منهما ثم ان الشريف وان حكم بان كونه بحيث سلمت اسبابه والآلة وصف له حقيقة لكنه ليس المراد به انه وصف حقيقي موجود في الخارج والا لم يصح كونه تفسيرا للاستطاعة لانه وصف اضافي كما حققه المحشي بل مراده انه هو الوصف له سلامة الاسباب والآلات فلو فرع تخرجها بعد تحرير سلامة الاسباب والآلة فقد ظهر ان توجيه الشارح لا يخرج عن متانة ولهذا قال والاقرب دون ان يقول والصواب ولعل مراد الشريف ايضا بيان حقيقة الحال وان كان ظاهره ~~يشنع على الشارح لان توجيهه فاسد قطعا ظاهر توجيهه~~ والحكم بالبطلان لان توجيه الشارح فاسد قطعا وهذا هو اللائق بمنصب هذين المحققين فتبصر بالعينية قال الشارح العلامة ولا يخفى ان في هذا الجواب بحثا ان في الجواب ~~الامام الاعظم~~ المذكور المبني على مذهب الامام الاعظم تسليما للكون القدرة قبل الفعل مع انه ليس مذهبا للاشعري فاقول فان صح عن ابي حنيفة ان القدرة صالحة للضدين وان القدرة والاستطاعة مع الفعل مع عدم امكان اجتماع هذين القولين بحسب الظاهر فالوجه في الجمع بين كلامه هو ما ذكره الامام الرازي وقد استحسنه الفاضل سابقا وعزاه في التلويح الى المحققين فلا نزاع لاحد في ذلك لا للاشعري ولا للامام ولا للمعتزلة وقد عرفت منا ان التوجيه المذكور عن الامام الرازي مبني على الواقع ولا يلزم في ذلك ان يقول كل من الفريقين بذلك فظهر اندفاع قوله اقول قلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع بل هو هو اتفاق ولعل قوله فلينا من الشارح الى هذا فتدبر

تحرير المقام اي على ما هو رأي المحققين والا فقد نقل عن امام الحرمين والامام الرازي تجويز تكليف المحض المنتنع لذاته كجعل القديم محدثا وبالعكس كذا في شرح المقاصد وقد نسب ذلك الى الشيخ الاشعري ولم يثبت التصريح به منه الا انه نسب اليه لاصلين كما في التلويح احدهما انه لا تأثير لقدرة العبد في افعاله بل يلزم مخلوقة لله تعالى ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله على ما سبق والتكليف قبل الفعل لا معه لان استعداد الفعل مقدم عليه اولا يتصور الا في المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع وورد المحشي فيما يحكى بانه يستلزم كون تكليف مما لا يطاق والاشعري لا يقول به ولان التكليف انما يعتمد على الاستطاعة بمعنى سلامة الاسباب والآلات لا على الاستطاعة بمعنى القدرة حتى يكون التكليف قبل الفعل تكليفا بما لا يطاق ما يمتنع في نفسه كجمع الضدين وقلب الحقائق واعدام القديم ونحو ذلك ولا يمكن من العبد عادة بمعنى لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه بان لا يكون من جنس ما يتعلق به كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بايجاد الجواهر اصلا ام لا بان يكون

من جنس ما يتعلق به لكن يكون من نوع او صنف لا يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء كذا في شرح المواقف والاول لا يجوز اي التكليف بالممتنع لذاته لا يجوز ولا يقع بالاتفاق من المحققين وان حكي عن بعضهم جوازه على ما اشرنا اليه ويحتمل ان يكون قوله اتفاقا قيدا للعدم الوقوع فقط فيكون الاتفاق محمولا على ما ليس الخلاف بل وقوعه على ما يجيء اليه الاشارة من المحشي بقوله وقد يقال واما الذاهبون الى عدم وقوعه فقد ذهبوا الى عدم جوازه ايضا واستدلوا على ذلك بان معنى التكليف المحض طلبه وهو يتوقف على تصوره واقعا اي ثابتا لان الطالب لثبوت شيء لا بد ان يتصوره اولا مطلوبه على الوجه الذي يتعلق به طلبه ثم يطلبه وهو اي التصور على وجه الوقوع منتف هنا اي في الممتنع لذاته فانه يستحيل تصوره ثابتا وذلك لان ما هيته من حيث هي تقتضي انتفاءه وتصور الشيء على خلاف ما يقتضيه ذاته لا يكون تصورا له بل لشيء آخر كمن يتصور اربعة ليست بزوج فانه ليس لا يكون تصورا للاربعة قطعا بل الممتنع لذاته انما يتصور باحد الوجهين اما منفيا بمعنى انه ليس لنا شيء موهوم او محقق هو اجتماع الضدين او بالتشبيه بمعنى ان يتصور اجتماع المتخالفين كالسواد والحلاوة ثم يحكم بان مثله لا يكون بين الضدين ووقعت التصور الذي كان على احد الوجهين انما يكفي في الحكم عليه دون طلبه الذي اللازم في التكليف لانه غير تصوره واقعا وهو مستلزم له صرح به ابن سينا كذا في شرح المواقف وبهذا ظهر الجواب عن استدلال من يجوز تكليف المحض الممتنع لذاته بانه لو لم يتصور الممتنع لذاته لامتنع الحكم عليه بامتناع تصوره وامتناع طلبه الى غير ذلك من الاحكام الجارية عليه انتهى اذ لا كلام في لزوم تصوره بهذا القدر ليحكم عليه باحكام لا يتعلق به وانما الكلام في ان هذا القدر من التصور هل يكفي في التكليف به وتحقق عدم الكفاية بل اللازم فيه تصوره واقعا ليمكن التكليف به وهو لا يتصور ههنا على ما حققناه هكذا افاد بعض الافاضل كلام صاحب المواقف ههنا مضطرب فانه يشعر بالخلاف فيه وتارة بالاتفاق بعدم جواز التكليف بالمحض لذاته واقول هذا ما خوذ من كلام نشأ رحمه حيث قال صاحب المواقف في ختام هذا المبحث وبه يعلم ان كثيرا من اوله اصحابنا مثل ما كلف في ايمان ابي لهب وكونه مأمورا بالجمع بين المتنافيين نصب للدليل في غير محل النزاع وقال الشريف هنا اذ لم يجوز احد منهم وقد فاتهم ان يقول ما ذكر من ان جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره وان بعضا منا قالوا بوقوع تصوره يشعر بانهم لا يجوزونه فاضطرب اول كلامه مع آخره انتهى والظاهر ان مراد صاحب المواقف ان ما قالوه في ايمان ابي لهب يقتضي وقوع التكليف بالممتنع لذاته مع ان مدعاهم هو الجواز دون الوقوع وقد اتفقوا على عدم الوقوع واستدلوا بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فقد نصبوا ما قالوه في ايمان ابي لهب في غير محل النزاع وهذا هو الوجه السائغ لتوجيه كلام صاحب المواقف وقد وجه ايضا بغير هذا وعلى كل تقدير يندفع عنه اعتراض الشريف ~~الى~~ نفي الاضطراب في كلامه لان ذلك مبني على ما فهمه وبهذا ظهر لك ان ما هو قوله اتفاقا ههنا لو كان قيدا لعدم الوقوع وحمل على اتفاق الكل لكان له وجه واما الجواز فمختلف قطعا ويجوز عندنا اي الاشاعرة خلافا للمعتزلة والماتريدية لكنهم اما عند المعتزلة فلوجوب رعاية الاصلح على الله تعالى عندهم واما عند الماتريدية فلوجوب الحكمة في افعاله تعالى واصحابه لا على ما تقوله المعتزلة بل في نفس الامر لا انا لا نمنع الوجوب بمقتضى الوعد والحكمة والفضل لما لا نمنع الايجاب بتخلل الايجاب هذا هو الدليل العقلي لهم واما النقلي فقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وكل ما اخبر بعدم وقوعه يستحيل وقوعه والا لامكن كذبه وامكان المحال محال فظهر ان الآية المذكورة ليس دليلا على عدم الوقوع فقط بل على عدم الجواز ايضا واجاب الاشاعرة عن الاول بان لا وجوب في افعاله تعالى وبعد تسليمه نقول لا يلزم من عدم علمنا بالحكمة في تكليف ما لا يطاق عدمها في الواقع واما الجواب عن الثاني فقد اشار اليه الشارح بقوله وهنا انه الا انتهى فاذا عرفت هذا ظهر لك ان كلام المحشي ههنا يحل بمتانة الاشاعرة والظاهر انه مال الى مذهب الاشعري في ذلك او تبع الشارح في شرح هذا المقام والثالث يجوز ويقع اتفاقا فان من مات على كفره ومن اخبر بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا ولو لم يقع لما عد عاصيا فهذا توجيه ما قيل اي بعض المحققين ان التكليف بما تعلق بعدمه علمه وارادته فامتنع بذلك تعلق القدرة الحادثة به هو توجيه ما قيل في تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري وليس المراد به ان تكليف المحض الممتنع لذاته وما لا يمكن من العبد عادة واقع عنده كيف وهو يخالف قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وبهذا يكون النزاع بينه وبين من لا يقول بوقوع تكليف ما لا يطاق كالماتريدية ومشايخ المعتزلة نزاعا لفظيا لان مرادهم بعدمه من المراتب نظرا الى امكانه في نفسه من العبد

اذ لا نزاع لاحد في وقوع التكليف بمثل العمل الذي هو ...

عاصيا

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

ولهذا قدر المص ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه واخرج هذه الصورة الثالثة عن محل النزاع لانها من قبيل ما في الوسع
وقد يوجه ما قيل من ان تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري بان هذا مبني على اصله الثابت عنده كون القدرة غير مؤثرة عنده
وغير سابقة على الفعل والتكليف قبله فيكون التكليف بما لا يطاق بهذا الاعتبار ولا يخفى ان هذا يقتضي جواز التكليف بالممتنع
لذاته عنده كما اشرنا اليه في صدر المبحث مع ان المحققين لا يقول به على انه يقتضي ان يكون التكليف في كل امر كذلك ولو تعلق علم
علم الله تع وارادته بوقوعه مع ان التحقيق ان القدرة مع الفعل عند المحققين فيلزم ان يكون التكليف بما لا يطاق واقعا عندهم
وبالجملة فساد هذا التوجيه اظهر من ان يخفى
اي بما يليق في نفسه اه اشار به الى ان المراد بما ليس في الوسع ههنا هو المرتبة الوسطى
بقرينة قوله وانما النزاع في الجواز اذ هي التي اختلف في جواز التكليف بها واما المرتبة الاقصى فلا يجوز التكليف بها باتفاق من المحققين
كما سبق ولا يقع ايضا اتفاقا واما المرتبة الادنى فيجوز التكليف بها ويقع اتفاقا فهذه المرتبة الادنى وان كانت مما ليس في الوسع ايضا
عند الاشعري لكنها انما هي بالنظر الى علم الله تع وارادته واما بالنظر الى نفسها فجائز فهي مما في وسع العبد فيقع التكليف بها
فالتفسير المذكور خصص هذا القول بالمرتبة الوسطى فعلى هذا لا يخفى قوله ولك ان تأخذ هذا اه وجاز لك ان تأخذ هذين الامكانين
على الاطلاق على معنى ما يمكن وما لا يمكن من العبد بقرينة قوله بعده وانما النزاع في الجواز لان هذا القول يقتضي ان يكون المراد بالشيء
الوسع ههنا ما هو الممكن لا الممتنع بالذات وان اختار هذا مع شموله للمرتبة الثالثة لانها مما لا يمكن من العبد ولو بالنظر الى علم الله
وارادته ولذا عدها الاشعري مما لا يطاق مع ان التكليف بها واقع اتفاقا اذ لا يستلزم هذا الاطلاق الشمول لان المطلق يكفي
له الوجود في ضمن فرد مع ان ذلك الفرد متعين بقرينة قوله وانما النزاع اه اذ لا نزاع لاحد في جواز التكليف به ووقوعه فحاصل هذا مع
ان المرتبة الثالثة خارجة عن قوله بما ليس في الوسع اما بتحريره في نفسه واما بقرينة قوله وانما النزاع اه واما بان الاطلاق
لا يستلزم الشمول لا سيما اذا كان له قرينة تعينه وتخصصه هذا والمحشي المدقق جعل الضمير الى الامكانين كما جعلناه وقرر الكلام بان
بان هذا الاخذ لا يستلزم شمول الممتنع لانه خارج عن الامكان الاول ولا يستلزم شمول ما يمكن من العبد ايضا لانه خارج بقوله وانما
النزاع اه ولا يخفى ما فيه اذ لا احتمال لهذا التفسير للشمول للممتنع ولو اخذ الامكان مطلقا فالتعرض له لغو ثم ان القول المذكور كما هو
قرينة للتخصيص بالمرتبة الوسطى كذلك يكون قرينة للتفسير المذكور فيكون قرينة لاخراج الممتنع ايضا والفاضل السالكوتي جعل الضمير
راجعا الى القولين اعني قوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع وقوله وانما النزاع في الجواز على معنى ان لك ان لا تقيدهما بالمرتبة الوسطى
ولا يلزم منه ان يكون الحكم بعدم الوقوع وبالنزاع في الجواز في جميع مراتبه لان الاطلاق لا يستلزم العموم وشمول جميع الافراد لان المطلق
موضوع للحصة من الحقيقة من غير تعيين ولا شمول فكما ان من قال اطعم رجلا واكس رجلا لا يستلزم ان يكون امرا باطعام جميع الرجال
كذلك الحكم بعدم وقوع تكليف ما لا يطاق وبالنزاع في جوازه لا يستلزم ان يكون في جميع مراتبه هذا ولا يخفى ما فيه اما اولا فلانه بعيد
عن سوق الكلام لانه بصدد توجيه قوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع فقط لا في توجيه القولين واما ثانيا فلانه لا معنى لجعل
هذين القولين بحكم الاطلاق ولو سلم فالمطلق يوجد في ضمن اي فرد كان وانه لا يستلزم الشمول لكن اي قرينة تخصص هذين القولين
بالمرتبة الوسطى حتى اذ يحتمل ان يكون المراد هو المرتبة الاقصى وقد اختلف في جوازها ايضا فالحق ان مقصود المحشي انما هو اخراج
المرتبة الثالثة من هذا القول مع كونها مما لا يطاق عند الاشعري كما اشرنا اليه فتدبر والله الهادي وقد يقال ان ابا لهب اه
هذا استدلال ممن يجوز تكليف المحال الممتنع لذاته وحاصله ان ابا لهب كلف بتصديق النبي عليه السلام في جميع ما علم مجيئه به لانه مكلف
بالايمان وهو التصديق بتصديق النبي عليه السلام في جميع ما علم مجيئه به ومن جملة ذلك انه لا يؤمن فقد كلف بان يؤمن في ان لا يؤمن
وبان يصدق في ان لا يصدقه فهو محال ... بان يذعن ما وجد في نفسه خلافه من عدم التصديق لان الله تع اخبر
بانه لا يصدقه والظاهر ان هذا الاخبار مبني على انه وجد في نفسه ... فقد كلف
بان يصدق ما وجد في نفسه خلافه والاذعان ... في نفسه خلافه وذلك التكليف
مستحيل قطعا لانه اذعن اولا بوجدانه عدمه ثم كلف بالاذعان بوجوده فكلف بجمع الوجود والعدم وجمع المتنافيين بل
المتنافيين وهو محال فالتكليف المذكور تكليف بالمحال لذاته ... فضلا عن الجواز هذا تقرير
المنع الذي اختاره ... وتصديقه في عدم تصديقه مع كونه مصدقا فاستمر تصديق واذعان بما علم من نفسه خلافه

يعني

اذا كان مصدقا فاذا كان عالما بتصديقه علما ضروريا وجدانيا لان العلم بالعلم بعد التوجه والالتفات قطعي الحصول فلو كلف
ح التصديق بعدم التصديق لا يجد في باطنه خلافه وهو التصديق والاذعان ما وجد في نفسه خلافه اي اذعان نشئ
وهو عدم التصديق وجد في نفسه خلافه وهو التصديق مستحيل لانه جمع بين الوجود والعدم وهو محال فالتكليف
تكليف بالمحال بل نقول لو كلف بان يؤمن في ان لا يؤمن ويصدق في ان لا يصدق وكان مصدقا كان عالما بتصديقه علما
ضروريا وجدانيا ويكون علمه بتصديقه موجبا لتكذيبه في الاخبار بانه لا يصدقه فيكون الايمان المذكور مستلزما للجمع بين
التصديق والتكذيب في حالة واحدة وهو محال فيكون التكليف المذكور تكليفا بالمحال وانما نقلنا التقريرين انشاء
الشريف في شرح المواقف وعلى كل تقدير يقع التكليف بالمرتبة الاولى الاقصى فضلا عن الوسطى وفيه بحث اه يعني ان الالزام
انه لو كلف بان يصدق في ان لا يصدق وكان مصدقا لزم ان يذعن ما وجد في نفسه خلافه حتى يلزم المحال لان ذلك انما يلزم
ان لو كان عالما بتصديقه علما ضروريا وهو ممنوع لجواز ان لا يخلق الله العلم الوجداني بتصديقه في ان لا يصدق وان حصل
حصل له التصديق في ان لا يصدق ثم لا يجد من نفسه خلافه فلا يلزم المحال نعم ان الحكم بالعلم ضروري قطعي الحصول لكنه من الامور
العادية فيجوز ان لا يخلقه الله على خلاف العادة فيكون ممتنعا عاديا لا ذاتيا فيكون من المرتبة الوسطى الذي اختلف
في جواز التكليف بها وان لم يقع وفيه بحث اما اولا فلانه يلزم على هذا ان يقع التكليف بالمرتبة الوسطى مع انه ذكر فيما قبل انه
لا يقع التكليف به اتفاقا وان جاز واما ثانيا فلانه انما يتم لو قرر الاستدلال بما ذكره كما قررناه نقلا عن شرح المواقف واما
واما لو قرر بان ابا لهب مكلف بتصديق النبي في جميع ما علم مجيئه به ومن جملته انه لا يصدقه في شيء مما جاء به فتصديقه يستلزم
لعدم تصديقه فيكون التكليف المذكور تكليفا بالجمع بين التصديق وعدمه وبين الوجود والعدم وهو محال بديهة او قرر
بان تصديقه في النبوة تصديقا يقينيا يستلزم تكذيبه في ذلك الخبر الخاص وتكذيبه في ذلك الخبر الخاص يستلزم تكذيبه في
النبوة فيكون التكليف تكليفا بالجمع بين التصديق والتكذيب في حالة واحدة فلا يتم الجواب المذكور قطعا واما ما قاله المحشي
المحقق من انه يمكن ان يقال على هذا التقرير ان الايمان عبارة عن التصديق بجميع ما علم مجيئه به ومعنى لا يؤمن به رفع الايجاب الكلي
لا السلب الكلي فلا ينافي التصديق في هذا الاخبار الجزئي فليس بشيء لان معنى لا يؤمن به انه لا يؤمن بشيء مما جاء به فالمراد
السلب الكلي ولو سلم انه رفع الايجاب الكلي فالايجاب الكلي مع السلب الجزئي متنافيان قطعا نعم لو كان المراد مجرد التكلم
نظرا لاخصوص ما ذكره والى يكون ذلك والحق ان هذا التوجيه خبط لا يدفع شيئا واما ثالثا فلان التكليف المذكور انما هو
بالتصديق بعدم التصديق حال وجدان التصديق لانه انما يكلف بالتصديق بعدم التصديق اذا امن وحصل في وجدانه التصديق
ففي تلك الحالة علمه بعلمه ضروري بقضاء العادة واحتمال ان لا يخلق الله تع العلم بعلمه لا يضر فيه الا ترى انه يمتنع ان يعتقد احد ان
اواني بيته انقلبت بعدم ذهبا لانه اعتقاد للنقيضين بناء على انه يعتقد نقيضها بقضاء العادة ولا يضر في ذلك احتمال
انقلابها بخلاف العادة والحاصل انه وان لم يكن التكليف المذكور تكليفا بالممتنع لذاته بما ذكر من الجواز لكنه يستلزم اعتقادا كونه تعد
تكليفا بالممتنع لذاته ولو كان ذلك الاعتقاد مبنيا على قضاء العادة هذا غاية تلخيص هذا البحث الثالث لكن فيه ما فيه ثم اقول
ولعل لما ذكرنا من الابحاث قال والذي يحسم اه والذي يحسم مادة الاشكال ان هذا ما ارتضاه الشريف في شرح المواقف
وحاصله ان المحال هو الاذعان بخصوص انه لا يؤمن والتكليف بهذا انما يكلف به اذا وصل ذلك الخصوص اليه وهو
قبل وصول ذلك الخصوص اليه الواجب هو الاذعان الاجمالي اذ الايمان عبارة عن التصديق الاجمالي فيما علم اجمالا وعن
التصديق التفصيلي فيما علم تفصيلا ولا استحالة في الاذعان الاجمالي وتلخيصه ان الايمان هو التصديق الاجمالي اي كل ما
فهو حق وليس في هذا التصديق الاجمالي من ابي لهب استحالة واما التصديق التفصيلي منه فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر
ومستلزم للجمع بين النقيضين فهو المحال دون الاول وفيه بحث ايضا اما اولا فلانه انما يتم اذا قرر الاستدلال بما قرره اولا وبما
اشرنا اليه ثانيا وثانيا ويجيئه المذكور من اول التقرير الاول من التقريرين المذكورين هنالك واما اذا قرر بان تصديقه في النبوة
تصديقا يقينيا تكذيب له في الخبر الخاص وتكذيبه فيه صريح تكذيب له في النبوة فيلزم الجمع بين التصديق والتكذيب وهو محال
فلا يتم واما ثانيا فلان الشارح صرح في شرح المقاصد بان الكلام فيمن وصل اليه هذا الخبر وكلف التصديق به على التفصيل واما
فلانه يجوز له ان يطلع على تفاصيل ما جاء به الرسول عليه السلام وان لم يكن لازما في الامر بالايمان فيلزم امكان التكليف بالمحال لذاته فلا يحسم

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

هذا مادة الاشكال بعينه بل نقول على هذا يكون يمتنع الامر بالايمان اسنوا فيما علم اجمالا اجمالا وفيما علم تفصيلا تفصيلا
فلكون ابو لهب مكلفا بالتصديق بانه لا يصدقه تفصيلا اذا علم وتفصيلا وهو مستحيل فيكون التكليف بالمستحيل و
واقعا ولذا قال امام الحرمين في شرح الارشاد فان قيل ما جوزتم عقلا من تكليف المحال هل اتفق وقوعه شرعا قلنا قال
مشيخنا ذلك واقع شرعا فان الرب امر ابا لهب بان يصدقه في انه لا يصدقه وكذا قال الامام الرازي في المطالب العالية
ان الامر بتحصيل الايمان مع حصول العلم بعدم الايمان امر بالجمع بين الوجود والعدم لان الايمان يستحيل ان يحصل مع العلم بعدم
الايمان وقد نقل عن هذه الائمة ما بين انهما فالاشكال ... عقليا قطعيا يقينيا علينا ان نقول انه لا يكلف الله
نفسا الا وسعها تأويلات سواء عرفناها او لم نعرفها وح لا يحتاج الخوض فيها على سبيل التفصيل هذا ما يخطر في هذا المقام
وعلى هذا الجواب فكانهم جعلوا مسئلة ابي لهب اعني مسئلة تكليف المحال لذاته مثل مغالطة الجذر الاصم مثل قولنا كلامي هذا
ليس بصادق او مثل قولنا الكلام الذي انكلم به الآن ليس بصادق او مثل قولنا كلامي هذا صادق او كاذب لان
صدقهما يستلزم كذبهما وبالعكس فكما ان حلها يحتاج الى توفيق خاص بل ليس فيها الا الاعتراف بالعجز ويرد الجواب كذلك
تحرير المسئلة المذكورة يحتاج الى عناية عظيمة بل ليس فيها الا ... القبول كما جزم به ... فنحن نقول وبالله التوفيق
ان المكلف فهو مأمور بالايمان الاجمالي ليس الا واما بعد حصول الايمان بهذا المعنى فهو مأمور بتفاصيل فاذا ورد عليه تفاصيل
ما جاء به الرسول يلزم عليه الايمان بها ... لتحقق اصل الايمان الذي هو التصديق الاجمالي وهذا مما لا شك فيه فمثل ابي لهب
مكلف بجميع ما جاء به النبي عليه السلام ولا استحالة فيه كما اشار اليه المحشي اذ لا يلزم فيه التصديق بعدم تصديقه حتى
يكون التكليف المذكور تكليفا بالمحال لذاته لكن ايمان مثل ابي لهب لا يقع للزوم كذب كلام الله تعالى لانه تعالى اخبر بانه لا يؤمن
وعدم وقوع ايمانه بناء على اخباره تعالى لا يقتضي كون الايمان في حقه محالا فتكليفه بالايمان من قبيل المرتبة الاولى لا من الوسطى
فضلا عن الاعلى فلعلهم اشتبهوا بين التكليف بالايمان ... باصل الايمان وبين التكليف بالايمان بتفاصيل
المؤمن به والمحال انما هو في الثاني لا في الاول والمأمور به انما هو الاول ولو فرضنا ان مثل ابي لهب ... امن لم يبق
في حقه الاخبار بانه لا يؤمن لان اخباره تعالى تابع لعلمه وعلمه تابع لمعلومه فاذا امن مثل ابي لهب لم يبق هنا الا الاخبار
بانه امن فكيف يقال يلزم في حال تصديقه ان يصدق بانه لا يصدقه فيلزم اجتماع النقيضين كما يعقلوه ولو صح ما ذكروه
في مثل ابي لهب لكان المرتبة الادنى من قبيل المرتبة الاعلى لان الادنى هي التي يتعلق بعدمها علمه او ارادته او اخباره ...
مثل الكافرين مع انه لم ينكر احد وقوع التكليف بها الا من الذين اخبر بان الكافرين فيهم عذاب شديد وخالدون في النار
فيلزم في حال تصديقهم ان يصدقوا بانهم خالدون في النار وفيه من الفساد ما لا يخفى فهم مأمورون بالتصديق الاجمالي فقط
فاذا امنوا يخرجون من زمرة الخالدين في النار فكذا مثل ابي لهب مأمور بالتصديق الاجمالي فقط من غير لزوم استحالة فيه فلو امن
يخرج من زمرة انه لا يؤمن كما حققناه لكن لما اخبر الله تعالى في حقه بعينه انه لا يؤمن لا يمكن له الايمان للزوم الكذب في اخباره
و... لا ينافي اصل التكليف في ذاته ولنزولها بيانا وهو ان الله تعالى يعلم احوال عباده ويعرف سعداءهم واشقياءهم ومن
يكلف من هم اشقياء في علمه بالايمان والطاعة وربما يخبر عن بعضه بعينه انه لا يؤمن ومع هذا يكلفهم بالايمان والطاعة
ايضا والسر فيه ان التكليف بالنظر الى مقتضى العبودية والعلم والارادة والاخبار تتعلق بالواقع فالتكليف بالنظر الى
ذاته ومقتضى العبودية لا ينافي ما هو الواقع منه فلا يخفى ان الاستدلال المذكور من الامامين ومن تابعهما على اي وجه حرر كما
اشير اليه الوجوه التقرير مبني على الاشتباه بين موضع التكليف ومورده وبين ما هو الواقع في الخارج من المكلف ولعلك تفطنت
من هذا التقرير على بعض وجوه الحل في مغالطة الجذر الاصم فتدبر والله الهادي   وقد يجاب ان هذا هو الذي اشار اليه
الشارح في التلويح ووصف بانه لا تخلص عن الاشكال المذكور الا بهذا الجواب وحاصله ان مثل ابي لهب مكلف بجميع ما انزل
قبل نزول انه لا يؤمن به واما بعده فهو مكلف بالتصديق بما عدا انه لا يؤمن به فلا يلزم فيه الجمع بين الوجود والعدم والجمع
بين التصديق والتكذيب ولا يخفى انه وان لم يلزم فيه صريح الجمع التكليف بالجمع بين الوجود والعدم لكن تصديقه بما عداه بعينه
يستلزم تكذيبه في ذلك الاضداد فيلزم الجمع بين التصديق والتكذيب في النبوة الآن يحتاج انه لا يؤمن به على بعض الصور وفيها
ويكون حل الجواب المذكور على ان مثل ابي لهب مكلف بالتصديق بجميع ما انزل اجمالا قبل نزول انه لا يؤمن وبعده ايضا موافق للجواب
كذلك

الذي

[هامش: سيد او شرح المقاصد]
[هامش: على ما جاء به الرسول ... بتصديق ما جاء به ... تصديقا اجماليا]
[هامش: ان هنا ماخوذ من كلام ... الشريف وما يصح ... ونقطع عن شبهة ... التكليف بالمحال لذاته]
[هامش: ولعلها رجع الى ... المحشي ... بالاشارة اليه ... شرح التوضيح ... مع]
[هامش: بالتصديق بوجه]

١٨٧

الذي حققناه فتامل في صحة الحل المذكور وفي المواقف لما حققناه وح كما يندفع عنه ما اوردناه اولا يندفع عنه ما قررته وكذا
عنه فتدبر والله الهادي   لو صح هذا التقرير لزم هذا نقض اجمالي فصلاك بفرد وحدها انا الا ان ... فيكون له
المراد ذلك مع ايراد المحشي موافقا لما قيل مع ان الاكثر وقوع الحل بعد النقض الاجمالي وهذا هو الباعث لايراده مع ان
الشارح قد فصل الوطر فيه مفصلا على ان في النقض الاجمالي نوع لبس في التفصيل وحاصله ان توجيه ... يجمع نقد
فاسد لانه يجري في مثل تكليف مثل ابي لهب بالايمان ... فيقال فيه انه لو جاز تكليفه بالايمان لما لزم من فرض وقوعه
مح لكن التالي باطل لانه لو وقع لزم كذب كلام الله حيث اخبر عنه بانه لا يؤمن فلذا المقدم فيلزم ان لا يجوز تكليفه
بالايمان مع تخلف هذا الحكم اعني الحكم بعدم الجواز الذي هو المدعى عن الدليل اذ وقع تكليفه بالايمان فضلا عن
عن الجواز هذا وما قيل من ان المراد من انه لا يؤمن لا يؤمن ايمانا نافعا ضرورة ان كل احد يؤمن عند الباس وانه لا ينفع فكيف يجمع
يسلب ايمانه مطلقا ... منع الجريان بان يقال لا نم انه لو وقع لزم كذب كلام الله فلم لا يجوز ان يؤمن ايمانا غير نافع فيكون
موافقا لما في الاية من انه لا يؤمن ايمانا نافعا فليس بشيء لانه على هذا يكون المراد من انه لا يؤمن ايمانا نافعا وان امن هو
ايمانه حال يأسه اولا يجوز ان يكون المراد بالايمان الثابت له من هذا التقييد الايمان قبل الياس لانه عدم نفعه غير معلوم
ولا ورد القطع في كتاب الله تعالى بعدم نفع مثل هذا الايمان فاذا كان المراد من انه لا يؤمن ح ما ذكرناه فلو وقع ايمانه قبل الياس
على ما هو ... فيه لزم كذب كلام الله تعالى مع جزمنا فلا فائدة في التقييد اصلا ثم يمكن منع الجريان بان يقال لا نم انه لو وقع لزم كذب
كلام الله تعالى لان كلام الله اخبار تابع للعلم وهو تابع للمعلوم فلو فرضنا انه وقع ايمانه لكان الخبر بايمانه لا بعدم ايمانه لان
الخبر تابع للوقوع وهذا هو المدار فكون تكليف مثل ابي لهب بالايمان تكليفا جائزا بل واقعا على ما حققناه في القول السابق
وهذا الجواب حل غير ما ذكره الشارح فليس في الاية الكريمة دليل على نفي جواز تكليف مثل ابي لهب والفرق بين الحلين ظاهر فانه
زعم ان ايمانه مح بناء على اخبار الله تعالى لكنه لا يمنع جواز تكليفه في ذاته وعلى هذا الحل ايمانه مح ايضا لكنه لو وقع لا يلزم منه
فرد وعليه ان المح هو الذي يلزم من فرض وجوده مح فكيف يكون ايمان ابي لهب محالا حيث لم يلزم من فرضه شيء ... الا ان
ذلك في المح الذاتي دون المح بالغير وهذا كما ان الممكن في حد ذاته لا يلزم من فرض وجوده مح واما بالنظر الى امر زائد على
نفسه فلا نم انه لا يستلزم المح والسر فيه ان مثل ابي لهب مأمور بالايمان الاجمالي فلو وقع لا يلزم فيه فليتدبر   مع انا
نعلم بالضرورة ان دفع لما عسى يتوهم من ان المدعى كلي وهو ان لا شيء من المتولدات بمكسوب للعبد والدليل انما يقوم
على ان المتولدات الغير القائمة بمحل القدرة ليست بمكسوبة للعبد كالالم القائم بالمضروب الذي ضربه اخر واما ان المتولدات
القائمة بمحل القدرة كالعلم الحاصل من النظر القائم بالناظر وكالالم القائم بالشخص الضارب نفسه فلا يقوم هذا
الدليل على انها ليست بمكسوبة للعبد وحاصل ما اشار اليه ان الوجدان شاهد على انه لا فرق بين المتولدات القائمة
بمحل القدرة والغير القائمة بمحل القدرة فكما ان الثانية غير مكسوبة للعبد كذلك الاولى غير مكسوبة له فكلامه ...
المعتزلة ايضا فعلم انه لا اكتساب في جميع المتولدات ويرد عليه ان عدم الاكتساب في المتولدات الغير القائمة بمحل القدرة
واضح كما ذكره واما في المتولدات القائمة بمحل القدرة ففيه خفاء ودعوى الوجدان لا تقوم حجة على الغير ولو سلم فالاولى
التصريح بها ايضا فالاصوب ان يقال كما اشار اليه ان جميع المتولدات من قبيل الغير القائمة بمحل القدرة وان العلم الحاصل
من النظر قائم بالنفس والنظر قائم بقوتها وكذا الالم للضارب نفسه فانه قائم بمحل غير محل قدرة الضرب اذ القدرة
متجزئة في جميع الاعضاء واما الالم فهو قائم بمحل معين فالحاصل ... في كلام الشارح قد حاصله الى القضية التي اعترض المحشي هنا
في توجيه ... وقال انه ذكر السيد السند نقلا عن ابكار الافكار ان المتولدات منها ما هو قائمة بمحل القدرة كالعلم النظري
المتولد من النظر ومنها ما هو قائمة بغير محل القدرة ثم ان ما اشار اليه لا يخرج عن تأمل فالاولى ما ذكره المحشي من اعتبار
المقدمة المطوية الوجدانية   يرد عليه ان حاصله ان اريد بعدم التمكن تمكن العبد من عدم حصولها انه لا يتمكن منه
قبل مباشرة ما يوجب حصولها فهو ممنوع لتمكنه من ذلك قبل المباشرة وان اريد انه لا يتمكن منه بعد مباشرة ما يوجب
حصولها فمسلم انه لا يتمكن من ذلك بعد المباشرة ... لكنه لا ينافي كونه مكتسبا للعبد كما في الافعال بطريق المباشرة

[هامش: على ما حققنا ... حاصل ... العصام ... القائل]
[هامش: في كون ... بين المح ...]
[هامش: ... شرح عصام ... وعلام]

This file was downloaded from QuranicThought.com

فان من فعل فعلا لا يتمكن من تركه بعد مباشرة ما يوجب حصوله اعني صرف القدرة والارادة اليه مع انه مختار في فعله وذلك مكسوب له فكذا في المتولدات من غير فرق فلا وجه لقوله بخلاف افعاله الاختيارية اقول يمكن ان يقال ان معنى عدم تمكن العبد من عدم حصولها ان حصولها بعد مباشرة السبب ضروري لا مدخل للعبد في حصولها وعدم حصولها بل لو اراد العبد عدم حصولها بعد مباشرة السبب لا يقدر على ذلك وذلك دليل على عدم مدخلية فيها الا ترى ان من ضرب شخصا ومات الضارب عقيبه ثم بعد زمان مات المضروب فلا يمكن له ان يتمكن من عدم حصول ذلك القتل المتولد من فعله بخلاف الافعال بطريق المباشرة لانه يمكن له ان يتركها بعد المباشرة بتركه ما يوجب حصولها فظهر الفرق بين المتولدات وغيرها وعلى هذا فالظاهر انه يقول انه ولهذا لا يتمكن العبد من حصولها وعدم حصولها الا ان من لا يتمكن من عدم حصول ~~الفعل المتمكن~~ عدم التمكن من عدم حصول شيء لما اقتضى كون حصول ذلك الشيء ضروريا لتركه بخلاف العكس اذ لا يلزم من عدم التمكن من حصول شيء عدم التمكن من عدم حصوله ~~هذا هو السانح في خاطر كلام الشارح~~ بحيث يندفع عنه اعتراض المحشي ولعل وجه الفرق بين الافعال اي المتولدات وغيرها ان المتولدات استقبالية وافعال المباشرة حالية فبعد مباشرة ما يوجب حصولها اي المتولدات لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعال المباشرة فانها يتمكن من تركها بتركه ما يوجب حصولها اعني صرف الارادة والقدرة هذا هو السانح للخاطر الفاترية توجيه كلام الشارح ودفع اعتراض المحشي والبعض هاهنا كلام في التوجيه لا يليق ان يلتفت اليه ولهذا تركناه قوله ولو لم يقتل لجاز ان يموت او على تقدير عدم القتل لا قطع لنا بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت والحياة واما اذا كان مقتولا فنقطع بانه اجله وبالجملة فلا اجل للحيوان وقت قدر الله موته فيه بسبب خاص فهو يموت فيه بذلك السبب البتة حتى لو قدر عدم وقوع ذلك السبب في ذلك الوقت فلا قطع بوقوع الموت فيه كما لا قطع بانتفائه بل ان كان عدم [illegible] الموت وسببه مستحيلا بالنظر الى علمه وقدرته خلوفا لما ذهب اليه ابو الهذيل من المعتزلة فانه يقول لو لم يقتل لمات البتة بدل القتل وتمسك بانه لو لم يمت لكان قاطعا للاجل قدره الله تعالى في علمه وهو محال والجواب ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل وح لا يثبت محال كذا في شرح المقاصد بمعنى ان عدم القتل في وقت كونه مقتولا امر فرضي لان الواقع ح علم الله تعالى بقتله لوقوعه فعدم قتله فرضي فلو لم يمت على تقدير عدم القتل في هذا الوقت على تقدير عدم القتل لا يلزم ان يكون القاتل قاطعا الاجل قدره الله في علمه اذ الواقع من القاتل في صورة الصوت القتل وهو الذي كان في علم الله تعالى ايضا فلا يلزم المحال المذكور فعلى هذا يكون ابو الهذيل ممن يقول بان المقتول ميت باجله كاهل السنة الا ان بينه وبينهم فرقا فهو يقول بانه لو لم يقتل لمات البتة وهم يقولون بانه لو لم يقتل لجاز ان يموت وان لا يموت فهو يقطع بالموت بدل القتل وهم لا يقطعون لا بالحياة ولا بالموت بدل القتل واما قطعنا انه ممن يقول بان المقتول ميت باجله لانه لا يقول بان الله قطع عليه الاجل كجمهور المعتزلة اذ لا يقول بتأخير الاجل ولا يقول بتعدد الاجل كما زعم الكعبي ولا تابع في المسئلة المذكورة فهو يقول كما يقول اهل السنة غاية الفرق بينه وبينهم انهم يضيفون ذلك الى علمهم فلذلك يقولون بانه لو لم يقتل لا يوجد القطع بوجود الاجل وعدمه وابو الهذيل يضيف ذلك الى الواقع فلذا يقول بانه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت هكذا ينبغي ان يفهم هذا وقد اجيب بعضهم عن استدلال ابي الهذيل بانه لا استحالة في قطع الاجل المقدر الثابت لولا القتل لانه تقرير لمعلوم الله ولا يخفى ان هذا غير خارج عما ذكره شارح المقاصد على ما حققناه واما ما قيل من ان هذا المجيب يريد انه تعالى علم بانه يقتل فوته بالقتل تقرير معلومه بالقتل ويرتفع احتمال الاجل المعلق بعدم قتله فيرد عليه ان كونه معلوما له تعالى ينافي كون الاجل المعلق معلوما له للتنافي بين المعلقين فلا يكون اجلا لان الاجل زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى بحيث لا تأخر عنه ولا تقدم فالحق ان يقال لو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت او في وقت اخر فيحمل على ما حققناه في توجيه مذهب ابي الهذيل اذ لا يقول بالاجل المعلق كالجمهور من المعتزلة ولا يقول بعدم الجزم بالموت والحيوة كاهل السنة بل هو جازم بالموت بدل القتل وان المقتول ميت باجله ولذلك نقول انه يقول ان المقتول يبطل حيوته بالقتل زمان الاجل وهذا في المال متحد مع من يقول المقتول ميت باجله ولذا جعلنا مذهبه متحدا مع مذهب اهل السنة في ذلك واشرنا الى الفرق بينه وبينهم فتوجه

قال اراد حاصل

قال اراد وقوله ما لم نوه تحقيق مذهب اهل السنة فلا كلام فيه وان اراد تحقيق مذهبه فليس في موقعه على ما حققناه وان اراد به ابطال مذهبه فلا يضر المجيب مع انه بصدده فتدبر اي لم يوصله اليه اذ الموجود في ~~صفحة الوجه~~ عامة نسخ الشرح من ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل فالضمير في لم يوصله ح راجع الى الله تعالى ليطابق التفسير المفسر والمعنى ان الله تعالى قدر القاتل على قتله فقتله فقطع عليه اجله فاسناد القطع وعدم الايصال الى الله تعالى من قبيل الاسناد الى السبب عندهم والا فهم يقولون بان القاتل قطع عليه ولم يوصله فاندفع ما قيل من ان الصواب هاهنا ما في شرح المقاصد من ان القاتل قد قطع عليه الاجل لان موت المقتول عندهم فعل القاتل بطريق التوليد لا صنع لله فيه فهو الذي قطع عليه الاجل وظهر فساد ما قيل ايضا من ان التفسير المذكور مبني على ان يكون عبارة الشرح هكذا ان القاتل قد قطع عليه الاجل ح ان الموجود في اكثر النسخ ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل هذا ثم ان هذا الكلام مبني على ان المراد بقوله كما زعم بعض المعتزلة جمهور المعتزلة ما عدا ابي الهذيل لانك قد عرفت منا انه متحد مع اهل السنة في القول بان المقتول ميت باجله وان كان بينه وبينهم فرقا على ما سبق فما قاله السالكوتي من ان هذا التوجيه لا يوافق قوله الاتي فهم يقطعون ليس بشيء لما عرفت من خلاف ابي هذيل فيه انتهى ليس بشيء فلا حاجة ايضا الى تقدير لتوجيه قوله فهم يقطعون بان المراد ان اكثرهم او نحو ذلك بل لا وجه له فافهم حاصل النزاع الذي من هذا بيان الفرق بين مذهب اهل السنة وجمهور المعتزلة وتحقيق النزاع بينهم فكانه جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال اذا كان المراد بالاجل زمان بطلان الحيوة في علمه تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعا وان قيد بطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف فيه فعلى الاول يكون مذهب اهل السنة حقا وعلى الثاني يكون مذهب اهل الاعتزال حقا فكان الخلاف بينهم لفظيا على ما يراه الاستاد وكثير من المحققين وحاصل الجواب ان المراد باجله المضاف زمان بطلان حيوانه في علمه تعالى بحيث لا يحصل عنه ولا تقدم ولا تأخر على ما يشير اليه قوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ومرجع الخلاف الى انه هل يتحقق ذلك في حق المقتول ام المعلوم في حقه انه لا اه هكذا قرر السؤال والجواب في شرح المقاصد ولعل جواب باعتبار الشق الاول من ان المراد زمان بطلان الحيوة في علمه تعالى بحيث لا يحصل عنه ولا تقدم ولا تأخر على ما هو شأن معلومه تعالى اذ لا يتصور التعليق والشك في علمه تعالى لكن الخلاف انما هو بالنظر الى ما هو المعلوم لنا فاهل السنة يقولون ان ذلك متحقق في المقتول بالنظر الينا ايضا كما هو في علم الله تعالى والمعتزلة يقولون المعلوم لنا في حق المقتول انه اذا قتل مات وان لم يقتل يعيش الى اجله الذي هو في علمه تعالى وما عند الله غير معلوم لنا ولو قيل الجواب انا نجيب فان الظاهر من حاله انه لو لم يقتل لعاش فالقاتل قطع عليه لان اجله المقدر في علمه تعالى واما اهل السنة فتحقيقه الاجل وان كان غير معلوم ايضا لكن لما وقع القتل جزموا بانه اجله للنصوص القاطعة في ذلك فرجع الخلاف الى انه هل يكون القتل دليلا على اجله الثابت في علم الله قطعا ويكون المقتول ميتا باجله ام لا يكون القتل دليلا على ذلك بل الظاهر ان القاتل قدم موته على اجله وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله المقدر المقطوع فاهل السنة قالوا بالاول ولذا قالوا بانه لو لم يقتل لجاز ان يموت وان لا يموت فجزموا بالاجل عند ظهور القتل ولم يجزموا بذلك عند عدم القتل اذ لا دليل على ذلك ح والمعتزلة قالوا بالثاني ولم يجزموا بالاجل عند القتل بل جزموا بانه لما جاء محققا في علم الله تعالى بحيث لا يحصل عنه وان قطع عليه القاتل بالنسبة الينا هكذا ينبغي ان يفهم تلك قوله لا يستقدمون اه يعني ان قوله تعالى ولا يستقدمون عطف على قوله فاذا جاء اجلهم لا على قوله تعالى لا يستأخرون حتى يرد عليه انه عند مجيء الاجل لا يتصور التقدم فلا فائدة في نفيه ومعنى الاية ح لكل امة اجل ~~لا يستقدمون عنه~~ فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون عنه ولكل امة اجل لا يستقدمون عليه واقول قوله تعالى ما تسبق من امة اجلها وما يستأخرون يقتضي ان يكون الاستقدام والاستيخار عن الاجل ولا معنى له الا عند حلوله فالظاهر ان يكون العطف على الجزاء وصح بل لو عطف قوله ولا يستقدمون على المجموع كما هو المشهور لكان المعنى ان اجل لا يستقدمون عليه ولا معنى للاستقدام عليه الا عند حلول الاجل اذ لو لم يحل فلا معنى لطلب التقدم عليه فلا فرق بين كونه معطوفا على المجموع وبين كونه معطوفا على الجزاء وصح على انه لو عطف على مجموع الشرط والجزاء يكون قوله فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون جملة مستقلة ولا فائدة ~~فيه~~ ~~بعد التقييد لتقييد بالشرط يجب~~ الظاهر ~~تقييد عند مجيء الاجل~~ ~~فلا فائدة في التخصيص باحدهما~~ وعلى الثاني فالظاهر ان يكون معطوفا على الجزاء وصح كما هو المتبادر التسليم وقد قال بعض المحققين ان قوله تعالى لا يستقدمون عطف على قوله لا يستأخرون والنكتة التنبيه بذلك على انه عند مجيء الاجل كما يمتنع التقدم عليه باقصر مدة هي الساعة كذلك يمتنع التأخير عنه وان كان الثاني ممكنا عقلا بخلاف الحصول وذلك لان لا خلاف في ما قدر

This file was downloaded from QuranicThought.com

وعلمه بحاله والجمع بينهما على ما فيهما ذكره كالجمع بين من يسوف التوبة ثم تاب عند حضور الموت وبين من مات على الكفر في
نفي التوبة عنه في قوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات الآية وقوله [illegible] تأبيد له ولعل هذا هو مراد ما ذكر
في حواشي شرح التلخيص انه معطوف على ان يكون على الجزاء على ان يكون معنى قوله لا يستأخرون ولا يستقدمون لا
يستطيعون تغيرا على نمط قوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ومن هذا الباب قولهم فلان لا يسود ولا
ولا يبيض انتهى واقول هذا الذي قررناه هو المتداول بينهم وقد ابديناه اولا بوجهين وارتضى به المحققان لكن نقول
نفرع لما هو المشهور الذي ارتضاه المولى المحشي ان الاجل عبارة عن الوقت الممتد وان حلوله عبارة عن النهاية على
فالظاهر ان الاستفهام انما يناسب الاول وطلب التأخر انما يناسب الثاني وقوله في ما تسبق من امة اجلها وما يستأخرون
لما اشرنا اليه اشارة الى ذات الاجل لا الى حلوله كما هو الظاهر فالظاهر ان يكون قوله لا يستقدمون عطفا على المجموع بناء
الشارح الى ان التقدم على الاجل ان النفي يقتضي امكان المنفي ففي وقت مجيء الاجل لا يتصور ذلك واما التنبيه الذي اختاره
بعض المحققين فبعيد عن مسوق الآية على انه لا يكفي في كون النفي مقتضيا لامكان المنفي واما اذا كان قوله لا يستقدمون
عطفا على الجزاء فلا يلزم شيء لان التقدم على ذات الاجل ممكن لا سيما ان اصحاب البلاء يطلبون ذلك وخصم
كل شخص يطلب مجيء اجله قبل وقته تشفيا منه فالحق ان عطف قوله لا يستقدمون على الجزاء وصرح واني لا يم بعض اه
الملائمة لسوق الآية لكن الظاهر انه يكون معطوفا على المجموع لما قررناه وما فيه من كثرة الفوائد التي اشرنا اليه ثم ان قوله في
ولن يؤخر الله نفسا اذا جاء اجلها يؤيد ما قررناه حيث خص نفي التأخير وقت مجيء الاجل واما قوله في ما تسبق من امة
اجلها وما يستأخرون فليس فيها ذكر مجيء الاجل فليفهم قالوا المسئلة بديهية اه يعني ان المعتزلة ادعوا الضرورة في
هذه المسئلة اي في مسئلة ان الدفع قد قطع على المقتول اجله وان القتل متولد من فعل القاتل وقالوا الاستشهادات المذكورة
في موضع الاحتجاج تنبيهات خاطئة وقال لفظ الاحتجاج عليها حيث قال احتجت المعتزلة بطريق الاستعارة لكونها صورة
الحجة هذا ويمكن ان يقال في هذا التعبير اشارة الى تحكمهم لان ما ذكر [illegible] لا تنبيهات كما زعموا الا ترى انها لو كانت تنبيهات لما
اجاب عنها بما اجاب لان التنبيهات لكونها بديهية لا يمكن دفعها ولو دفعت فكان هذا انكارا للبديهي فادعائهم الضرورة
ثم ايراد هذه الاستشهادات المذكورة عليها دليل على فساد ادعائهم المذكور بل مدعاهم نظري يحتاج الى البيان فعلى هذا
يكون قوله احتجت اه على حقيقته قوله توجيه البعض ان من ادعى الضرورة من المعتزلة هو ابو الحسين ومن تبعه واما البواقي
منهم فهم كانوا يقولون بان المسئلة استدلالية على ما في شرح المواقف فما ذكره بقوله احتجت المعتزلة مبني على مذهب
جمهورهم فعلى هذا لا حاجة الى حمل لفظ احتجت مجازا عن التنبيه ورده السالكوتي بان المعتزلة قاطبة ادعوا الضرورة في
تولد موت المقتول من فعل القاتل بل في سائر المتولدات فان في شرح المواقف قالوا انه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله
وادعوا فيه اي في تولده من فعل القاتل وبقائه لولا القتل الضرورة كما ادعوها في سائر المتولدات والخلاف الذي نقله
بين ابي الحسين وغيره من المعتزلة انما هو في كون المتولدات مستندة الى العباد لا في كونها متولدات من افعالهم فابو الحسين ومن تبعه
يدعون الضرورة في كونها فعل العبد والجمهور يستدلون عليه [illegible] يقول وثمامة ابن اشرس ذهب الى انها حوادث
لا محدث لها والنظام الى ان كلها من فعل الله تعالى لا من فعل العبد الى غير ذلك من الاختلافات على ما [illegible] فيما بينهم على
ما فصله الشريف هنالك انتهى ولا يخفى ما في الكل اما في الرد فلانه لا فرق بين كون المتولدات مستندة الى العباد وبين كونها
متولدات من افعالهم اذ ليس معنى استنادها الى العباد الا كونها متولدات من افعالهم كما لا يخفى على من له ادنى مسكة واما في جعله
فيما وقع من ادعاء الفرق المذكور ما اشار اليه الشريف في بحث التوليد حيث قال والمعتزلة القائلون باستناد المتولدات الى العباد
ادعوا الى اخر ما قال ومقصوده من ذلك الاحتراز عمن لم يقل بذلك منهم والذين لم يقولوا بذلك مثل ثمامة والنظام وحفص
وضرار لم يقولوا ايضا بكون المتولدات متولدات من افعالهم في نفوذ الخلاف المذكور بين ابي الحسين ومن تبعه وبين غيرهم [illegible]
في كونها مستندة الى العباد يجري في كونها متولدات من افعالهم من غير فرق كما اشار اليه الموجه واما في التوجيه فلانهم الى الجمهور
منهم لم يقولوا بان تولد موت المقتول من فعل القاتل نظري يحتاج الى الدليل اذ الكل منهم ادعوا الضرورة في ذلك كما في المواقف
بل اختلافهم في ادعائهم الضرورة والنظرية فيما بينهم انما هو بحسب اختلافهم في مواد المتولدات واما في مثل مادة تولد موت
المقتول

المقتول من فعل القاتل فالكل ادعوا الضرورة فيه واما في مثل حمل مادة ورود الامر والنهي بالافعال المتولدة كما ورد بالافعال
المباشرة كحمل الاثقال في الوجوب والحدود وبناء المساجد وغير ذلك فالكل استدلوا بها على كون المتولدات مستندة الى العباد
ومتولدات من افعالهم وقالوا لولا ذلك لم يحسن الامر والنهي بامثالها فانهم وغير ذلك من الاستدلالات فان في المواقف
والمعتزلة ادعوا الضرورة ثانيا واحتجوا الا انما يستدل الاخرى اما الضرورة فقالوا من رام رفع الحجر في جهة اندفع اليها بحسب
قصده وارادته وليس هذا الاندفاع مباشرا بالاتفاق فهو بواسطة ما باشره من الدفع ومتولد منه وبعين ما اختلاف الا
الافعال باختلاف القدر فالايد يقوى على حمل ما لا يقوى على حمله الضعيف ولو كان بقدرة الله لجاز تحريك الجبل
باعتبار الضعيف وعدم تحريك الخردلة باعتبار الايد القوي ثم قال واما الاحتجاج فلهم فيه وجوه الاول ورود الامر
والنهي بها كما ورد بالافعال المباشرة وذلك كحمل الاثقال والمعارف والايلام فلولا ان هذه الافعال متعلقة بالقدرة
الحادثة لما حسن التكليف بها والحث عليها الثاني المدح والذم الثالث نسبة الفعل الى العبد دون الله انتهى [illegible]
فقد ظهر لهم من هذا ان بعض مواد التوليد واستناده الى فعل العبد بديهي فادعوا الضرورة فيه كما قرر به ابو الحسين [illegible]
وبعضها نظري وان استناد بعضها الى فعل العبد نظري يحتاج الى البيان فاحتاجوا هنا الى الاستدلال كما قرر به الجمهور
فاذا عرفت هذا فاعلم ان المدعى ههنا ان كان تولد موت المقتول من فعل القاتل فهو بديهي اذ ادعوا الضرورة فيه [illegible]
وما اوردوا عليه تنبيهات فلكونها في صورة الحجة استعير لفظ الحجة عليه [illegible] وعلى هذا بنى المحشي ما قرره
وان كان المدعى ان الدفع قد قطع عليه اجله فقدم موته عليه بسبب اقدام القاتل عليه فذلك امر نظري محتاج الى البيان
والظاهر هو الثاني ولفظ احتجت على حقيقته وكيف يزعم عاقل ان المدعى المذكور بديهي مع ان اهل السنة برمتهم
قائلون بخلافه والحق ان المدعى ههنا ليس تولد موت المقتول من فعل القاتل بل تقدم موته على اجله وذلك نظري
[illegible]
[illegible]
نعم يستفاد من المواقف دعوى الاتحاد بينهما حيث جعل الاحتجاج الثاني المذكور ههنا استشهادا عليه لكن الظاهر انما
جعله استشهادا على كون موت المقتول متولدا من فعل القاتل لا على ان الدفع قد قطع عليه الاجل الذي هو المدعى ههنا
والظاهر انه غير على ان الاستدلال بالحديث يقتضي كون المدعى نظريا [illegible] قطعا فاما ان يكون مدعاهم نظريا
واما ان يكون استدلالهم بالحديث فاسدا فتدبر وبالله التوفيق يرد عليه انه لا يوافق اه يعني ان الجواب عن الاحتجاج
بالحديث بان الدفع يعلم ان عمره اربعون على تقدير وسبعون على تقدير لا يوافق تحرير محل الخلاف بان المراد بالاجل زمان
بطلان الحيوة في علم الله تعالى بحيث لا محيص عنه وانه محقق في حق المقتول كما ذهب اليه اهل السنة ام المعلوم في حقه انه اذا قتل
مات وان لم يقتل يعيش الى امد هو اجله لان الاجل واحد عندهم هذا يقتضي وحدة الاجل وتحققه في المقتول عند اهل السنة
وعلى هذا الجواب يلزم ان لا يكون الاجل معلوما قطعا وتعدده في المقتول احدهما اربعون مثلا والاخر سبعون
اجيب عنه بان محصل الجواب ليس ان الدفع قدر عمره اربعين على تقدير وسبعين على تقدير كما يستفاد من ظاهره حتى لا يوافق
تحرير محل الخلاف ويلزم تعدد الاجل بل ان الدفع قدر عمره سبعين بحيث لا يتصور فيه التقدم والتأخر عنه لعلمه تعالى بانه
طاعة يصير سببا للسبعين فيصير الاربعين الذي يستحقه من غير الطاعة سبعين والحق ان العلم تابع للمعلوم [illegible]
[illegible] يفعل هذه الطاعة ويصير عمره سبعين [illegible] لا يفعل لكان عمره اربعين ولا يلزم من هذا تعدد الاجل [illegible]
[illegible] علم الله تعالى وهذا الغرض عدم منع الواقع وصورته في علم الله وبالعكس كما في ايمان الكافر وطاعة العاصي فكما لا يلزم هناك
شيء بل التكليف بحاله واقع كذلك لا يلزم فيما ذكر انتهى الجواب [illegible] من عدم الموافقة وتعدد الاجل وتعلل المحشي [illegible]
[illegible] حيث [illegible] في شرح المقاصد هذا الجواب يعود الى القول بتعدد الاجل والمذهب انه واحد انتهى واما [illegible]
[illegible] تعدد الاجل المحقق لا يستلزم [illegible] في علم الله تعالى لا تعدد المحقق مع المعلق [illegible]
[illegible] اجله غير تام بل التعليق المذكور فرض كما اشرنا اليه لا مضرة له فيما ثبت في علم الله تعالى
هذا هو الذي اشار اليه في شرح المقاصد حيث قال بل الجواب ان تلك الاحاديث اخبار احاد اه وما قيل ان تلك الاحاديث
مضمونه [illegible] يجمع عليها [illegible] شاع بين الامة ان الصدقة ترد البلاء وتزيد في العمر وان صلاح الرجل يزيد عمره وفساده [illegible]

بنقضه فغيه ما فيه لان المعتبر في امثال هذا المقام القطع وما عدا المتواتر ليس بمفيد للعلم القطعي على ان تواتره وان سلم
لكنه تواتر معنوي لا يعارض الاخبار القطعية فكيف وهذا الجواب ما فيه لان تلك الاحاديث وان لم تكن متواترة الا
انها اخبار صحيحة لا ينبغي ان تترك فالاولى الاخذ بها ايضا والتوفيق بينها وبين الاخبار القطعية او المراد
الزيادة اه قال في شرح المقاصد وقد يقال الزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة كما قيل ذكر الفتى عمره الثاني انتهى
يعني ان المراد من الزيادة هو زيادة المقصود من عمره وهو الخير والكمال لان المقصود من العمر انما هو تحصيل الخير واكتساب
الكمالات التي بها تشرف النفوس الانسانية ولا شك ان من اشتغل بالطاعات يحصل في وقت قليل ما لم يحصل عمره
في اوقات كثيرة من الخير والكمال فكان ذلك الاشتغال سببا لازدياد عمره بهذا المعنى هذا ما اختاره من او المراد الزيادة بالنسبة
بالنسبة الى ما كتبه الملائكة في صحفهم او قد يثبت فيها الشيء مطلقا وهو في علم الله تعالى مقيد واليه اشار قوله تعالى يمحو الله ما يشاء
ويثبت وعنده ام الكتاب اقول لا يخفى ما فيه لان ثبوت الشيء في صحف الملائكة مطلقا ثم محوه لا يقتضي كونه في علم الله تعالى
مقيدا لا مطلقا غاية ان هذا الشيء يكون في علم الله تعالى بانه يثبت في صحف الملائكة في وقت ثم يمحى في وقت بعده وظاهر ان هذا
لا يقتضي التقييد في علم الله تعالى على ان هذا يؤول الى القول بتعدد الاجل وقد عرفت ما فيه والحق انه لا مخالفة بين ما ثبت
في علم الله تعالى وبين ما ثبت في صحفهم والزيادة والاطلاق والتقييد وان ما ثبت في الواح المحو والاثبات هو عين ما ثبت في اللوح
المحفوظ وان خفي ما في اللوح المحفوظ على اصحاب الواح المحو والاثبات فليفهم فانه خالف المعتزلة السابقة كما خالف
اهل السنة اما الاول فلانهم قالوا الاجل واحد لكن ~~قالوا بتقدم الموت على الاجل واما الثاني فلانهم~~ قالوا بتقدم الموت على
الاجل وان قالوا بوصول الاجل خلافا للجمهور حيث انكر التقدم ووحدته واما الثاني فلانهم قالوا بوصول الاجل
وان المقتول ميت باجله خلافا لابي الهذيل حيث انكر الوصول وزعم ان المقتول يبطل حيوته بل باجل القتل وان المقتول ليس بميت
بناء على ان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى فهو ليس بميت ورد عليه بان القتل قائم بالقاتل حال فيه لا في
المقتول وانما فيه الموت وازهاق الروح الذي هو باي داله تعالى عقيب القتل بطريق جري العادة لكن لا يخفى ان مراده ان
القتل فعل العبد توليدا فيكون عبارة عن بطلان الحيوة المتولد من فعل القاتل اعني المقتولية لا تحقق الموت
بالحس بالقتل لقوله تعالى افان مات او قتل انقلبتم كذا في شرح المقاصد والحواشي في المقتول فعل هو فعل القاتل وموتا
هو فعل الله تعالى المراد بالموت في الاية الموت حتف انفه انتهى ولا يخفى ان هذا كلام تحقيقي لا يلزم به الكعبي قوله
اي تناوله فتربى ليتناول المشروب اولا شك انه رزق لا سيما اذا كان سائغا قال الله تعالى وجعلنا من الماء كل شيء حي فلعله
رزق اجل مما يورث الجوع والبقاء وهو ان التفسير الذي اشار اليه الشارح مشهور في الوقف قال في شرح المقاصد
فسر الرزق بهذا لم يجعل غير الماكول اي المتناول رزقا وان صح لقد حبب بقاء رزقه الله تعالى ولذا صالحا وفي الشريف في شرح
المواقف ليس هذا تحديدا للرزق بل نقض لما ادعى المعتزلة من تخصيصه بالحلال وقد يفسر الرزق بما ساقه الله الى
هذا هو المعول عليه عند الاشاعرة قال الشريف والمذهب عند الاشاعرة هو ان الرزق كل ما انتفع به حي سواء كان
بالتغذي او بغيره مباحا او حراما وخصه بعضهم بما تغذى به الحيوانات من الاغذية والاشربة ثم قال قال الآمدي
والتعويل على الاول فعلى هذا اي على هذا التفسير المعول عليه عندهم يلزم ان يكون العواري رزقا لانها مما ينتفع به
الحي بغير التغذي سواء كانت من الملبوسات او من غيرها مع ان كونها رزقا بعيد لا يخفى اذ الظاهر المتبادر ان الرزق هو
الشيء المنتفع به الخاص نفعه به ويجوز اي على هذا يجوز بل يلزم ان يكون ان يأكل شخص رزق غيره اذ يحتمل ان ينتفع
به احد من غير جهة الاكل بان يتخير ثم يقع في يد الاخر ويستفيد به وينتفعوا به من جهة الاكل مع ان الجواز المذكور
المذكور مما نفاه المصنف التفسير المذكور مع كونه بعيدا مما لا يرتضيه المصنف ولذا لم يلتفت اليه الشارح ههنا وان عولوا عليه
فافهم ويوافقه اي التفسير المذكور قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون لان الانفاق هو الاعطاء الى الغير وقد يسمى الله
المنفق رزقا فلو لم يكن التفسير المذكور حقا لما صح تسمية المنفق رزقا فلعل هذا اشارة الى بيان مرجح التفسير المذكور
بعد بيان ما عليه وقد وقع في بعض النسخ ولا يوافقه وعلى هذا يبنى المحشي المدقق تحشيته وقال في عدم الموافقة بحث لا يعرفه من
تأمل بسر ما ثم ما يجيء هذا مع جوابه اعني قوله وقد يقال الخ على تفسير الرزق بما يترقى به الحيوانات من الاغذية والاشربة لا
لا غير انتهى والظاهر ان هذه النسخة باطلة والصواب يوافقه بقرينة ان لا يكون ضميرا لا يوافقه راجعا الى التفسير الذي

المتقدم الآن ثم

اختيار

اختيار الحقه على معنى انه وان كان مخالفا للعرف لكنه لا يوافقه قوله تعالى ومما رزقناهم اه اذ لا يتصور الانفاق من جهة
من ماكولاتهم لكنه بعيد جدا واما ما قاله بعض الافاضل من انه يرد على هذا التعريفين الى توبيقك وتعريف الجمهور قوله تعالى
ومما رزقناهم ينفقون اما على الاول فقط واما على الثاني فلان الرزق لو كان مخصوصا بالمنتفع به لم يصح الانفاق منه اقول
فعلى هذا يصح نسخة لا يوافقه فيحسن نسخة لان الانفاق عين الانتفاع بل في المنفق منفعة لا توجد في الماكول كما لا يخفى على
من له ادنى دربة ولو كان المنتفع به خاصا بالمتغذى به والماكول على ما يستفاد من سوق كلامه لم يكن للتعميم المذكور في التوقيف
وجه اصلا فلعل هذا الكلام منه خبط والتحقيق انه قال بعد هذا ثم لا يرد هذه الاية على تعريف بما ساقه الله تعالى الى الحيوان لينتفع به
مع انه لا فرق بينه وبين التعريف المعول عليه في عدم ورود هذه الاية عليهما وقد يقال اطلاق الرزق على المنفق لينتج الخلف
مجاز لما كان التفسير المذكور موافقا للاية يلزم ان يكون راجحا على تفسيرك مع ان فيه بعدا وعدم الموافقة لما جاء من الله
الى اشارة الى تأويل الاية بحيث يكون التفسير المذكور خارجا موافقا للاية وحاصله ان اطلاق الرزق على المنفق مجاز لانه
والرزق حقيقة انما يطلق على المتناول فالاية لا تبرأ في التفسير المذكور والمنع وحاصله ان بصدد دون منهم ينفقون جل الاقوال
ينفقون فانه مرسل يطلق للاستعداد قاله في فتح الاية وليل على ان افضل الانفاق انما هو فيما اذا كان مما احتاج
الى الانتفاع ومست الحاجة كما روي انه عليه السلام سئل اي الصدقة افضل فقال ان تصدق وانت صحيح شحيح
تخشى الفقر وتأمل الغنى ولا تمهل حتى اذا بلغت الحلقوم قلت لفلان كذا ولفلان كذا وقد كان لفلان ثم ان المعتزلة
استدلوا بهذه الاية على ان الرزق لا يتناول الحرام حيث قالوا انه تعالى اسند الرزق الى نفسه ايذانا بانهم ينفقون الحلال و
فان انفاق الحرام لا يوجب المدح واجاب الاشاعرة عنه بان الاسناد للتعظيم والتحريض على الانفاق وان اختصاص
مما رزقناهم بالحلال للقرينة لا يوجب اختصاص مطلق الرزق به هذا والا لحلال اي وان لم يكن المراد بالمملوك المحلول
مطلقا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي لحمله الرزق عن معنى الاضافة الى الله او اضافة الرزق بهذا المعنى الى الله تعالى ليس الا
بان الله تعالى اذن في تصرفه اوليس مثل هذا رزقا من عند الله من على التصرف من المرزوق ~~كما وقع في كثير من الكتب~~ فلا بد ان يعتبر
في معناه مثل هذه الحيثية لئلا يخلو عن الاضافة الى الله تعالى والحال انه معتبر في مفهوم الرزق عند المعتزلة كما
اعتبر عند اهل السنة لما سيجيء من ان الكل اتفقوا على ان الاضافة الى الله تعالى وعلى انه لا رازق الا هو
حتى اذا كان المراد بالمملوك ما ذكرناه يندفع بهذه الحيثية على ان يكون المعنى مملوكا بالمالك من حيث انه مملوك
او انه المتنازع في تصرفه خمر المسلم وخنزيره بعني ما اورد على التعريف المذكور مع انه منقوض بخمر المسلم وخنزيره اذا
اذا اكلهما لانه يرد عليه ان كل منهما مملوك لكل المالك فيصدق عليه تعريف الرزق عندهم مع ان كل منهما حرام
والحرام ليس برزق عندهم فينتقض تعريفهم طردا حيث يشمل ما ليس من افراد المعرف عندهم وحاصل الدفع ان قيد
ملحوظ في التعريف وهكذا في التعاريف الاعتبارية والمعنى مملوك بالمالك من حيث انه مملوك متصرف فيه
باذن الشرع او المعنى مملوك لكل المالك من حيث انه مالك شرعا بان يكونا مأذونا ومنافيه او المعنى مملوك بالمالك
المالك من حيث انه مالك شرعا بان يكون مأذونا في تصرفاته وعلى كل تقدير يندفع المأذونات المذكورات الحرام
اذ لا اذن للشارع في تصرف كل منهما وان كان يطلق عليه المملوك ولعل هذا التعريف حقيق بالقبول
فان صح ذلك اي ما في بعض الكتب من ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة فالدفع اي دفع الايراد المذكور ظاهر من حيث انه
خمر المسلم وخنزيره ليس لا يطلق عليه المملوك حينئذ فيخرج عن التعريف بقيد المملوك كما انه خارج عن المعرف عندهم
مع ان ظاهر قوله تعالى وما من دابة الى الارض الخ ان الشارح اه الخ كون ماكولات الدواب من افراد المعرف فيخرج على التعريف اذ لا يتصور
في حقها ملك فينتقض التعريف المذكور عكسا وكذا ينتقض عكسا برزق العبيد والاماء اذ لا ملك لهم وما ياكلون خارج
~~عن التعريف~~ ظاهر قوله تعالى اشارة الى التأويل بقصد ان المراد وما من دابة مرزوقة الا على الله رزقها فماكولات الدواب كما انها خارجة
عن التعريف خارجة عن المعرف ايضا وما من دابة تتصف بالمرزوقية الا على الله رزقها كما قالوا معنى قولهم كل حيوان
يذبح بالسكين كل حيوان يتصف بالمذبوحية يذبح بالسكين انتهى فكما ان ماكولات الدواب خارجة عن التعريف
كذلك هي خارجة عن المعرف فلا انتقاض لكن لا يفهم من الاية ان للبهائم رزقا الا ان يقولوا ان البهائم لا تتصف
بالمرزوقية وههنا بحث وهو ان الرزق العرفي ههنا ان كان هو الرزق المتنازع فيه بينهم فماكولات الدواب لا ترد ههنا وان

وان كان اعم منه بجرد النقض لكن لا يصح ح قولك وذلك لا يكون الا حلالا لان الرزق بالمعنى الاعم قد يكون حلالا وقد يكون حراما وقد يكون لا حلالا ولا حراما الا ان يقال مراده ان الرزق المعرف بهذين التعريفين لا يكون الا حلالا وان كان مطلق الرزق اعم والتعريف لا يكون قرينة على تخصيص المعرف بجرد النقض المذكور جزما وقال المحشي المدقق واعلم ان قولهم ما لا يمنع من الانتفاع به ان كان المراد بلفظ ما فيه الملك او بالمنتفع في العقل يرد ما كول الدواب عليه ايضه فلا وجه لتخصيصه بالاولى والا فلا يصح قولهم وذلك لا يكون الا حلالا لان الدواب لا يتصور في حقها حل وحرمة على ما في المواقف ولو قيل بدله وذلك لا يكون حراما سواء كان حلالا او لا ايضه لم يرد الشق الثاني وقد عرفت منا ان قوله وذلك لا يكون الا حلالا اشارة الى الرزق المعرف بالمعنى التعريفين وانه لا يقتضي كون مطلق الرزق منحصرا في الحلال فمع هذا يكون المراد بلفظ ما فيه الملك او بالمنتفع في العقل او المراد بالانتفاع الانتفاع الذي اذن في الشرع على ما هو الظاهر واما تخصيص النقض بما كول الدواب بالاول فلاجل كثرة او لوضوح ورود ~~على الثاني لا الاول ورود النقض بمن اكل الحرام~~ عمره انه يتصور ~~في حقه الحل والحرمة فوروده بمن لا يتصور في حقه ذلك اولى~~ واوضح واجاب المحقق بان التعريف الثاني عام وان قوله وذلك لا يكون الا حلالا بالنظر الى المعرف اذ النزاع في رزق العبد لا في مطلق الرزق الشامل لرزق الدواب في ما لا يمنع من الانتفاع وان كان بالنسبة الى العبد مقصورا على الحلال لكنه بالنظر الى نفسه مطلق فقد يلزم خروج ما كول الدواب عنه انتهى فقد اختار الشق الثاني ودفع محذوره وفيه ان الظاهر ان قوله وذلك لا يكون ان اشارة الى الرزق المعرف بكلا التعريفين ولا وجه لتخصيصه بالثاني ثم ان كون معنى قوله وذلك لا يكون الا حلالا اي اذا اضيف الى الله سبحانه لا يكون الا حلالا مما لا يدل عليه شيء ثم انه لو كان التعريف الثاني اعم من الاول كما زعمه عندهم كما زعم لزم ان يطلقوا الرزق المصطلح على ما كول الدواب التي لا يتصور في حقها حل ولا حرمة والحق ان الرزق المعرف بكلا التعريفين منحصر في الحلال عندهم وان ما كول الدواب وارد على كلا التعريفين كالنقض الثاني والتخصيص اما للاكتفاء او لوضوح وروده عليه كما يحكي ولما كان المعرف مطلقا ولم يجز ان يكون التعريف قرينة عليه ورد عليهما النقضان والا فلو جاز ذلك لم يرد عليهما نقض اصلا نعم في التعريف الثاني فائدة لا توجد في الاول وهو دفع ~~النقص~~ اندفاع النقض المذكور عنه كما يحكي من المحشي فانتظر أجيب ~~عنه عن الايراد~~ الثاني [وهو اندفاع النقض عن التعريف الثاني] بانه اي اجيب عن هذا الايراد بانه قد تساق اليه كثير امن المباحات ولم ينتفع من الانتفاع بل جعله حلالا الا انه اعرض عنه واشتغل بالحرام بسوء اختياره واما النقض بالمادة المذكورة عن التعريف الاول فغير مندفع حيث اعتبر الحلال الا كل فيه واجيب ايضه بان هذا الشخص وان منع من الاكل الا انه لم يمنع من الانتفاع بمثل الجوع والغذاء الحيوانية فيكون مرزوقا وكان المجيب انه مع كونه جوابا عن النقض على التعريف الثاني فقط غير صحيح ايضه لان النزاع ههنا في الرزق المتناول من الماكول والمشروب لا في مطلق ما ينتفع به وهذا مع وضوحه خفي على المجيب ثم ان الجواب الذي ذكره المحشي منظور فيه ايضه لان اعراضه عما ساق الله اليه بسوء اختياره لا يقتضي دخول هذه المادة في التعريف المذكور وهل الكلام الا فيما سيق اليه في مدة عمره فهو ممنوع عنه شرعا وقد انتفع به فهو خارج عن التعريف قطعا مع دخوله في المعرف لقوله تع وما من دابة في الارض الاية ولعل هذا هو سر التسليم بقوله على انه على انه منقوض اي على ما ذكرتم من انه ح يلزم على التعريفين ان لا يكون من اكل الحرام طول عمره مرزوقا وهو باطل بظاهر قوله تع وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ينتقض التعريفان بمن مات ولم يأكل لا حلالا ولا حراما اذ يلزم ان لا يكون مرزوقا وهو باطل بالاية المذكورة فما هو جوابكم عن هذا النقض على تعريفكم الذي سبق من الشارح والمحشي فهو جوابنا معاشر المعتزلة عن ورود النقض على التعريفين المذكورين فان قلتم ان مثل هذا الشخص انتفع بدم الحيض والحياة والقوى الحيوانية كذا نقول فهو مرزوق فكذا نقول معاشر المعتزلة في ما اكل من الحرام طول عمره انه مرزوق بمثل هذه الامور فقد عرفت ان مثل هذا الجواب لا يمكن لاهل السنة ولا للمعتزلة لان النزاع بينهم في الرزق انما هو من حيث التناول على ما عرفت اولا اذ لا نزاع لاحد في كون الكل مرزوقا بمثل الحياة والقوى الحيوانية وبهذا تفطنت للجواب عن النقض المذكور لان الرزق عندنا اسم لما يسوق الله الى الحيوان فيأكله فمن مات ولم يأكل شيئا فهو غير مرزوق اذ لم يسق الله له شيئا ولا ينافي هذا قوله تع وما من دابة في الارض الا على الله رزقها اذ الظاهر ان معنى الاية الله اعلم ما من دابة الا على الله رزقها الذي يسوق له

يعني ان الذي يسوق رزقه اليه هو الله تع لا غيره بمعونة الاضافة لا ان كل دابة مرزوقة قطعا سواء شاء الله اليه او لا ومحصله انه لا رازق الا هو فلا بأس في كون من مات ولم يأكل شيئا غير مرزوق على ان اطلاق الدابة على مثله خفي فالظاهر انه مثل خارج عن قوله تع وما من دابة في الارض فافهم تحلف من ان اكل الحرام طول عمره فانه يلزم على تعريفهم ان يكون غير مرزوق مع مخالفته لقوله الكريمة قطعا هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام ويدفع هذا النقض واما ما قاله المحقق وارتضاه المحقق من ان هذا النقض الاجمالي انما يرد اذ اثبت بطلان كون من اكل الحرام طول عمره غير مرزوق الله تع اصلا بظاهر قوله تع وما من دابة في الارض الا على الله على ما فعله في شرح المقاصد ~~الا انه خلف ظاهره~~ لان من مات ولم يأكل شيئا ~~لا يكون مرزوقا والا يجب مرزوق بظاهر قوله تع وما من دابة في الارض الا على الله رزقها الاية~~ واما اذا اثبت بطلانه بكونه خلاف الاجماع قبل ظهور المعتزلة لانه يقال ههنا ايضه ان مات ولم يأكل لا حلالا ولا حراما يلزم ان يكون غير مرزوق الله تع وهو باطل لقوله تع وما من دابة في الارض الا على الله ~~رزقها مع انه مرزوق عندكم بظاهر الاية~~ واما اذا اثبت بطلانه بكونه خلاف الاجماع قبل ظهور المعتزلة فلا يرد اذ لا يقدح ان من مات ولم يأكل شيئا يلزم ان يكون غير مرزوق وهو خلاف الاجماع قبل ظهور المعتزلة اذ لم نسلم ان كونه غير مرزوق خلاف الاجماع بل الاجماع على عدم مرزوقيته فكان الجواب ان حكم فلا يرد النقض لانه تخصيصا ففيه لان كونه غير مرزوق بالاجماع انما هو بعدم دخوله تحت قوله تع وما من دابة في الارض الاية ولا يكفيه بصحة الاجماع او بنائه الاية الكريمة كما اشرنا اليه واما اذا كان داخلا تحت الاية وابقيت على ظاهرها فكيف يصح الاجماع على عدم مرزوقيته مع وجود الاية الكريمة فلا فرق في ورود النقض بين ما في شرح المقاصد وما في شرح المواقف وان زعموا الفرق فان صح الدفع بما ذكرنا فهو مندفع بالتقرير ~~عن النقض~~ والا فلا فتدبر فانه حقيق به قال الشارح العلامة ومبنى هذا الاختلاف ذكر ههنا خمس مقدمات الاول ان الاضافة الى الله مع معتبرة في مفهوم الرزق الثاني انه لا رازق الا الله تع وحده الثالث ان العبد يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام الرابع ان ما يكون مستندا الى الله تع لا يكون قبيحا والخامس ان مرتكب القبيح المستند الى الله تع لا يستحق الذم والعقاب والاربعة المتقدمة مما اتفق عليها الفريقان وانما النزاع انما هو في الخامسة اذ يمنعونها ويقولون ويتغيرها يحصل لهم ان الحرام ليس برزق بان يركب قياس من الشكل الاول هكذا الرزق مستند الى الله تع وما يستند اليه لا يستحق مرتكبه الذم والعقاب ينتج ان الرزق لا يستحق اكله الذم والعقاب فيضم اليه قولنا الحرام يستحق اكله الذم والعقاب فيحصل قياس من الشكل الثاني ينتج ان الحرام ليس برزق فالمقدمة الاولى والثانية مندرجتان في صغرى القياس الاول والرابعة والخامسة مندرجتان في كبراه فافهم واما القياس الثاني فمن نتيجة الاول ومن المقدمة الثالثة وقد عرفت ان الخلاف بيننا وبينهم انما هو المقدمة الخامسة التي وقعت كبرى القياس الاول فكان الجواب بمنعها وحاصله انا لا نسلم ان مرتكب المستند الى الله تع بالخلق والايجاد لا يستحق من حيث الذم والعقاب فانه وان لم يستحق الذم والعقاب من حيث استناده الى الله تع لكنه يستحقهما لسوء مباشرته اسبابه باختياره كما قلنا بمثله في الافعال القبيحة على ما سبق في بحث القضاء والارادة فاحفظ هذا التقرير قال الشارح العلامة بمعنى خلق الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده اشارة الى دليل حصر المصنف الاضلال والهداية المستفاد من قول المصنف والله تع يضل من يشاء لان تقديم المسند اليه على الخبر الفعلي يفيد حصره عليه على ما بين في علم المعاني وفيه اشارة ايضه الى محل النزاع بين الاشاعرة والمعتزلة لان افعال العباد عند الاشاعرة لما كانت مخلوقة له تع ولم يقبح منه تع شيء عندهم جعلوا الهداية والاضلال على خلق الاهتداء والضلال اولا ضرورة في العدول عنهما بوجه فجعلوا فالهداية عندهم عبارة عن خلق الاهتداء والاضلال عن خلق الضلال اي الكفر والمعتزلة لما اعتقدوا ان مثل الاهتداء والضلال من افعال العباد لا من صنعه تع والا لم يكن لترتيب المدح والثواب على الاهتداء وجه والذم والعقاب على الضلالة وجه وان خلق الضلالة منه تع قبيح اولوا الهداية المنسوبة الى الله تع ببيان طريق الحق بنصب الادلة في الدنيا وارشاد الناس الى طريق الجنة على ما هو المعنى الظاهر للهداية او اصل معناه الارشاد اي سلوك طريق يوصل الى المطلوب واولوا الاضلال بوجدان العبد ضالا او تسميته ضالا او الاهلاك والتعذيب وقد اورد في شرح المقاصد محل النزاع الايات المشتملة على اتصاف البارئ بالهداية والاضلال مثل قوله تع والله يدعوا الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم وقوله تع انك لا تهدي من احببت الاية وقوله تع من

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا وقوله من يهد الله فهو المهتد
ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون وغير ذلك فهي عندنا راجعة الى خلق الايمان والاهتداء وخلق الكفر والضلال
بناء على ما مر من ان الخالق هو الله وحده خلافا للمعتزلة بناء على اصلهم الفاسد من انه لو خلق فيهم الهدى والضلال لما صح
المدح والثواب والذم والعقاب فحملوا الهدى على الارشاد الى طريق الحق بالبيان ونصب الادلة والارشاد في الاخرة
الى طريق الجنة والاضلال على الاهلاك والتعذيب او التسمية والتلقيب بالضال او الوجدان ضالا انتهى وانما
ان الهدى قد يكون لازما بمعنى الاهتداء اي وجدان طريق يوصل الى المطلوب ويقابله الضلال اي فقدان الطريق الموصل
الى المطلوب وقد يكون متعديا بمعنى الدلالة على الطريق الموصل ويقابله الاضلال بمعنى الدلالة على خلافه وقد يستعمل الهداية
في معنى الدعوة الى الحق كقوله تعالى واما ثمود فهديناهم الاية وبمعنى الاثابة كقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وقيل معناه
الارشاد في الاخرة الى طريق الجنة والاضلال يستعمل في معنى الاضاعة والاهلاك كقوله تعالى فلن يضل اعمالهم وقد
يسند مجازا الى … الاسباب كقوله تعالى ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم وكقوله تعالى رب انهن اضللن كثيرا
فهو وان كان متعلقا بالمعاني اللغوية او العرفية لكنه …
الضلال بهذا المعنى …
فليس فيه كبير نزاع … وفي التقييد اشارة الى تقييد الهداية والا
بالمشيئة اشارة الى رد المعتزلة حيث زعموا ان الهداية المتعدية بمعنى بيان طريق الصواب وان الاضلال عبارة عن وجدان
العبد وتسميته ضالا وهذا غير صحيح لان بيان الطريق عام في حق الكل … وجدان العبد ضالا وكذا تسميته فلا معنى له
لتعليقه بمشيئته تعالى اذ التعليق بها يقتضي التخصيص قطعا مع ان بيان الطريق عام وان وجدان العبد ضالا امر واقع في ذاته
فلا معنى للتعليق فيه وهو ظاهر وكذا تسميته اذ معنى التلقيب به انما يكون لمستحقيه لا لمن يشاء خصوصا اذا بني الى
الحكم على اصلهم … فما قال المحشي المدقق من ان الظاهر ان الحكم
يضل من يشاء اضلاله ويهدي من يشاء هدايته ولو كان المراد بالهداية بيان طريق الحق يكون المعنى بين طريق الحق
لمن يشاء بيان طريق الحق له وكذا لو كان الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا او تسميته … يكون المعنى يجده ضالا
من يشاء ان يجده ضالا او يسميه ضالا من يشاء ان يسميه ضالا ولا شك ان المراد … يكون عاما والاضلال
يصح تعليقه بالمشيئة ليس بشيء لان كل افعاله تعالى بارادته ومشيئته قطعا والهداية والاضلال من افعاله فلا بد … التقييد
من التخصيص والا فالمشيئة في الهداية والاضلال ملحوظة قطعا فلو وجب … على ان نقول قوله تعالى والله يدعو الى دار
السلام ويهدي من يشاء يرده قطعا وقد عرفت ان الاضلال بمعنى الوجدان والتسمية لا يصح تعليقه بالمشيئة على ان العموم
في قوله والله يضل من يشاء ويهدي من يشاء كيف يصح لا يستلزم اجتماع الهداية والاضلال في محل واحد وان اراد
بعمومهما عمومهما بالنظر الى الافراد فهو عين التخصيص الذي ادعينا لزومه من التقييد بالمشيئة فافهم واما ما قاله بعض
الافاضل من انه لو قيل انه عام في حق الكل منظور فيه وان فسروا قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام بانه يدعو كل احد لان
دعوته كل احد انما تتم لو لم تخل بعض الازمنة عن رسول وان تكون دعوة الرسول في جميع الازمنة بنوبة بالغة الى كل احد
من اهل زمانه فعلى هذا يصح تقييد الهداية بمعنى بيان الطريق بالمشيئة فليس بشيء لان الناس لم يتركوا سدى …
الازمنة واما الفترة في بعض الازمنة فمن قصورهم … وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا … على ان خلو
بعض الازمنة عن الدعوة او عن وصولها لا ينافي كون بيان طريق الحق عاما بالنسبة الى من وصل اليه صيت الاسلام
وهذا القدر كاف ههنا مما لا يخفى على المتامل … الانصاف بالعقل فهو مامور بمعرفة البارئ على ما هو الحق عند الماتريدية
فلزوم … الدعوة عامة … بالنسبة الى كل احد … مامورا بها وقد فسر قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
حتى نبعث عقلا فلا ينبغي لاحد ان ينازع في كون الهداية بمعنى بيان الطريق عاما في حق الكل هذا … ولما لاح لهم
للمعتزلة ان الهداية بمعنى البيان وكذا الاضلال بمعنى وجدان العبد ضالا او تسميته اياه لا يقبل التعليق بالمشيئة زادوا بعضها
لا يختص … وبعضها ليس مضافا اليه … والا بعض معاني الاضلال لا يقابل الهداية فتحروا باب الانزال

والمجاز

والمجاز واولوا الهداية بالدلالة الموصلة الى البغية اشتراكا او مجازا كما صحح … الاشعري قولهم هداه الله فلم يهتد على التجوز
وجعلوا اسناد الاضلال اليه مجازا مع انه من فعل الشيطان مجازا لما انه باقداره وتمكينه وغير ذلك فلم يصح تعليق … بها
بالمشيئة لكن … وذلك عدول عن الحقيقة الى المجاز من غير داع بناء على اصلهم الفاسد فقد ظهر من هذا ان النزاع في ان الهداية
بمعنى بيان الطريق او بمعنى الدلالة الموصلة الى البغية ثم قد تقرر ان الهداية على ما قررتم بمعنى خلق الاهتداء والاضلال عبارة عن
خلق الضلالة فكيف يصح اسناده الى النبي عليه السلام والى الشيطان اجاب بان اسنادهما اليهما مجاز من قبيل الاسناد
الى السبب اذ لا شك ان النبي عليه السلام سبب لخلق الله تعالى الاهتداء في عباده وان الشيطان سبب لخلق الخذلان فيهم وان كان
الخالق هو الله تعالى فافهم فان هذا التطويل يليق باهل التحصيل   وايضا فيه فوات مقابلة الاضلال للهداية اذ الاضلال (?)
بهذا المعنى كيف يقابل الهداية بمعنى بيان طريق الحق مع ان المعلوم من الاستعمال والمفهوم من الايات وجود المقابلة بينهما
الضلال بمعنى فقدان الطريق الموصل الى المطلوب يقابل الهداية بمعنى وجدان ذلك الطريق لكن اين هذا من ذلك
قوله تعالى واما ثمود فهديناهم اي وكذا احملوا قوله تعالى واما ثمود فهديناهم على المجاز اللغوي فالمعنى دعوناهم الى طريق الحق واوضحنا
لهم سبيل الرشاد وبصرناهم مقاصدهم وزجرناهم عن طريق الغواية فاستحبوا العمى على الاهتداء واختاروا الكفر على
الايمان اذ لا شبهة في امتناع حملها على خلق الهدى فيهم اذ لا معنى لاستحبابهم العمى على الهدى بعد خلق الهداية فان هذا
الظاهر ان استحبابهم العمى على الهدى كناية عن عدم اهتدائهم   ويحتمل ان اي ويحتمل ان يكون الهدى في الاية على معناه
الحقيقي الى خلق الاهتداء فيهم ويكون المعنى واما ثمود فخلقنا فيهم الهدى فتركوا وارتدوا واستحبوا العمى على الهدى فيكون
الهداية حاصلة لهم الا انهم تركوها بارتدادهم وانا قلنا يحتمل ان يكون المعنى ذلك اذ لا دلالة في اول الاية وآخرها على انهم
لم يؤمنوا اصلا فيجوز ان يكون الهداية حاصلة لهم واستحبابهم العمى كناية عن ارتدادهم فلا حاجة الى صرف الهداية فيها
عن معناها الحقيقي الذي هو خلق الاهتداء الى المجاز الذي هو بيان طريق الحق هذا لكن اورد عليه من وجوه اما اولا فلانه
خلاف الواقع على ما هو المحكي من حال ثمود وخلاف ما عليه جمهور المفسرين ويبعد عنه لفظ الاستحباب واما ثانيا فلان الظاهر
من استحبابهم العمى … من اعراضهم عن ايات الله وعدم التفاتهم الى اجابة الحق وعدم قبوله اصلا كما هو المراد في
امثال هذه الاية المشتملة على … الكفار وحمله على اختيارهم ما يوجب العمى العارض غير ظاهر واما ثالثا فلان هذا يوجب
ما يأبى عنه النصوص القطعية منها قوله تعالى الا ان ثمود كفروا ربهم الا بعدا لثمود ومنها قوله تعالى قال الذين استكبروا انا
بالذي امنتم به كافرون ومنها قوله تعالى اتعلمون ان صالحا مرسل من ربه وقد اجمع ائمة التفسير على ان هذا الكلام استهزاء منهم
لنبيهم فان هذه النصوص تدل دلالة قطعية على نفي الحصول ويمكن ان يجاب اولا بان المحكي عن حالهم ليس …
بل من خبر الاحاد وان شاع ما ذكر في كتب التفاسير فيجوز حمل الاية على خلافه وثانيا بانه لا شك ان الظاهر من استحبابهم
العمى … اختيارهم العمى الاصلي على العمى العارض لكن لا مانع من حمله على اختيارهم العمى العارض اعني الارتداد وثالثا
بان غاية ما ذكر من النصوص القطعية هو انهم ابعد حالا من ساحة الاثم والارتداد … الاصلي هذا والحق ان مثل
قوله تعالى قال الذين استكبروا انا بالذي امنتم به كافرون يدل قطعا على عدم حصول الايمان فيهم اذ لو حصل يكون كان المعنى
الذين استكبروا بعد الايمان انا بالذي امنتم به كافرون اي مستبدلون الايمان بالكفر ولا يرضى عاقل بمثل هذا
التوجيه وايضا قال الله تعالى في حقهم في سورة الشعراء وما كان اكثرهم مؤمنين وحمله على معنى وما كان اكثرهم دائمين على الايمان …
بمنصف والقران يفسر بعضه بعضا ولو التفت الى مثل هذا الاحتمال لم يفد شيء من الالفاظ العامة المقصودة منها وهو
خلاف ما عليه الملة فالانصاف ان مثل هذا الاحتمال سخيف بل باطل وتحقيق هذا المقام يطلب من تعليقاتنا على …
الفتحية التهذيبية   وايضا وجه اخر لابطال كون الهداية بمعنى بيان الطريق بمعنى ان الناس تختلف في الهداية فبعضهم
مهدي وبعضهم غير مهدي وبيان الطريق يعم الكل لا اختلاف فيه بالنسبة الى احد وانما اختلفوا في انتفاعهم بهذا البيان
فلا يصح تفسيرها به وذلك لانا نقول الناس تختلف في مراتب الهداية ضرورة ان بعضهم اقوى ايمانا وعلما وفضلا من
بعضهم وبيان الطريق يعم الكل لان ارشاد الطريق الحق يساوي بالنظر الى الواحد والاحد من غير تفاوت وانما اختلافهم
في قبول … بحسب استعدادهم وبحسب عناية الحق اليهم فلا يصح تفسير الهداية التي تختلف الناس في مراتبها بالبيان
المساوي بالنظر الى جميع الامة هذا   وايضا فيه فوات قاعدة المطاوعة لان اهتدى مطاوع هدى بكسر الواو يقال هداه
الله فاهتدى مع ان الاهتداء اعني كون الهداية مخلوقة فيه غير لازم للبيان وهو ظاهر بل هو لازم للهداية بمعنى خلق الاهتداء

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

جميعا وقولهم هداه الله فلم يهتد على ان الهداية فيه بمعنى البيان يحقق هذا المعنى ويكون الهداية فيه بمعنى البيان حملا على المجاز وايضا يقال انه بمعنى يقال في مقام المدح فلان مهدي فعلوم يكون الهداية فيه بمعنى خلق الهداية بل بمعنى البيان لم يحصل في ذلك الشخص شيء من المنفعة فلا معنى لمدحه اذ لا مدح الا بحصول الاهتداء وعلى تقدير كون الهداية فيه بمعنى البيان يكون المعنى فلان حصل له الطريق ولا يلزم من البيان وجود الاهتداء فيه كما هو مشاهد في اكثر الكفار فلا معنى لمدحه فلو بدل الله تخصيص قولهم فلان مهدي فلان مخلوق فيه الهداية حتى يحصل بهم المدح وحاصل ما اعترض على هذين الوجهين بانه دلالة في غير محل النزاع اذ لا نزاع في ان المعنى الاصلي للهداية جعل الغير مهديا وعلى هذين الوجهين يكون معنى الهداية كون الشيء مهديا وكونه مخلوقا فيه الهداية وجوابه انه استدلال من الاثر الى المؤثر اذ لا يكون الشيء مهديا ومخلوقا فيه الهداية الا اذا خلق الله فيه الهداية فيلزم ح ان يكون الهداية المنسوبة الى الله بمعنى خلق الاهتداء فيه وهو المطلوب المتنازع فيه واما ما قال بعض الافاضل من انه لو اريد بالبيان اظهار ذات الطريق لم يوافق الاية والحديث لما ذكره الشارح ويلزم الاعتراضات الثلثة على ما اشار اليه المحشي واما لو اريد به اظهار طريق الصواب من حيث انه طريق الصواب فلا نه والحديث لا يوافقه لان البيان بهذا المعنى انما يكون بخلق الله الاهتداء فيه فهو مختص بالله تعالى فيصح سلبه عن النبي عليه السلام كما في قوله تعالى انك لا تهدي من الاية ويجوز الدعاء به لقومه كما في قوله عليه السلام اللهم اهد قومي ويندفع ايضا الوجوه التي ذكرها المحشي لان البيان بهذا المعنى لا يعم المكلف وان الاهتداء لازم له كما هو قاعدة المطاوعة وانه لا يقال لاحد فلان مهدي بهذا المعنى الا اذا حصل فيه الهداية فيصح المدح المنتهي بتخصيص منا ففيه ما فيه اما اولا فلانه يشعر بان النبي عليه لم يبين طريق الصواب لهم من حيث انه طريق الصواب بل بين لهم مجرد طريق الصواب ولا يخفى فساده على من له ادنى مسكة واما ثانيا فلانه لو سلم ذلك في حق بعض الكفار فلا نسلم ذلك في حق اخرين وهم الذين عرفوا الحق واستيقنوه لكنهم يجحدون وانكروه عنادا وعتوا كما هو المشاهد في حق المكابرين واما ثالثا فلانا نجزم قطعا ان البيان بأي طريق كان يكون من النبي عليه السلام وخلق الله الاهتداء فيه امر وراء فهو من الله تعالى ولا يلزم ذلك له فلا نسلم ان البيان بالمعنى الذي فسره يكون بخلق الله الاهتداء فيه وان اراد ان البيان فعل النبي عليه السلام وفعله تعالى خلقا فهو مشترك بين البيانين والحق ان البيان مطلقا لا يستلزم خلق الاهتداء فيه كما بسطه الشارح والمحشي وما يقال في رد الوجه الثالث من ان البيان وان لم يحصل الاهتداء لكن يكون سببا لحصول الاستعداد التام لخلق الاهتداء فيه وذلك الاستعداد في حد ذاته فضيلة يليق ان يمدح عليها فيجوز ح ان يكون المدح في القول المذكور باعتبار حصول ذلك الاستعداد وان لم ينتفع المهدي بشيء من اثاره في حد نوع بان تمكنه من الهداية مع عدم حصول الاهتداء فيه وعدم انتفاعه بشيء من اثارها فضيلة يذم عليها اذ لا فائدة في الاستعداد المجرد مع ان تخلف اثارها يكون سببا للعقوبة لمذمته اولى من مذمة الغير المستعدين ولذا قال النبي عليه السلام ويل للجاهل مرة وللعالم مرتين صدق عليه السلام وفيه اي في ما قيل في دفع ما يقال بحث اذ حاصله انهم لم يعتبروا في الهداية حصول الانتفاع بل اعتبروا فيها حصول الاستعداد مع قطع النظر عن الانتفاع وعدمه ولا شك ان الاستعداد في حد ذاته فضيلة يليق ان يمدح عليها وان وجد فيها مذمة باعتبار عدم انتفاعه وحصل هذا وفيه بحث لان الكلام ههنا مع الاشاعرة وهم اعتبروا في الهداية حصول الانتفاع حيث فسروها بخلق الاهتداء فلا فائدة في مجرد الاستعداد ثم ان مراد من قال انه يقال في مقام المدح فلان مهدي انه يقال في مقام المدح حين ظهر اثار الهداية فيه فلان مهدي اذ الاستعداد امر باطني والمدح امر يتعلق بالموجود في الخارج ولذا جزم القائل بانه لا مدح الا بالحصول الا يرى ان النبي عليه السلام قال ويل للعالم مرتين مع ظهور علمه واستعداده وتفسير ذلك ان المدح والذم انما يتعلق بالاثار دون التمكن والاستعداد الا ان قياس العالم الغير العامل على العالم الغير العامل قياس مع الفارق لان ذلك العالم اذا مدح فانما يدح لظهور اثر علمه وان ذم بعدم عمله يتخلف المستعد لخلق الهداية فيه اذ لم يظهر اثر استعداده وعلى تقدير الظهور فانما يستدل به على كونه مستعدا او معاندا فان ذم اجل من هذا ولعل هذا هو مراد ما قيل فتدبر ثم انا نقول ايضا ان الاستعداد امر ذاتي وحصوله في البيان غير مسلم وعلى تقدير كونه حاصلا من شيء فلا نسلم حصوله من البيان مطلقا بل الاستعداد لخلق الهداية يختلف باختلاف الناس فلو فرضنا ان مراد من قال انه يقال في مقام المدح فلان مهدي فلان مبين له الطريق وحصل له الاستعداد على ما زعم صاحب ما يقال فلا يتم عرضه ايضا والايتم اعانة المحشي لان الاستعداد كما لاهتداء يحتاج الى خلق الله تعالى ولا يحصل بمجرد البيان وبهذا ظهر ركاكة

قوله

قوله في التمكن اه يمكن هذا وان كان خلوا عما يقال وعما بحث المحشي لكن لا ينفع المستدل بقوله وايضا فافهم مع انه في نفسه احق الفضائل اه واما قوله عليه السلام ويل للجاهل مرة وللعالم مرتين فلو كان ذلك لترك العمل والمخالفة على فيرجع المذمة الى الترك والمخالفة لا الى فضل العلم وقد عرفت ان هذا الايرد ما نحن فيه لان اثر ذلك الاستعداد انما هو الاتيان او ازاله بوجدها بوجه ولهذا على وجود ذلك الاستعداد بخلاف سائر العلوم فافهم ثم اي يمكن ان يقال في دفع ما يقال ان التمكن في نفسه عام للكل فلا يناسب التخصيص في المدح بقولهم فلان مهدي وكونه تاما او غير تام مبهم غير معين قد يرجح حتى يصلح ان يمدح باعتباره لكن هذا وجه اخر لان قدوم الفائل في الاستعداد التام كذا قرأ الناس لكن ولا يخفى ما فيه والقطع ان يقال نعم يمكن ان يقال في دفع ما يقال ان الاستعداد والتمكن تاما او غير تام عام للكل فلا يناسب التخصيص في المدح لكن هذا وجه اخر لان الكلام هنا في ان الرجل هل يمدح بمجرد استعداده وتمكنه ويصح قولهم فلان مهدي عليه كما اشار اليه صاحب ما يقال او يلزم في ذلك حصول الاهتداء بالفعل كما اشار اليه المستدل والظاهر ان المدح لا يستلزم الحصول بل يكفي فيه التمكن والاستعداد كما اشار اليه صاحب ما يقال هو الظاهر المناسب لسوق الكلام كما لا يخفى على اولي الافهام ثم انك قد عرفت اندفاعه مما حققنا بانه لا بد في المدح من حصول اثار الهداية فقولهم فلان مهدي في مقام المدح يقتضي الحصول فيحمل الهداية فيه على خلق الاهتداء والا ففيه ركاكة من وجهين من جهة التخصيص حيث ان التمكن عام للكل وهو المستفاد من هذا الكلام ومن جهة ان المدح لا يكون على الاثار فلا يمدح على التمكن والاستعداد ولولا ما قدر هداه الله كما اشار اليه بقوله قد قوع اه فقد يرد هداه الله ان الطلب يستدعي اه علة لما ذكره الشارح وما ذكره المحشي عليهما يعني ان النبي عليه السلام طلب الهداية لقومه والطلب يستدعي عدم حصول المطلوب ان بيانه عليه السلام حاصل لهم بحمل على البيان يقتضي عدم حصول ما طلبه الحاصل وهو باطل يقتضي طلب الحاصل وكذا قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم يقتضي عدم حصول الهداية على اي معنى كانت اذ الطلب يقتضي عدم حصول المطلوب مع ان من يقول به قد حصل له الهداية مطلقا سواء كانت بمعنى خلق الاهتداء او بمعنى بيان الطريق او بمعنى خلق الاهتداء ولذا قال ويرد على هذا اي على التمسك بالاية انه بناء في التفسير بالخلق ايضا اي كما يناسب في التفسير بالبيان لان طلب هذا يقتضي عدم حصول الهداية بمعنى خلق الاهتداء لقائله بناء على ان الطلب يستدعي عدم حصول المطلوب مع ان الهداية بهذا المعنى حاصلة له فكما ان الاية المذكورة دليل على بطلان كون الهداية بمعنى البيان كذلك دليل على بطلان كونها بمعنى خلق الاهتداء فلا بد من الصرف عن الظاهر قال بعض المحققين في تفسير قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم والمطلوب اما زيادة ما منحوا من الهدى او الثبات عليه او حصول المراتب المرتبة عليه فاذا قاله العارف بالله الواصل عنى به ارشدنا طريق السير فيك لتمحو عنا ظلمات احوالنا وتميط غواشي ابداننا لنستضيء بنور قدسك فنراك بنورك كما في قوله تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى واما الثبات عليها كما ورد عن علي وابي بن كعب رضي الله تعالى عنهما اهدنا ثبتنا ولفظ الاهدنا على الوجه الاخير مجاز قطعا واما على الاول فان اعتبر مفهوم الزيادة واخلوا في المعنى المستعمل فيه كان مجازا ايضا وان اعتبر خارجا عنه مدلولا عليه بالقرائن كان حقيقة لان الهداية الزائدة هداية كما ان العبادة الزائدة عبادة فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز انتهى وقوله والمطلوب اما زيادتها اه ماخوذ من كلام الكشاف حيث قال ومعنى طلب الهداية وهم مهتدون طلب زيادة الهداية بمعنى الالطاف كقوله تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم فعلى هذا لا يرد على تفسير الهداية سواء فسرت بالبيان او بخلق الاهتداء اذ المطلوب ليس نفس الهداية حتى يرد عليه بل زيادتها كما حققناه لكن لا على انها معنى مجازي قطعا كما جزم به البعض بل على انها يجوز طلبها سواء كانت معنى حقيقيا او مجازيا على ما اشار اليه المحقق واما كونها بمعنى الثبات فلا شك انه معنى مجازي وعلى هذا لا يصح التمسك بالاية حتى يرد عليه ويحتاج الى الدفع وكنا على هذا المقام كلام طويل في تعليقاتنا على الحواشي الفتحية واعلم ان الغرض منه ان الله بين النصوص المتقابلة مثل قوله تعالى واما ثمود فهديناهم الاية وقوله تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم وقوله تعالى ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم وهدى للمتقين وغير ذلك فهذه النصوص تعارض مثل قوله تعالى انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء وقوله عليه السلام اللهم اهد قومي وغير ذلك لان النصوص الاولى تقتضي ان يكون الهداية بمعنى البيان والثانية تقتضي ان تكون بمعنى خلق الاهتداء ولذلك حمل من ذهب الى الثاني النصوص الاولى على المجاز وحمل من ذهب الى الاول النصوص الثانية على المجاز او الاشتراك ولما كانوا منكرين لخلق الاهتداء من الله حملوها على الدلالة الموصلة الى البغية اما مجازا واما اشتراكا بينها وبين البيان وهو الظاهر لكن هذا النزاع نزاع في معنى اللغة

عصام رحمه الله

وجه ارتضاه السعد

لاحد فلان مهدي

المسعود ابو

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

او الوجه لا يجب هاهنا بل البحث الكلامي كما اشرنا اولا ان الايات الدالة على اتصاف البارئ بالهداية والاضلال واجبه
عندنا الخلق الاهتداء والضلال لانه الخالق وحده وعند المعتزلة الهداية فيها بمعنى الارشاد الى طريق الحق بالبيان ونصب
الادلة والاضلال بمعنى الاهلاك والتعذيب او التسمية ضالا بناء على اصلهم الفاسد من انه لو خلق فيهم الهدى والضلال
لما استحقوا بهما مدحا وذما ولا ثوابا وعقابا واذا حملنا مذهبهم على ان الهداية مشتركة بين المعنيين عندهم
اعني البيان والدلالة الموصلة الى البغية   ويمكن ان يقال انه دفع المنافاة بين تحقيق المشايخ والمشهور بين القوم ان
مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية المرادة في اغلب استعمال الشارع والمشهور بين القوم انما هو المعنى اللغوي او العرفي فلا منافاة
بين المذكور في … وبين ما هو المشهور بين قومنا … بين المشايخ وبين القوم ما هو المشهور بين القوم
قيل لم يحذر … ان صاحب الكشاف مع تعصبه في الاعتزال اختار المعنى الثاني في تفسير قوله تعالى هدى للمتقين فالاظهر ان
التوفيق بعكس ما ذكر من ان مراد المشايخ بيان المعنى اللغوي او العرفي وما هو المشهور بين القوم انما هو بيان الحقيقة الشرعية
ولا يخفى ما فيه لانه كيف يكون معنى خلق الاهتداء على ما ذكره مشايخنا معنى لغويا او عرفيا ويكون معنى الدلالة البيان معنى شرعيا
ثم يمكن ان يكون ذلك عند المعتزلة بان يكون معنى البيان عندهم معنى لغويا او عرفيا ويكون معنى الدلالة الموصلة الى البغية
معنى شرعيا على ما اشار اليه صاحب الكشاف في تفسير الاية المذكور على ان صاحب الكشاف انما اختار معنى الدلالة الموصلة الى البغية
بقرينة قوله للمتقين اذ لا معنى لحمل الهداية فيه على معنى البيان وهذا لا ينافي ان يكون الهداية عندهم بمعنى البيان في اغلب استعمال
الشارع فالحق ان التوفيق هو ما اشار اليه المحشي مع انه يمكن ان يكون مراده دفع المنافاة بين تحقيق مشايخ اهل السنة ومشهور القوم
على ما هو المتبادر من لفظ المشايخ واما المعتزلة فيحتمل انهم يجعلون الهداية مشتركة بين هذين
المعنيين سواء كانا شرعيين او لغويين او عرفيين او يجعلونها حقيقة في احدهما ومجازا في الاخر سواء كان … المجاز والحقيقة
لغويا او عرفيا او شرعيا فتدبر فان هذا المقام خليق بان يهتم فلقد قضينا الوطر في هذه المباحث في تعليقاتنا على اللوائح
البرهانية الجلالية   ان الاصلح له اي الانفع له في الدين على ما هو مذهب معتزلة بصرة سواء اعتبر فيه جانب علم الله على معنى
ان ما علم الله نفعه فيه للعبد يجب عليه فعله كما هو مذهب الجبائي منهم او لم يعتبر بل الواجب عليه التعريض للثواب ان
بالابقاء والتكليف لانه الانفع عندنا وبحسب الظاهر في نظرنا وان علم انه يكفر عند كونه مكلفا فلا يكون انفع في علمه تعالى وان كان انفع
في نظرنا وبالجملة الاصلح بمعنى الانفع في الدين يجب على الله عندهم سواء كان انفع بالنظر الى علم الله كما اشار اليه اولا بقوله
بحالته عدم خلقه ثم اماتته اه او كان انفع في نظرنا كما اشار اليه ثانيا بقوله فان قلت بل الاصلح اه واما البغداديون منهم
فقد ذهبوا الى وجوب الاصلح عليه في الدين والدنيا معا فهم يعنون بالاصلح الاوفق للحكمة والتدبير كما ذهب اليه الفلاسفة
في نظام العالم فظهر ان مراد المص بالاصلح هاهنا بل مراد اهل السنة في هذا المقام هو الاصلح بمعنى الانفع في الدين على ما هو صريح
بيان المحشي هاهنا وفي صدر الكتاب وقد صرح بهذا التفصيل ايضا في شرح التوبة والحكاية المشهورة الاشعرية التي اوردها
لبيان الزامهم انما تدل على الزام معتزلة بصرة الذين ذهبوا الى وجوب الاصلح بمعنى الانفع في الدين عليه تعالى ولا تدل على
الزام معتزلة بغداد فما وقع في المواقف هاهنا من انهم اوجبوا على الله امورا منها الاصلح للعبد في الدنيا ثم سرد الحكاية الاشعرية
لرده ليس بتام ولعل قيد في الدنيا هنالك وقع سهوا من الناسخ وكذا ما اشار اليه الدواني في شرح العقائد من … الاصلح
من الاوفق للحكمة وبين الانفع في الدين وسرد الحكاية المذكورة عقيبه لرده لا يخلو عن الخلل من وجوه فليتأمل
بل الاصلح له ان لا ينفع له الوجود اذ لا شك ان الوجود خير من العدم والتكليف بدل الاماتة … في كون الشخص
مكلفا عاقلا معرضا للثواب والنعيم ما لا يوجد في الاماتة او سلب عقله قبل التكليف وان علم هو تعالى انه يكفر عند كونه
مكلفا لانه اذا كان مكلفا عاقلا معرضا للنعيم المقيم يكون متمكنا من اعلى المنازل فتمكنه مع اباءه غاية ما هو الانفع
في حقه في نظرنا وان علم تعالى بشقاوته اخرا وقد عرفت ان هذا مذهب من لم يعتبر في وجوب الاصلح جانب
علم الله تعالى بل وجوب الاصلح عليه في الخارج وفي نظرنا   قلت فلم لم يفعل اه اي لانم ان الاصلح له الوجود والتكليف
والتعريض للثواب اذ لو كان هذا اصلح يلزم عليه ترك الاصلح في حق من مات صغيرا … فان قيل علم تعالى انه ان عاش
ضل واضل فاماته لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان وشيطان واشباههم من الضالين المضلين الطغاة

وكيف لم

١٨٤

وكيف لم يلبس منع الاصلح عمن لا جناية له لاجل مصلحة الغير سفها وظلما وبخلا هذا والظاهر ان هذا السؤال المنع قولهم
فان قيل اه غير وارد هاهنا وان كان الجواب المذكور تاما لان هذا مناسب من لم يعتبر جانب علم الله تعالى على ما اشرنا اليه ثانيا
ثم ان الكلام هاهنا مطلقا مع من يقول بوجوب الاصلح على الله بالنسبة الى شخص لا مع من يقول بوجوب الاصلح بمعنى
الاوفق للحكمة على ما حققنا في تحرير المبحث ولا شك ان الاصلح في حقه الوجود والتكليف والتعريض وان كان اماتته او
اصلح بالنسبة الى الغير فلعل هذا السؤال غفول عن تحرير المقام   وان اعتبر جانب علم الله اه يعني ان الجواب المذكور انما
يحتاج اليه لدفع الايراد المذكور اذا لم يعتبر جانب علم الله في وجوب الاصلح عليه تعالى كما ذهب اليه بعض معتزلة بصرة مما
عدا الجبائي ومن تبعه حيث زعم ان من علم الله الكفر على تقدير التكليف يجب عليه ايجاده وتكليفه وتعريضه للثواب لا
لانه الاصلح في الخارج في نظرنا وان علم الله تعالى انه يكفر عند كونه مكلفا واما اذا اعتبر جانب علم الله تعالى في وجوب الانفع و
فلا يرد عليه هذا السؤال حتى يحتاج الى الجواب اذ لا شك ان الاصلح في حق من علم الله منه الكفر على تقدير الوجود والتكليف
عدم خلقه ثم اماتته او سلب عقله قبل التكليف وذلك ظاهر لا خفاء فيه والحاصل ان من ذهب الى وجوب الاصلح بمعنى
الانفع ان لم يعتبر جانب علم الله فيه بل الخارج والظاهر فهو ملزم بمن مات صغيرا وان اعتبر جانب علمه تعالى فيه
كالجبائي فهو ملزم بمن مات كبيرا كافرا والحكاية الاشعرية تدل على ذلك واما من ذهب الى وجوب الاصلح بمعنى
الاوفق للحكمة فليس بملزم بكل منهما اي بمن مات كبيرا كافرا ومن مات صغيرا كما صرح به المحشي في صدر الكتاب …
والظاهر ان الوجوه التي ذكرها الشارح لا تقوم عليهم ايضا واذا جعلنا الاصلح في كلام المص بمعنى الانفع وحملنا مراد القوم
هاهنا عليه الا ان يكون مقصود القوم رد جميع المعتزلة في ذلك وان لم يساعده كلامهم الا على رد بعضهم   ولما كان
منة الى التمام … هذه الادلة الثلثة اعني قوله وقد كان له منة اه وقوله ولما كان امتنانه على النبي اه وقوله
ولما كان لسؤال اه او الكلام نسق واحد وان دليل الكل الذي اشار اليه … واحدا ما الا وان الوجه الذي اشار اليه المحشي فانهم
قائم على الكل كما لا يخفى لان الداعي الى هذا التعميم قوله ولا معنى لطلبه لان ذلك متعلق بقوله ولما كان لسؤال العصمة
… كلام المحشي على ان اللازم عليه ان يبين تحرير الثلثة من نسق واحد بمجرد قوله ولا معنى لطلبه لا يكون دليلا
على ذلك فالوجه ما اشرنا اليه ثم ان الظاهر ان الضمير راجع الى الفعل معنى والمعنى لا منة من طرف الله في مثل ذلك الفعل
في المواضع الثلثة لكونه بطريق الايجاب ح ولا معنى لطلب العبد ذلك الفعل … في المواضع الثلثة ايضا فليفهم
فانهم قالوا ترك الاصلح المقدور الغير المضر … حاصله ان المنة انما يكون في الافعال الاختيارية وحين كان الاصلح واجبا على
يجب … يستحيل عليه تركه بناء على استلزامه محالا من سفه او بخل او جهل او عجز وذلك على ما قالوا يكون ذلك الفعل لازما
لذاته ولا يكون له اختيار فيه فلا معنى للمنة للفاعل في مثل ذلك الفعل ولا معنى لطلب العبد ذلك الفعل الواجب
وصول اليه لان ذلك الفعل كان يصدر من الفاعل … سواء قصده او لم يقصد ويصل الى العبد طلب او لم يطلب فاين
المنة والطلب وما الحاجة الى التعب فقد ناقض المعتزلة …
… قال في شرح المقاصد اتفق جميع المعتزلة بصريا وبغداديا على وجوب الاقدار والتمكين … وعلى انه فعل بالكافر الواحد
غاية مقدوره من الاصلح وافضل ما يمكن الا يؤمن به وليس في مقدوره لطف لو فعل بالكفار لامنوا جميعا والا لكان تركه
بخلا وسفها انتهى قيل اعانة لهم لا يتوهم من كلامهم … انه عجز عن ان يؤمن الكفار كلهم وذلك لانهم جعلوا قوله ولو
ولو شئنا لاتينا كل نفس هديها على مشيئة القسر والقاسر لا يعجز بل مرادهم ان افضل ما يمكن به العبد من تحصيل ما كلف به
واجب وقدرا على ذلك حيث اعطى القدرة والعقل وايدهم بالنبي … ليبصرهم الى الطريق الحق فلم يبق يجب القدرة الا
القسر على الهداية وهو ينافي التكليف فعلى هذا يكون كلامهم وجيها ولا يرد عليه …

This file was downloaded from QuranicThought.com

في حقه ما ادعى الملة فصرح في حق نفسه انتهى اقول ليس النزاع ههنا في الاصلح بمعنى الاوفق للحكمة كما قررناه اولا بل بمعنى الانفع في الدين ولا شك ان ما اعطى وليك الفقير من الاقدار والتمكين على الكفر ليس ما صلح في حق نفسه وان كان اصلح بمعنى الاوفق للحكمة ثم ان الوجوه الثلثة التي ذكرها انك حاكم عليهم لان امتنانه تعالى على عبادة بمجرد اقدارهم وتمكينهم فيوقعهم وغير ذلك مما ليس لهم متحقق اصلا واقع محقق فلو كان امتناله واجبا على الله تعالى لما كان للمنة ولسوال امثاله معنى وانا اقول ولو تنبهنا الآتينا كل نفس هديها لجهول على ان الله تعالى لم يشا هداية الكل لعدم استعدادهم على ذلك على ما حققه الاكابر نعم ان يستفاد انه اعطى الله الكل القدرة والتمكن على الهداية حتى يلزم منه انه اعطى الكل ما هو الاصلح لهم وان قصروا في حق انفسهم على ان سياق هذه الآية اعني قوله ولكن حق القول مني لاملأن جهنم الآية دليل قاطع على انه تعالى فاعل مختار يعطي عباده ما يعطي باختيار لا بايجاب هذا وسنسمع لهذا زيادة تحقيق في آخر المبحث وانما قيدوا المقدور بالغير المقدر لان الاصلح المقدور المضر غير واجب على الله تعالى عندهم كاحيا الطفل والتكليف والتوبيخ للمنعم فانه ذلك وان كان اصلح في الدين الا انه مضر اذ الطفل لو كلف يحتمل ان يطغى فيقع في لظى والظاهر ان يترك هذا بما نقلناه آنفا عن بعضهم من هداية الكل فانه وان كان اصلح وهو ظاهر ومقدور له تعالى ايضا كما قررناه الا انه مضر لان منشأ هداية الكل منشأ قسرية منافية التكليف وقد اجبنا عنه فتدبر

~~ان المشفق يستوجب المنة على ولده شرعا وعقلا والظاهر ان هذه المنة على التي على سبيل التوبيخ توبيخ المنعم عليه وتحقيره بل على تنبيه المنعم عليه لئلا يقع في الكفران والا فالمنة مذمومة شرعا وعقلا~~

قال الله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى بل في افعاله الاختيارية المنبعثة عنها او وجد والظاهر ان هذه المنة هي التي لم تكن على سبيل التوبيخ توبيخ المنعم عليه وتحقيره بل على تنبيه المنعم عليه لئلا يقع في الكفران والا فالمنة على سبيل التوبيخ مذمومة عقلا ونقلا قال الله تعالى ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى ثم اقول ههنا بحث وهو انه لم لا يجوز ان يكون امتنان الله تعالى على عباده من جهة ~~انه اعطاهم الله تعالى القوى~~ الافعال الاختيارية والآثار الجبلية المنبعثة عن القوى والفضائل التي اعطاها الله اياهم بطريق الايجاب على ما زعمه المعتزلة كما جاز للاب المشفق المنة على ولده في افعاله الاختيارية المنبعثة عنها فلا تنهض هذه الوجوه الثلثة الآن يقال الكلام ههنا في الافعال الصادرة عن العباد والآثار وتلك القوى والفضائل صادرة عن العباد عندهم فلا معنى للامتنان على افعال الغير وان صح الامتنان المذكور فانما يكون في تلك القوى والفضائل لكنها هي بطريق الايجاب لم يصح الامتنان ايضا كما ذكره المستدل بخلاف الافعال الاختيارية المنبعثة عن الشفقة الجبلية قال الشارح العلامة وسوغ قياس الغائب على الشاهد قال في شرح المقاصد وعمدتهم القصوى قياس الغائب على الشاهد فهو نظرهم في المعارف الالهية واللطائف ومن غلطهم في صفات الواجب الحق والفعال الغني المطلق قالوا انا نقطع بان الحكيم اذا امر وقدر على ان يعطي المأمور ما يصل به الى الطاعة من غير تضرر بذلك ثم لم يفعل كان مذموما عند العقلاء معدودا في زمرة البخلاء وكذلك من دعا عدوه الى الموالاة والرجوع الى الطاعة لا يجوز ان يعامله من الغلظة واللين الا بما هو انجع في حصول المراد وادعى الى ترك العناد وايضا من اتخذ ضيافة لرجل واستدعى حضوره وعلم انه لو تلقاه بشر وطلاقة وجه لدخل والا فلا فالواجب عليه البشر والطلاقة والملاطفة لا اضدادها قلنا بعد تسليم ذلك استلزام الامر للارادة انما هو في حكيم يحتاج الى الطاعة الاولياء ورجوع الاعداء ويتعزز بكثرة الاعوان والانصار ويعظم لديه الاولياء ويكون للشيء بالنسبة اليه مقدار انتهى قيل هذا ثم بل بمقتضى الكرم ايصال النفع الى الغير بلا ملاحظة نفع نفسه بل مع تضرره ان كان ممن يتضرر واستغنائه تعالى في ذاته عن المخلوق لا ينافي كون المخلوق ذا مقدار عنده بحسب جوده وكرمه ولذا اتخذ ابراهيم خليلا ومحمدا حبيبا اقول قد اشرنا مرارا وسنشير ايضا من كلامه ان النزاع ههنا ليس في وجوب الاصلح بمعنى الاوفق للحكمة اذ الادلة المذكورة غير قائمة على بطلانه بل في وجوب الاصلح بمعنى الانفع في الدين لكل شخص والادلة المنقولة منهم كما اشار اليه الشارح لا تدل على ذلك اذ لا شك ان الله تعالى حكيم صمد فرد لا يحتاج الى اعانة ولي ولا يخاف من عدو لاثم ولا يتعزز بكثرة اعوان ومع ذلك لا يخلو فعله وتوحيده به الانس والجان عن حكم ومصالح ومن جملة حكمه انه مع عدم احتياجه الى فرد من الانسان يتخذ بعضه خليلا وبعضه حبيبا بمقتضى جوده وكرمه من غير وجوب شيء عليه ومن هنا ظهر فلعل

الملانع

المانع لكمال تعصبه في تقوية مذهب اهل الاعتزال ما نبه به في جوابه ان ما ادعوهم في لزوم الاصلح على الله بالنسبة الى كل واحد على ما هو مقتضى دليلهم لا في لزوم ما هو الاصلح بمعنى الاوفق للحكمة في افعاله تعالى اذ لا يتكرم عاقل فضلا عن الشارح حاصله ان الاصلح لا يستوجب احد بمعنى ان الاصلح بالنسبة الى كل واحد انما يجب على الله تعالى ويكون تركه بخلا او سفها اذ كان ذلك الاصلح حق العبد وهو ممنوع بل ذلك محض حق الله تعالى ليس لاحد عليه تعالى حق فله التصرف في ملكه كيف ما يشاء من رعاية ذلك المصلحة والحكمة لانه تعالى كريم حكيم لا يفعل الا ما فيه حكمة بالغة وان تضرر منه بعض عباده فافعاله تعالى واقعة على ما ينبغي وان خفي علينا وجه الحكمة في ذلك بعضها فمن ترك ~~فعل فعله يظن انه ليس اصلح~~ فمن ترك فعله يظن انه اصلح لكان عين فرعيا بل هو اصلح له في الواقع فله فيه حكمة بالغة وعاقبة حسنة وليس ذلك لقصور في الكرم او لعدم رعاية مقتضى العدل او الحكمة اذ ليس في منع حق واحد لاحد قد يتوهم في ذلك شائبة بخل او جهل او سفه او ظلم والحاصل ان الاصلح بالنسبة الى كل واحد لا يجب عليه تعالى اذ ليس لهم حق في ذلك وان كان مطلق افعاله لا تخلو عن الحكم لكونه تعالى حكيما عليما فقيل الزام لهم في وجوب الاصلح بالنسبة الى كل واحد بعد تسليم حكم العقل بالتحسين والتقبيح على ما هو الحق ههنا كما قررناه اولا فلا يرد عليه الاعتراض الآتي او حاصله ان في هذا الجواب التزاما بوجوب الاصلح في الجملة والمعتزلة لا ينكرونه على ما اشار اليه صاحب الكشاف وحينئذ ~~هذا من وجوب الشيء لكن المجيب حمله~~ على ما صرح به قائله لانهم وان لم ينكروه لكن النزاع بيننا وبينهم انما هو في وجوب الاصلح بالنسبة الى كل واحد فنحن لا نقول به كما هو صريح الجواب وما صرح به صاحب الكشاف انما هو في وجوب الاصلح في الجملة ونحن لا ننكره ايضا لان المجيب حمله على وجوب الحكمة في ~~تلك المصلحة~~ في ترك الاصلح المبني على ما هو ظاهر تقرير صاحب الكشاف فيكون منافيا للجواب المذكور نقله ورده ثم اشار الى مطلق الوجوب في افعاله تعالى بمقتضى وعده وكرمه هذا فعلى هذا يكون قوله الآتي وههنا بحث الخ تحقيق المقام ولك ان تقول حمل المحشي الجواب المذكور على انه لا وجوب في افعاله تعالى مطلقا ثم نقل الاعتراض المذكور المؤيد بكلام صاحب الكشاف المشعر بعدم الوجوب في افعاله تعالى عندهم واجاب عنه بمراتب ثم اشار الى لزوم مطلق الوجوب في افعاله وان مراد اهل السنة انما هو نفي الوجوب في خصوص كما هو مدعى المعتزلة فاندفع الجواب المذكور لكن ما اورد على هذا كتاب بعناية الملك المتعال قيل عليه ان الاعتراض على هذا الجواب ان ما ذكرتم من جواز ترك الاصلح لاجل اقتضاء الحكمة يؤيد ما ذكره المعتزلة لانهم جوزوا ايضا ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة وذلك على ما قال الزمخشري في تفسير قوله ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم اي ان تغفر لهم فذلك ليس بخارج عن حكمتك يعني ان عدم المغفرة في حقهم وان كان اصلح بالنسبة الى الكفار لكونه واجبا في حقهم بمقتضى عدلهم لكن ان تغفر لهم وتترك ما هو الواجب الاصلح بالنسبة اليهم يجوز ذلك بمقتضى حكمتك اذ لا يخرج عن حكمتك شيء وقد عرفت ان هذا الاعتراض غير وارد على الشارح لان مقصوده انما هو نفي وجوب الاصلح بالنسبة الى كل واحد لكن المحشي حمله على انهم جوزوا ترك الاصلح المعين ورده بوجوه او حمل جواب الشارح على انه لا وجوب عليه تعالى مطلقا ثم نقل الاعتراض المذكور ورده ~~وعلى هذا يجري الوجهان في قوله~~ وههنا بحث الخ كما اشرنا آنفا فتذكر وجوابه انه لا دلالة اي يعني انه لا دلالة في كلام الزمخشري على ان عدم المغفرة اصلح حتى يلزم من جواز المغفرة جواز ترك الاصلح الذي هو عدم المغفرة ضرورة ان تجويز المغفرة يستلزم تجويز ترك عدم المغفرة لا يفيد انهم صرحوا بوجوب عدم المغفرة للكفار فوجوبه يقتضي كونه اصلح اذ الواجب فهو اصلح كما في عكس هذه القضية لانا نقول ذلك الاقتضاء ممنوع بل يجوز ان يكون وجوبه لاستيجاب الكفار العقاب على ما هو المذهب عندهم من وجوب عقاب العاصي فلانهم ان كل واجب ~~عندهم~~ اصلح عندهم وان كان عكسه مسلما عندهم ولو سلم ان كلامه دل على ان عدم المغفرة اصلح لكن لا يلزم من تجويز المغفرة الغير الخارجة عن حكمته تعالى كما صرح به تجويز ترك الاصلح حتى يلزم تجويز ترك الاصلح فلم لا يجوز ان يكون معنى كلامه ان الاصلح اعني ان تغفر لهم فليس بخارج عن حكمتك ان الاصلح على ذلك التقدير المحمي اعني ان يغفر الله لهم هو المغفرة لانه لما لم يكن خارجا عن حكمته تعالى كما وقع يكون اصلح مع استحقاقه كما ذكر بكونه هو اصلح لا محالة ومن البين انه لا يلزم من ذلك تجويز ترك عدم المغفرة الذي هو الاصلح حتى يلزم

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني

والعبارة عبارة عن الاستلزام وبين المغفرة وبين عدم المغفرة

بجواز ترك الاصلح الذي هو عدم المغفرة لان ترك عدم المغفرة عبارة عن المغفرة وهو صريح في حق الكفار عندهم فيجوز ان

لا يستلزم هذا المحال الاخر اعني ترك عدم المغفرة الذي هو اصلح والحاصل ان كلامه على ان المغفرة المفروضة المستحيلة اصلح

غير خارج عن حكمته فذلك الاصلح مفروض مستحيل ايضا لامتناع ترتب الشرطية من مقدم كاذب وتال صادق وان جاز عكسه

فقول ان عدم المغفرة اصلح على ما هو المسلم كان تركه عبارة عن المغفرة المستحيلة فلا يلزم الا التجويز المحال اعني تجويز ترك الاصلح

الذي هو عدم المغفرة لا ما في كلامه من التجويز المذكور مسكوت عنه في كلامه وان كان ترك عدم المغفرة في الحقيقة عبارة عن

المغفرة ويستلزم تجويزه تجويزه حتى يلزم تجويز ترك الاصلح الذي هو عدم المغفرة ولو سلم ان كلامه دل على ان عدم المغفرة

اصلح وان معناه ان تغفر لهم فهو اصلح غير خارج عن حكمتك كما ان عدم المغفرة اصلح غير خارج عن حكمتك فلا يلزم

من ذلك ايضا تجويز ترك عدم المغفرة الذي هو اصلح حتى يلزم المحذور لان غايته ان المغفرة مفروضة مستحيلة فتجويز جواز

ترك الاصلح الذي هو عدم المغفرة اللازم للمغفرة المفروضة لتجويز ترك عدم المغفرة للمغفرة المفروضة المستحيلة لا ينافي

كونه محالا في نفسه فان المغفرة محال عندهم واللازم للمحال محال فلو دلالة في كلامه على انه يجوز ترك الاصلح وان حصل

دل كلامه على ان المغفرة لا تخرج عن حكمته لكن لا شك ان تلك المغفرة مستحيلة عندهم فلا يلزم تلك المغفرة تجويز ترك

جواز ترك الاصلح هو هنا محال لا لا يمكن ترتب الشرطية من مقدم كاذب وتال صادق وان جاز عكسه فلا يلزم تجويز

ترك الاصلح ومن هذا ظهر انه لو جعل الشرطيتين تسليما واحدا لكان اولى اذ يكفي له ان يقول لو سلم ان كلامه دل على ان

عدم المغفرة اصلح لكن المغفرة الملازمة لتركه مفروضة مستحيلة عندهم والمحال جاز ان يستلزم المحال الذي هو جواز ترك الاصلح

فحاصل معنى الاية ان تغفر لهم وتركت الاصلح الذي هو عدم مغفرتهم فذلك ليس بخارج عن حكمتك ومن البين ان صدق هذه الشرطية

لا يستلزم صدق المقدم بل المقدم مع لازمه مفروض الصدق ولو سلم جميع ما ذكر من كون عدم المغفرة اصلح ودلالة كلامه عليه

فلا من المغفرة وعدمه اصلح وامكان المغفرة ايضا مع لزوم جواز ترك الاصلح فالكلام مع الجمهور من المعتزلة لا مع الزمخشري

فلم لا يجوز ان يكون هو ممن يجوز ترك الاصلح كاهل السنة هذا ينبغي ان يقرر هذا المقام وان غفلوا عنه واما ما قيل من ان القائل

لا يقول ليس مراد القائل المعترض ان في كلام الزمخشري دلالة على ان عدم المغفرة اصلح كما زعمتم بل مراده ان الزمخشري جوز ترك

الواجب اذا اقتضت الحكمة حيث جوز ترك عقاب الكفار اذا اقتضى الحكمة فعلم من ذلك انه يجوز ترك الاصلح اذا اقتضت الحكمة

تركه اذ لا فرق بينهما في ان كلا منهما ترك الواجب بسبب اقتضاء الحكمة المذكور فليس بشيء لان الاعتراض المذكور وارد على جواب الشارح على

ما فهمه المعترض سواء كان ذلك في صريح كلام صاحب الكشاف اولا ويجاب بما ذكره المحشي برجوعه ولا ينفع الفرق المذكور

والتحرير المزبور في دفع جواب المحشي عنه كما زعم على انه لم يكن فرق بين تجويز ترك عقاب الكفار وبين تجويز ترك الاصلح

كما فهمه من كلام المعترض فمن جوز الاول جوز الثاني كصاحب الكشاف يجوز الثاني ايضا فلما جوز فلم من الاعتراض والجواب

في موقعه مع ان الجواب الذي اشار اليه المحشي اولا اثبات ان هذا الفرق يمنع قول المحشي ولو سلم اي لو سلم ان كلامه دل على

على ان عدم المغفرة اصلح حيث انه جوز ترك العقاب وزعم انه اوفق واصلح فيكون عدم المغفرة اصلح بالطريق الاولى لكونه موافقا

للنصوص وبالجملة فساد كلامه اظهر من ان يخفى واما ما قاله الشارح فمراده من ان الاثم انه يلزم من جواز ترك الواجب جواز ترك

واجب اخر لجواز ان يكون له خصوصية بها يستحيل تركه فان ترك العقاب ترك واجب هو محض حق الله وترك الاصلح

ترك واجب هو محض حق العبد فلا يلزم من جواز الاول جواز الثاني على ان في لزوم جواز الاول من كلامه ايضا تردد اعلى

ما ذكره المحشي فتدبر ما فيه ايضا لان العقاب والاصلح كل منهما واجب على الله تعالى عندهم من غير فرق فاذا جاز احدهما فرضا جاز

ترك الاخر قطعا والسند الذي ذكره مبني على مذهب اهل السنة والكلام مع المعتزلة على ان الفرق المذكور يضر المحشي مع انه

بصدد توجيه كلامه والعلاوة التي ذكرها يقول على ان في لزومه اه يأبى عنها قوله اخر ولو سلم فالكلام مع الجمهور لانه صرح في ان صاحب

الكشاف جوز ترك العقاب والاصلح بخلاف الجمهور فافهم هذا المقام وههنا بحث اي في الجواب الذي ذكره الشارح بحث

حاصله انه انما يدل على انه يجوز له ترك الاصلح اذا كان في ذلك حكمة ومصلحة واما اذا لم يكن في ذلك الترك حكمة فلا يجوز ذلك اذ لا شك ان تركه مع عدم الحكمة ما فيه الحكمة في ذلك الترك بخل وسفه لا يجوز

على الله تعالى

على الله تعالى فيجب عليه مع رعايتها قطعا حذرا عن لزوم السفه والبخل مع ان مذهب اصحابنا انه لا وجوب عليه اصلا

فالجواب المذكور فيه اعتراف بالوجوب فلا يحسم مادة الاشكال هذا وقد عرفت مما ان قررنا هذا ما يحقق المقام

وههنا بحث مع جوابه مما يحقق المقام اللهم الا ان يقال في دفع هذا البحث ان مراد اهل السنة من انه لا واجب عليه

تعالى الوجوب في الخصوصيات مثل اللطف والاصلح والثواب والعقاب والعوض على الالام لا نفي مطلق الوجوب على ما يقوله

المعتزلة لا نفي مطلق الوجوب بمقتضى رعاية الحكمة فانه لازم للحكيم العليم بعواقب الامور فاذا فالفريقان متفقان في مطلق

الوجوب بمقتضى حكمته وان انكر اهل السنة الوجوب عليه في المواد المعينة ولزوم الاصلح للعباد عليه تعالى وهو المستفاد من ظاهر

الجواب السابق ايضا فلا شبهة في كونه حاسما لمادة الاشكال اذ المقصود ههنا كما قررناه اولا انما هو رد المعتزلة في قولهم

بالوجوب في المواد المعينة وبالاصلح بالنسبة الى كل شخص واقول وفيه بحث فان الوجوب عليه تعالى ولو مطلقا مما ابى عنه العقل

ويرده الادلة فالوجه ان اهل السنة انما يقولون بالوجوب في افعاله بمقتضى حكمته ولا الوجوب ايضا بمقتضى وعده كما يقولون

بالايجاب بمعنى الاختيار والحق ان كونه على تعيد المضرة ولا نافع ولا ضار الا هو فليس عليه وجوب شيء وان كان يوجد في افعاله

بالوجوب بمقتضى حكمته لكونه عليما حكيما لا يفعل الا ما فيه حكمة ومصلحة وان الحكمة والمصلحة لا تنفك من افعاله تعالى كما لا تنفك صفاته عن ذاته فلا يلزم عليه شيء وان كان بعض الاشياء لازما له فاحفظ هذا فانه مع وجازته عصام من الضلال

قيل معناه اقتضاء الحكمة يعني ان بعضهم وجه كلام المعتزلة بان مرادهم بالوجوب عليه تعالى اقتضاء الحكمة مع كونه في المحققين

قادرا على تركه وهذا المعنى غير الوجوب بين اللذين ابطلهما الشارح اعني كون معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب وكونه بحيث

يلزم صدوره عنه تعالى وما كان مغايرته للاول ظاهرا وللثاني غير ظاهر قال في جوابه اي يعني ان الالزام مغايرة هذا المعنى للمعنى

الثاني الذي ابطله الشارح لانهم جعلوا الاخلال بالحكمة اعني ترك ما فيه الحكمة او فعل ما ليس فيه حكمة نقصا يستحيل عليه تعالى

فلزوم المحال يجعل الترك او فعل ما ليس فيه حكمة مستحيلا بحيث وان صح هذا بالنظر الى ذاته فيكون فعل ما يقتضيه الحكمة

وصدوره عنه تعالى لازما لذاته بمقتضى حكمته وهذا بعينه مذهب الفلاسفة حيث قالوا يصح صدور العالم وتركه منه تعالى

بالنظر الى ذاته مع كون يجعلون ايجاد العالم لازما لذاته لاشتماله على المصالح ولاقتضائه الحكمة ويقولون انه تعالى فاعل مختار

بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الشرطية الثانية ممتنع الصدق واما اهل

السنة فلا يقولون باستحالة ترك ما يقتضيه الحكمة ولا باستلزامه نقصا محالا لجواز ان يكون في ذلك الترك حكم

ومصالح لا نطلع عليها وان كان مطلق رعاية مطلق الحكمة لازما له تعالى عندهم كما قررناه وهذا كله مبني على ما عرفت من التحسين

والتقبيح عندهم فانهم لما قالوا ان ترك الاصلح واللطف والعقاب وعقاب العاصي وثواب المطيع والعوض على الالام قبيح

عقلا لا يجوز عليه تعالى حكموا بالوجوب تلك الخصوصيات وقالوا ان الاخلال به نقص مستحيل على الله تعالى فلزمهم رفض الاختيار

والميل الى الفلسفة الظاهر العوار كما اشار اليه الشارح قيل اعانه لزم الصدور عدم التمكن من الترك على وجهين احدهما

انا لا نتمكن من الصعود الى السماء مثلا لان الميل الى السفل من لوازم ذاتنا والثاني انا لا نتمكن من الخروج الى السوق كاشفا

لعورتنا للمذمة فيه والمسلوب فيه قدرة القلب للحياء لا قدرة الاعضاء والوجوب بالحكمة نظير الثاني وما ذهب اليه الحكماء

نظير الاول حيث قالوا وجود العالم على النظام الاكمل من لوازم ذاته لا يقدر على تركه فمذهب المعتزلة في هذه المسئلة ليس عين

مذهب الحكماء واقول قد اشرنا الى ان الفلاسفة يقولون بان الله تعالى فاعل مختار وان جعلوا صدور العالم عنه تعالى لازما لذاته

حيث قالوا انه تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وجعلوا مشيئة الفعل لازما لذاته وعدمها ممتنعا له وهو الحق

عند محققي الفلاسفة من الاوائل والاواخر وليس صدور العالم منه تعالى عندهم كالميل الى السفل منا وكصدور الحرارة عن النار

من غير شعور واختيار كما ذهب اليه بعض الاوائل ولو سلم ان ما ذهب اليه الحكماء نظير الاول فنحن نقول لا فرق بين القسمين اذ الله

القلب سلطان القوى فاذا لم يكن له قدرة على شيء لم يكن لسائر الاعضاء ايضا قدرة على ذلك ولو سلم فقياس ما نحن فيه

على هذا قياس مع الفارق اذ لا شك ان ما يلزم من تركه مذمة عليه تعالى يلزم صدوره عنه تعالى عندهم قطعا ولا يجوز تركه عليه

اذ لحوق المذمة له من اقبح القبائح فكيف يمكن له تعالى فعل المحال لا يمكن له تعالى ترك ايجاد العالم عندهم كالفلاسفة فلا فرق بين لزوم الايجاد

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

لذنه في الواقع وهذا القدر كاف في رجوع مذهبهم الى مذهب الفلاسفة وان كان يمكن تركه ما فيه الحكمة لذنه بالنظر
الى ذاته عندهم ولا يمكن تركه ايجاد العالم لذنه عند الفلاسفة على ان المدعى هنا هو انهم مالوا الى مذهب الفلاسفة
ورفضوا الاختيار ولا ينكره عاقل وان عاند ذلك القائل ويسندونه الى العناية اه اي يسندون ايجاد العالم
الى العناية الازلية وهي علمه تعالى بوجه النظام الاحسن في الازل ~~بحسب وجوب العالم على~~ فان الواقف العناية هي احاطة
علم الاول تعالى بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام فعلم الاول تعالى بكيفية الصواب في ترتيب
وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق انتهى ولا يخفى ان هذا صريح في ان الفلاسفة
وان قالوا بارادته تعالى واختياره لكن جعلوا تلك الارادة عبارة عن العلم على ما صرح به في المواقف ايضا في بحث دعوى رجوع
مذهب المعتزلة الى مذهب الفلاسفة في هذه المسئلة لكن قد بينا الوطر في ذلك آنفا والتحقيق ان بعد كون الترك
مستحيلا على الله تعالى كما ذهب اليه المعتزلة لا فائدة في اثبات الارادة لله تعالى وهذا كاف في الرجوع فليفهم ولهذا اي ولاجل
ان معنى الوجوب على الله تعالى بهذا المعنى بل بما ذكرناه ايضا انه لا فرق بينه وبين هذا المعنى الذي الجاء الى مذهب الفلاسفة
اضطر متأخرو المعتزلة فرارا من لزوم الايجاب عليه تعالى كما ذهب اليه الفلاسفة وقالوا معنى الوجوب عليه ليس هو الاول
بل معناه انه تعالى يفعله البتة ولا يتركه لما فيه من الحكمة وان جاز الترك كما في سائر العاديات نظرا الى ذاته فلا يكون شيء من الفعل
والترك لازما لذاته بحيث يستحيل الطرف الآخر كما هو شأن العاديات فانه تعالى اجرى عادته فانا نعلم قطعا ان جبل احد لم
ينقلب ذهبا وان جاز انقلابه فالله تعالى اجرى عادته بانه يفعل ما فيه الحكمة ولا يتركه وان جاز انه لا يفعله وفي البين ان هذا
لا يكون رجوعا الى مذهب الفلاسفة هذا واجيب اه اي اجيب عما قاله متأخروا المعتزلة بان الوجوب ح مجرد تسمية
لا اصطلاح ان الله يفعله بطريق جري العادة وذلك ليس من الوجوب في شيء بل الامر كذلك عند اهل السنة ايضا واقول
مرادهم انه لا بد للطرف الراجح من امر يرجح اختياره على اختيار الطرف الآخر اذ قد يكون لكل من الطرفين رجحان من وجه فيجوز
تعلق الاختيار لكل واحد منهما بدلا عن الآخر نظرا الى جهة رجحانه وقد يكون احد الطرفين راجحا مطلقا فلا يتعلق الا به فيكون
من الله تعالى واجبا باختياره وهذا معنى قولهم ان معنى الوجوب انه تعالى يفعله البتة ولا يتركه لما فيه من الحكمة وان جاز الترك نظرا
الى ذاته اه ولعل المتأخرين نظروا الى ظاهر قول المتقدمين فوجدوه صريحا في الايجاب مع انهم من المنكرين القائلين بانه فاعل مختار
فعدلوا الى ذلك دفعا للشناعة فالنزاع المذكور بيننا وبينهم راجع الى وجوب المرجح في الطرف الآخر وعدمه واما ما اخبر الله تعالى
بوقوعه مثل القيامة واحوالها وما فيها من الجنة ونعيمها والنار والامها بالنصوص القاطعة فانا لم نقل بوجوبه لاحتمال
في الطرف المخالف جهة رجحان يجوز تعلق الاختيار به فلم يكن وجوده الا بمجرد تعلق الاختيار كما ذهب اليه اهل السنة في جميع
بخلاف ما اختاروا وجوبه عليه تعالى فانه راجح مطلق في زعمهم فلا يتعلق الاختيار الا به وبهذا يندفع قوله والعجب انهم لا يجعلون
ثم اقول هذا وان كان وجها لتوجيه كلامهم في هذا المقام لكن لا ينفع في دفع اعتراضات كثيرة رفض اختيار في الاختيار وميل
الى الفلسفة لانه اذا كان في الطرف الآخر ~~مرجح يرجح اختياره~~ في احد الطرفين مرجح يرجح اختياره على اختيار الطرف الآخر كان
هذا الطرف لازما بحيث لا ينفك عنه وهذا هو معنى الايجاب الذي اثبته الفلاسفة والتحقيق وهو الذي يتساوى الطرفان
بالنسبة اليه والترجيح الذي يكون هناك من ذاته واما اذا كان هناك مرجح من خارج كما زعموا يرجع الامر الى الجبر والاضطرار
والفلسفة الظاهرة العوار وتسمية هذا اختيارا مجرد اصطلاح كما كان تسمية الوجوب على ظاهر ما ذهب اليه المتأخرون
منهم مجرد اصطلاح ~~كما كان يكون تسمية الوجوب مجرد~~ الا فظهر مما حققناه انه اما ان يكون تسمية الوجوب منهم مجرد اصطلاح
او تسمية هذا اختيارا مجرد اصطلاح فتدبر ثم اعلم ان من حجج اهل السنة على عدم انه لو وجب الاصلح يلزم ان يكون اماتة
الاولياء والانبياء المرسلين وتبقية ابليس وذريته المضلين الى يوم الدين اصلح لعباده وكفى بهذا فضاحة ولو ادعى ان فيه حكما
ومصالح لا نعرفها فهذا اعتراف بما قاله اهل السنة هذا وبعض الشارحين المناصرين للمعتزلة اعترض عليه بان الفضاحة ترد
على اهل السنة ايضا من حيث انهم عللوا افعال الله تعالى بالمصالح وانكروا وجوب رعايتها فبقاء ابليس من مصالح العالم عندهم وان
لم يجب عليه تعالى واما الاعتراف بما قاله اهل السنة فلا نزم فيما علم يقينا استناده الى الله تعالى كخلق ابليس وتخرج من المزاهر لا فيما

يتأدى فيه الدلائل العقلية والنقلية كافعال العباد وما هو محل نزاع المعتزلة الا فيها انتهى وفيه بحث اما اولا فلان ما اثبت عليه الا
التعليل بالحكم والفرق بين القول بالتعليل بالمصالح وبين القول بالوجوب عليه تعالى لان الثاني مبني على القول بان افعال الله
معللة بالاغراض ولما نفاه الاشاعرة نفوا الوجوب عليه بخلاف التعليل بالمصالح والفرق ~~وكذا وجه~~ الفرق بين التعليل
بالمصالح من قبيل الاستدلال بالاثر على المؤثر بخلاف التعليل بالاغراض والقول بالوجوب فاذا فعل الله تعالى فعلا نقول هذا لانه
انه تعالى لما كان حكيما لا يصدر منه الا ما فيه حكمة فلا بد ان يكون هذا الفعل مشتملا على حكمة ومصلحة وهكذا سائر الافعال
ومع هذا نقول انه يجوز عليه تعالى ان لا يفعله ويجوز ايضا ان يفعل عكسه واذا فعل عكسه نقول ايضا فيه حكمة ومصلحة ولا
ولا نقول انه تعالى انما فعله لغرض وعلة داعية الى ذلك موجبة له على ما زعمه المعتزلة في التعليل بالغرض ومعنى الوجوب عليه تعالى
فالفرق بين القول بالتعليل بالمصالح وبين القول بالوجوب عليه تعالى واضح لا يخفى على هذا المكابر واما ثانيا فلان الاعتراف بما قاله
اهل السنة كما لزمهم فيما علم يقينا استناده الى الله تعالى كخلق ابليس ونحوه كذلك لزمهم فيما يتعلق بافعال العباد من التوفيق
والخذلان والاقدار والتمكين وغير ذلك من الاشياء الباعثة والحاملة على افعال العباد الداعية لافعال العباد خيرا او شرا فان
ذلك لحكمة ومصلحة لا نعرفها من غير وجوب عليه تعالى هنالك على ما حققناه في المباحث السابقة فظهر ان قوله اخر الاقيما يتعارض
فيه الادلة النقلية والعقلية كافعال العباد وما وقع نزاع المعتزلة الا فيها لا يخلو عن خبط لان نزاع المعتزلة معنا انما هو فيما
هو منشأ لافعال العباد هل الاصلح فيه واجب على الله تعالى ام لا وكيف يكون نزاعنا في ذلك وافعال العباد عندهم مخلوقة
لهم وكذا يكون نزاعنا فيما يترتب عليها من الثواب والعقاب والعوض على الالام هل هو واجب عليه تعالى ام لا
لا في الافعال انفسها كما لا يخفى على اولي النهى والعجب من مشايخ المعتزلة انهم لا يجعلون ما اخبر به الشارع من
مجيء القيامة مع سند ادها بكل ما فيها من الحوض والميزان والصراط والجنة ونعيمها والنار وعذابها واجبا عليه تعالى مع قيام
الدليل على انه تعالى يفعله البتة ويتحقق معنى الوجوب على ما قالوا كما هو متحقق في الخصوصيات التي اوجبوها عليه
من اللطف والاصلح وغير ذلك فالالزام لهم على هذا التقرير ان يجعلوا تلك الافعال واجبة عليه تعالى لتحقق معنى
الوجوب فيها مع انهم لا يجعلونها واجبة عليه تعالى وهذا نقض اجمالي للتوجيه المذكور وقد عرفت جوابه آنفا فتذكر
وقال بعض المعتزلة اه يعني ان بعضهم جعل استحقاق تاركه الذم والعقاب اعم من ان يكون في نظر الشرع فيكون الوجوب شرعيا وهو بعيد جدا اذ ليس فوقه تعالى شارع اتفاقا او من ان يكون في نظر العقل فيكون الوجوب عقليا بمعنى ان العقل يحكم بالوجوب
ويحكم بالمذمة ان لم يفعل وهذا وان كان فاسدا ايضا لكنه اظهر من الاول ولذا اقتصر بعضهم على هذا الاخير واليه اشار
وقال بعضهم اه فافهم اذ لا معنى للذم لانه المالك على الاطلاق وله التصرف في ملكه كيف ما يشاء وقد ثبت بطلان
قاعدة التحسين والتقبيح العقلي فكل ما فعله فهو حسن لا يذم على شيء من افعاله والاشاعرة يقول من المعتزلة بالوجوب العقلي
عليه تعالى ينكر ذلك ويقول بالوجوب عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل واما الوجوب عليه تعالى بمعنى استحقاق
تاركه العقاب فلم يقل به احد منهم لا عقلا ولا شرعا اذ لا يتصور ذلك في حقه تعالى والحاصل ان معنى الوجوب عليه تعالى بمعنى
استحقاق تاركه الذم والعقاب غير متصور لان هذا الاستحقاق ان علم بالشرع يكون الوجوب شرعيا وذا فاسد جدا عندهم
اذ ليس فوقه تعالى شارع حتى يلزمه او يعاقبه وان علم بالعقل يكون الوجوب عقليا وهذا فاسد قطعا عند الكل اذ العقل
لا يجوز ان يعاقبه احد واما في صورة الذم فكذا عندنا ايضا لانه مالك الملك وعندهم يلزم ان يترتب ما هو الواجب عليه تعالى
فعنه اذ لا معنى للذم اه مبني على مذهب اهل السنة واما استحقاق تاركه العقاب فلا يتصور في حق رب الارباب بالاتفاق
بين اولي الالباب هكذا ينبغي ان يحقق مباحث المبدأ وما يتعلق بها حتى يحسن الشروع الى تحقيق مباحث المعاد والله
اتضرع في كشف المعضلات وفتح المغلقات وان يجعلنا من اصحاب الدرجات العاليات وهو المسؤول لنيل الآمال ومقاصد
جليلة وهو المعطي لعباده ما ينبغي صدور هم العطايا الجليلة والمحرك لاذهانهم الكليلة والكل في قبضته الجليلة شعر
فكم عبد يسارع في العلوم ويفنى جل عمره في الفهوم فلم يقدر على تحصيل شيء سوى ما كان من كسب الغموم وكم عبد ينام بلا تعب
يضاحك في هواه مع الطعوم بفيض الحق اتاه كما لا تقطع دونه عقل الملوم فكل منهما اهل شارب يرى عينا من غير سموم
فكيف يقول اهل الاعتزال وهل يوجد لهم ~~دليل~~ لاجل الانبا على الله المنزه عن هموم قروم
هنا من الحكم الظلوم

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

وانما قيد بالامكان اذ الظاهر ان المراد بالامكان ههنا هو الامكان الذهني بمعنى ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم
بامتناع يكون مثله على ما صرح به الشيخ في بحث الرؤية وان نازع المحشي هنالك بان الخصم معترف بالامكان بهذا المعنى في رؤيته
الله تع وعلى هذا يكون المراد بالممتنعات العقلية الممتنعات الذهنية التي يأبى عنها العقل اذا خلي ونفسه فمثله اذا ورد فصحيح
يجب تأويله لتقدم العقل على النقل او يؤمن به ويسكت عن حقيقته وكيفيته وانما حملنا الامكان على ما حملناه لانه كاف
في العمل بالظواهر من غير احتياج هنا الى شيء لان العقل اذا لم يأب هنا فيعمل بالظواهر الواردة فيه ولا نصرفها عن
ظواهرها بخلاف الامكان الذاتي المقابل للامكان العادي فانه يحتاج الى حكم العقل بعدم امتناعه فلو كان هذا مرادا لهما
لاحتاج الى اثباته بالدليل الدال على حكم العقل بعدم امتناعه مع ان القوم لم يتوصلوا الى ههنا قطعا وان تعرضوا له في بحث الرؤية
فالامكان ههنا محمول على الامكان الذهني الاعم من الامكان الذاتي لان عدم حكم العقل بالامتناع الذي هو معنى الاول اعم من حكم
العقل بعدم الامتناع الذي هو معنى الثاني والمعنى الثاني وان كان متبادرا من كلام القوم في بحث الرؤية وان لم يرتضيه الشـ
لكن الظاهر من كلامهم ههنا هو الامكان بالمعنى الاول اعني الامكان الذهني هكذا ينبغي ان يفهم لتقدم العقل على النقل
اذ العقل اصل النقل لانه موقوف على اثبات الصانع واتصافه ببعض الصفات العلية مثل العالمية والقادرية فاذا كان العقل
لو ثبت بالنقل لزم ابطال العقل بالنقل فاذا ابطل الاصل بطل الفرع ايضا يجب تأويله بالاستيلاء والغلبة كما
كما ذهب اليه الاكثرون قال الشاعر قد استوى عمر على العراق من غير سيف ودم مهراق اي استولى وقال اخر فلما علونا واستوينا
واستوينا عليهم تركناهم صرعى لنسر وطائر اي استولينا لا يقال الاستواء بمعنى الاستيلاء يشعر بالاضطراب والمقاومة
والمقابلة المستحيلة في حقه تع وايضا لا فائدة لتخصيص العرش لانا نقول اولا الاشعار المذكور ممنوع الا يرى الى قوله تع و
والله غالب على امره وثانيا ان الفائدة هي الاشعار بالاعلى على الادنى لما تقرر في الاوهام ان العرش اعظم الخلق
كذا في المواقف وعلى هذا يكون من قبيل التورية وهي ان يطلق لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد البعيد وذكر صاحب
الكشاف انه تمثيل لانه لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك مما يردف الملك جعلوه كناية عن الملك ولما امتنع
ههنا المعنى الحقيقي صار مجازا كقوله تع وقالت اليهود يد الله مغلولة اي هو بخيل بل يداه مبسوطتان اي هو جواد من غير
تصور يد ولا غل ولا بسط هذا والظاهر ان المحشي منشي ههنا الى ما ذهب اليه الجمهور المفسرين في هذه الآية وتركه ما ذكره
صاحب الكشاف وجعله داخلا في قوله ونحوه كما اشار اليه السيد الشريف وكيف لا والظاهر ان المقصود من قوله ونحو نحوه
هذه الآية الواجبة تأويلها بما يناسبها وجوه ولو سلم ان المقصود منه نحو هذا التأويل في هذه الآية يكون المتبادر منه
هو التوجيه عند التوجيه السابق مع انه ليس بين ما ذكره القوم وبين ما ذكره صاحب الكشاف مغايرة كلية لان الملك الذي
اشار اليه صاحب الكشاف لازم لمعنى الاستيلاء وانما المخالفة في طريق التوجيه انما [illegible] فورقية كما ذكره القوم واما كناية
عن الملك كما اشار اليه فالظاهر على تقدير ان يكون ضمير نحوه راجعا الى التأويل ان يكون التأويل اخر بمعنى اخر كما اشار
اليه في المواقف بعد حيث قال وقيل الاستواء ههنا القصد كما في قوله تع ثم استوى الى السماء اي قصد اليها وانما استبعد ذلك
ههنا لان استوى بمعنى قصد يتعدى بالى كقصد يعدى على الاستيلاء ثم ان وجوب التأويل فيها وفي امثالها انما هو على
مذهب من لم ير وجوب الوقف على الا الله في قوله تع وما يعلم تأويله الا الله فيحمل قوله تع وعطف قوله تع والراسخون في العلم الآية
على الجلالة على معنى ان تأويل المتشابه يعلمه الله وكذا يعلمه الراسخون في العلم يعلمونه ايضا واما على مذهب من رأى وجوب
الوقف على الله وجعل قوله تع والراسخون كلاما مبتدأ فلا يجب التأويل بل يجب ان يفوض علمه الى الله تع كما هو دأب السلف
ايثارا للطريق الاسلم وان يصدق ان كلا من ذلك من عند ربنا كما نقل عن احمد الامام احمد بن حنبل رح انه قال
الاستواء معلوم وكيفيته مجهولة والبحث عنها بدعة هذا فعلى هذا لا يكون النقل الوارد في الممتنعات العقلية دليلا
ظنيا في حقنا على ما هو لما ظهر منه اما على المسلك الاول فلوجوب التأويل واما على الثاني فلانه على تفويض الى الله تع وعلمنا
الا ان نصدق بان كلا من عند ربنا فليفهم ونحوه قد عرفت انفا ما هو المراد منه فتذكر عرضهم على النار احرقهم
العرض في اللغة تقديم الشيء بين يدي المعروض عليه ويعبر عنه بالفارسية پيش اوردن فتفسير العرض بالاحراق تفسير باللازم

يقول عرضت له الشيء اي اظهرته له وابرزته اليه

لان الاحراق

بالاحراق لان الاحراق لازم لعرضهم على النار كما ان القتل لازم لعرضهم على السيف والظاهر ان هذا اللزوم كاللزوم في الجملة الكافي
في امثال هذا المقام والاظهر ما نقل عن القلب في العرض ثم ان قولهم عرض الاسارى على السيف فيه قلب والمراد عرض السيف عليهم
كما صرح الشيخ في قولهم عرضت الناقة على الحوض انه مقلوب والمراد عرضت الحوض على الناقة لان المعروض عليه يجب ان يكون
له ادراك ليميل به الى المعروض او يرغب عنه وعلى هذا ففي الآية قلب ايضا فيكون الآية المذكورة دليلا على ان القلب مقبول
والا لما وقع في القرآن العظيم ويوم تقوم الساعة يعني ان قوله تع ويوم تقوم الساعة بعد العرض المذكور دليل على انه اي العرض
قبل يوم القيمة والا لما كان لتكرار يوم القيمة فائدة فالعرض المستلزم لاحراقهم بالنار يكون بين الموت وقبل يوم القيمة لا يكون غير عذاب القبر
اذ لا عذاب بعد الموت وقبل يوم القيمة غيره فثبت انه حق هذا وفيه ما فيه اما اولا فلانهم ما عذبوا الا بان عذاب القبر لكن
بالنار بل قالوا يعذب به الادمي بما يطاق بعد ويرتدع وعلى هذه الآية يكون عذابهم بالنار صريحا واما ثانيا فلانه لم لا يجوز
ان يكون هؤلاء المغرقين مطروحين في النار اذ لم يظهر اجسامهم بعد الاغراق على وجه الارض فاذا قامت القيمة يدخلهم الله تع
اشد دركات النار على ما هو مقتضى سوق الآية فلم يصرح فيها ولا انه دليل على ثبوت عذاب القبر وكذا الكلام في قوله تع اغرقوا
فادخلوا نارا فلم يجدوا لهم وجه الاستدلال ان الفاء في قوله تع فادخلوا للتعقيب اي لافادة تعقيب دخول النار للاغراق
فيها من غير تراخ بين الاغراق والادخال وليس ادخال النار في الدنيا لانها عذاب مختص بالاخرة فثبت انه عذاب غير عذاب
الاخرة وما ذلك الا عذاب القبر وقد عرفت ما فيه في الآية الاولى واما ما قيل من ان ازمنة الدنيا في جنب ازمنة الاخرة اقل
قليل مع انه لم يتوسط بين الزمانين شيء اخر فحصل فلقلتها وعدم توسط شيء بينهما استعمل الفاء فقد قيل انه تأويل
لا داعي اليه وقد افصح عن رده المولى الفناري بكلام مستقل حيث قال اعترض من نفي صحة اللزوم تمسكا بتجويز الاستعداد
وصرفه الى عدم توسط فعل اخر استنادا الى انه مبدأ الفطرة وليس ذلك الا في التمام والكمال واما ما يحصل بتبعه
من سائر الاجزاء فانما يلزم عدم الانفكاك هذا هو التحقيق انتهى وهذا الكلام جيد دقيق شرحه بعضهم تركته على الفطن
خوفا للاطناب قال الشارح العلامة وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة اقول احتج المخالف عليه بالنقل والعقل اما الاول
فقوله تع لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى قالوا لو كان في القبر حياة ولا بد ان يكون فيها موت ايضا تحقيقا للاحياء
اتفاقا لكان لهم قبل دخول الجنة موتتان لا موتة واحدة كما يشعر به صيغة المرة وبناء الوحدة فان قلت كيف يصح استثناء
الموت المذوق قبل دخول الجنة من الموت المنفية فيها قلت اجاب صاحب الكشاف عنه بان المراد انهم لا يذوقون فيها
الموت البتة فوضع قوله الا الموتة الاولى موضع على سبيل التعليق بالمحال كانه قيل لو كانت الموتة الاولى يستقيم ذوقها في المستقبل
لذاقوها الموتة الاولى والجواب عن استدلالهم ان حياة القبر لما كانت ضعيفة الاثر كانت في حكم الموت بالنسبة الى الحياة
والمعنى انهم يتصفون في الجنة بالحياة الكاملة الابدية ولا يتبعها ولا يتبعها انه ليعد منها البتة كذا اجاب المحشي في شرح التوضيح والتاريخ
قصور والاولى ان يقال كما في المواقف ان ذلك وصف لاهل الجنة والضمير في فيها للجنة اي لا يذوق اهل الجنة في
في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة للآية على انتفاء موتة اخرى بعد المسألة وقبل
وقبل دخول الجنة واما قوله الا الموتة الاولى فقد عرفت توجيهه فقله عن صاحب الكشاف وقد يقال في الجواب الا الموتة الاولى
للجنس لا للوحدة نحو ان الانسان لفي خسر وليس فيها نفي تعدد كما في المواقف هذا والظاهر هو الاول ومنهم من استدل على ذلك
بقوله تع ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا قالوا المراد بالاماتتين الاماتة في اطوار النطفة كما في الآية كيف
تكفرون بالله وكنتم امواتا الآية وبالاحياءين الاحياء في الدنيا والاحياء في الحشر فلو كان في القبر احياء لكان الاحياء ثلاثة
في الدنيا وفي القبر وفي القيمة واجيب عنه بوجوه الاول ان حياة القبر لما كانت ضعيفة الاثر كانت في حكم الموت الثاني
ان اثبات الاثنين لا ينافي وجود الثالث لكنه مردود بان العدد لفظ خاص يفيد مدلوله قطعا كما في اصول الفقه ثم
ان منكري عذاب القبر بعد ما ذكرنا استدلالهم المذكور استدلوا بهذه الآية على مدعاهم اعني ثبوت الاحياء في القبر قالوا المراد
بالاحياءين والاماتتين هو الاماتة قبل الدخول في القبر ثم الاحياء في القبر ثم الاماتة فيه ايضا بعد سؤال الملكين ثم
الاحياء للحشر وهذا هو الشايع المستفيض بين اصحاب التفسير قالوا والتعرض لذكر الاحياءين انهم عرفوا فيهما قدرة الله تع

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني

على البعث ولذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا اى الذنوب التي حصلت بسبب انكار الحشر وانما لم يذكروا الاحياء في الدنيا لانهم ما
ليسوا معترفين بذنوبهم في هذا الاحياء واما ما قيل من انه لا دليل على صدور الاعتراف بالذنوب عنهم في الاحيائين معا فكيف
لصدق اعترافهم بذلك في حياة الحشر فكلام بعضهم غير جيد لان الاعتراف مترتب على الاحيائين معا وبما ذلك الاحياء
القبر وحياة الآخرة اوليس في مسبوق الدنيا اعتراف منهم على انه لا بعض اهل الحق لانهم ما جعلوا قوله فاعترفوا دليلا على ذلك
بل وجعلوا على تخصيص هذين الاحيائين ومنهم من قال المراد بذلك هو الاحياء في الدنيا ثم الاماتة فيها قبل الدخول في القبر ثم الاحيا
في القبر ثم الاماتة بعد السؤال لان المقصود ذكر الامور الماضية لان حياة الحشر معاينة ومشاهدة فلا حاجة الى ذكرها واما حمل
الاماتة الاولى على خلقهم امواتا في اطوار النطفة وحمل الثانية على الاماتة بعد الحياة في الدنيا وحمل الاحيائين على الاحيا
في الدنيا والاحياء في الحشر كما هو رأي المستدلين المنكرين لعذاب القبر ففيه ما فيه لان الاماتة تقتضي سابقية الحياة ولا حياة
في اطوار النطفة ولعل ما اشار اليه الجمهور اقرب من هذا الاستدلال لان تفريع قوله فاعترفوا على الاحيائين يؤيد ما ذكروه
لان الاعتراف متفرع على الاحيائين معا وذلك يقتضي ان يكون المراد بهما الحياة في القبر والحياة في الحشر واما كونها معاينة فلا يقتضي
ترك … بالذكر حيث كان سببا للاعتراف وقال الفاضل المحشي الخيالي والانصاف ان كلا من الفريقين ترك الاستدلال
بهذه الآية فان المستدلين بهذه الآية على ثبوت عذاب القبر … الميت على من يتحقق فيه الادراك بلذة التنعيم والتعذيب
حيث جعلوا احدى الاماتتين عبارة عن الاماتة بعد الحياة والمستدلين بها على نفيه يلزمهم اطلاق الاماتة على خلقهم
امواتا في اطوار النطفة والاول ليس اقرب من الثاني على ان الثاني يشهد له ظاهر قوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم الآية
جوابه ان اطلاق الميت على من يتحقق فيه نوع الادراك عند … لازم من المستدل … المذكور استبعاد بعد
لعين الدعوى وهذا الكلام الاخير والاستدلال … على ان الاطلاق الذي لزمهم بخلاف الفريق الثاني والحق ان ما حرره
الجمهور في الآية الكريمة اظهر من غيره وهذا كاف في هذا المقام واما الدليل العقلي لهم فانا نرى ميتا يبقى زمانا ولا نشاهد عليه
اثر التلذذ والتنعيم والتألم فالقول بهما سفسطة وانكار المحسوس ولو سلم فالتنعم والتلذذ لا يتصوران بدون الحياة
ولا حياة مع فساد البنية سيما بعد اكل الوحوش والطيور وتفرق … اجزائها في بطونها وحواصلها سيما
في … بالنار وصار رمادا تذروه الرياح الى الارض والسماء وقد تحير اصحاب في التفصي عنها … ثم قال والجواب
ان عدم الرؤية لا يدل على العدم لجواز ان لا يخلق الله الرؤية فينا لحكم ومصالح كما في الملك وغيره ولا نم ان البنية
شرط للحياة فانها … ليست بشرط لها عندنا ولو سلم فيجوز ان يبقى من الاجزاء قدر ما يصلح ان يكون بنية لها
هذا خلاصة ما ذكره الشارح … لبعض الادلة العقلية لهم وان كان جوابا عما اشرنا اليه من الدليل العقلي واعلم ان
… اجسام لطيفة والعادة الالهية جارية باحيا
الابدان والاجساد بجعلها مشاكلة لها فاذا فارقتها بفعلها الموت ثم يعرج بها الى السماء وتجعل في حواصل طيور خضر تغدو
في انهار الجنة وتأكل من ثمارها وتأوي الى قناديل خضر منورة معلقة تحت العرش ان آمنت وكسبت في ايمانها والا تجعل بها
الى سجين ويعذب فيها الى يوم الدين كما قال صلى الله عليه وسلم في قتلى احد رضي الله عنهم جعل الله تعالى ارواحهم في اجواف
طيور خضر تدور في انهار الجنة وتأكل من ثمارها وتأوي الى قناديل من ذهب معلقة في ظل العرش فالتخصيص الى ان يجعل عرض
النار صباحا ومساء في قوله تعالى النار يعرضون عليها والاحياء والتنعيم في قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا
بل احياء عند ربهم يرزقون … وتأول به ما عداها من الاحاديث في القطع بذلك بالنصوص المذكورة بل
مما لا سبيل اليه الا بغاية الظن تمسكا بظواهرها انتهى واقول وبالله التوفيق الحديث المذكور انما هو في حق الشهداء فلهم مزية
على غيرهم بشهادة النصوص فلا يليق تأويل ما … وقد ورد في الاخبار الصحيحة البالغة رتبة المشهور
ان النبي صلى الله عليه وسلم تعوذ بالله من عذاب القبر وامر بالتعوذ منه حيث قال عليه السلام عوذوا بالله من عذاب
القبر وقد ذكر هذا الحديث في الكتب الستة فضلا عن غيرها بطرق متعددة وروايات عديدة ونحن نعلم قطعا ان القبر في اللغة
محل دفن الميت وان العذاب معناه ظاهر فلا ينبغي ان يترك ذلك باحاديث واردة في تنعيم الشهداء مع احتمال الخصوص
لهم

١٦٩

لهم مزية على غيرهم ولو سلم فكون ارواحهم في حواصل طيور خضر تسرح في الجنة حيث تشاء لا ينافي ما ذكروا في اثبات
التنعيم في القبر لهم لجواز ان يخلق الله تعالى في جميع اجزاء ابدانهم او بعضها نوعا من الحياة قدر ما يدرك لذة التنعيم على ما
ما هو المدعى ههنا وكذا تعذيب الكافر والعاصي ومع ذلك يكون ارواح السعداء في اعلى عليين وارواح الاشقياء في سجين
على ما اشار اليه الشارح في الجواب عنهم وبالجملة فالتنعم والتألم لا يستلزم اعادة الروح الى البدن فتخصيص الحديث المذكور
وآية الشهداء انما هو لدفع التنعم والتألم في القبر حتى يحتاج الى تأويل ما عداها بل فيه دليل على فضل الشهداء حيث ان ارواحهم
منعمون عند ربهم كما ان ابدانهم منعمون في قبورهم وكذا حال الاشقياء بالتألم …
… المفارقة فالحق ان ما ذكره بعد كونه مخالفا لاجماع الاشاعرة بل لاجماع جمهور الفرق على ذلك مما يرده الاحاديث
الصحيحة المشهورة التي تبلغ القدر المشترك حد التواتر نعم كيفية التنعم والتألم غير معلوم لكنه كلام آخر ولا يلزم من ذلك
ان يكون المدعى ظنيا ولو سلم انه ظني لكن المراد منه انه ليس بقطعي كالتوحيد ونحوه ثابت بالعقل كالتوحيد ونحوه
بل هو ثابت بالدلائل اللفظية النقلية … ولا يخفى ان الظنية بهذا المعنى لا ينافي القطع …
يعترف به … هذا وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام ليستريح الطلبة من عذاب القبور مما يورث الشك في هذا المرام
جوز بعضهم تعذيب غير الحي خارق للمواقف واما ما ذهب اليه الصالحي من المعتزلة وابن جرير الطبري من الكرامية من
من تجويز التعذيب على الموتى من غير احياء فخروج عن المعقول لان الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه وما ذهب اليه بعض
من ان الآلام تجتمع في اجساد الموتى وتتضاعف من غير احساس بها فاذا حشروا احسوا بها دفعة واحدة فحملوا انكار العذاب
قبل الحشر فيبطل لما قررناه من ثبوته قبله انتهى فالمراد من المجوز المذكور الصالحي والطبري ولا شك انه سفسطة لان
ما ليس حيا ولو يخلق نوع حياة فيه … لا يكون مدركا للالم فلا يتصور تعذيبه وبهذا اندفع ما قيل من انه
اشتهر في الروايات ان بعض الاشجار فهم وصدق سيدنا محمدا عليه السلام وان بعض الاحجار قد صار يابسا حتى انقطع ماؤه
عنه خوفا من ان يكون وقود جهنم حين ما سمع قوله تعالى وقودها الناس والحجارة ان الله تعالى قادر على ان يخلق في الاشجار والاحجار
ادراكا يكون سببا لتلذذها وتألمها انتهى لانك قد عرفت ان المراد بالحي ههنا ما خلق الله فيه نوعا من الحياة قدر ما يدرك
اللذة والالم كما نص عليه الشارح فاذا خلق الله في الاشجار والاحجار ادراكا يكون سببا للتلذذ والتألم يكون حيا لا جمادا والا
والكلام في الشائع هذا اعلم انهم اتفقوا على انه تعالى يعيد في القبر نوع حياة وعلى انه تعالى لا يخلق في الميت القدرة والافعال
الاختيارية لكن اختلفوا في اعادة الروح والمنقول عن امامنا الاعظم التوقف ومنعوا امتناع الحيوة بلا روح وانما ذلك
في الحيوة الكاملة التي هي منشأ الافعال الاختيارية لكن الاتفاق على انه تعالى لا يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية الا
يشكل بجواب الميت لمنكر ونكير لانه فعل اختياري مسبوق بالقدرة وجوابه انه يحتمل ان يكون الجواب بالروح بلا عود
البدن لان مدرك … هو الروح فلا معنى لتغيبه بالجثة عند محاذاة عليه مع ظهور المناسبة
بين السائل والمجيب واما تعذيب المأكول ان جواب ما قيل من ان تعذيب من اكله السباع والطيور وتفرقت اجزاؤها
اجزاؤها في بطونها وحواصلها سفسطة … التعذيب واضح الاستحالة فان كثيرا من الموزونات فينا داخلا
وخارجا يتألم ويتلذذ مع عدم شعورنا بذلك وهذا الشارح … الجواب … ببعض الادلة العقلية لهم وقد عرفت حقيقة الحال
مفصلا في شرح كلام الشارح وهذا … انما هو بمقتضى المقابلة والا فللمجوز المذكور ان يقول انكم جوزتم تعذيب من احرق
بالنار وصار رمادا تذروه الرياح جنوبا وشمالا ولا شك انه سفسطة والجواب المذكور لا يصلح ان يكون جوابا لك كما لا
لا يخفى على من له ادنى دربة بل الجواب عنه ما اشرنا اليه في شرح كلام الشارح قال الشارح العلامة والبعث وهو ان يبعث
الله تعالى الموتى من القبور بان يجمع اجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح اليها اقول هذا هو الحشر الجسماني والمعاد الجسماني وهذا
في … موضع اطلق لفظ الحشر والمعاد فالمتبادر منه هو الجسماني اذ هو الذي يجب الاعتقاد به ويكفر من انكره واجمع عليه
اهل الملل الثلاث وشهدت به نصوص القرآن في المواضع العديدة بحيث لا يقبل التأويل بوجه من الوجوه كقوله تعالى او لم ير
الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها

This file was downloaded from QuranicThought.com

الاولى انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم قال المفسرون نزلت هذه الاية في العاص ابي بن خلف خاصم رسول الله صلى الله عليه
وسلم واتاه بعظم قديم وبلى ففته وقال يا محمد اترى الله يحيي هذا بعد ما رم فقال صلى الله عليه وسلم نعم ويبعثك
الله ويدخلك النار وهذا مما يقلع عرق التاويل بالكلية ولذا قال الامام الانصاري انه لا يمكن الجمع بين الايمان بما اخبر
به النبي صلى الله عليه وسلم وبين انكار الحشر الجسماني وقال الدواني في شرح العقائد قلت ولا الجمع بين القول بقدم العالم
على ما يقول به الفلاسفة وبين الحشر الجسماني لان النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية وقد ثبت تناهي الابعاد
فيستدعي حشرها جميعا ابدانا غير متناهية وامكنة غير متناهية وقد ثبت تناهي الابعاد بالبرهان وباعترافهم انه لو كون
النفوس الناطقة غير متناهية على هذا التقدير انما هو على القول بتجردها وتناسخها كما هو مذهب المشائين واما على القول بقدمها
كما هو المنقول عن الاشراقيين فلا يستدعي حشرها جميعا ابدانا غير متناهية لكنه لا يتم الا على القول بالتناسخ وفساده
اظهر من فساد مذهب المشائين فافهم والاولى بطريق من قال الدواني ان القول بقدم العالم كفر اذ لا يمكن الجمع بينه وبين الحشر
الجسماني كما بسطه لكن قال بعض الفضلاء ان الكفر انما هو اعتقاد قدم العالم مع نفي الحشر الجسماني والا فقد ذهب كثير من
من حكماء الاسلام الى قدم بعض الاجسام والكبراء من ارباب المكاشفة قدس الله اسرارهم ذهبوا الى قدم العرش والكرسي
دون سائر الافلاك فلا وجه للتكفير بمجرد القول بقدم بعض الاجسام اذ لا تكذيب فيه للنبي صلى الله عليه وسلم
والقول لا يخفى ان ارباب المكاشفة مصرحون بان كل ما سوى الله تعالى حادث اي وجد بعد ان لم يكن كما هو مذهب اهل السنة
كيف وهم لا يثبتون لما سوى الله تعالى وجودا لقولهم بوحدة الوجود وقالوا ان ما في الكون وهم او خيال او عكوس في المرايا او ظلال
وجعلوا ما سوى الله تعالى من الموجودات عندهم حاصلة بانبساط الوجود الحق على الهياكل فهي موجودة بوجود الله تعالى من غير
حلول ولا اتحاد فكيف يتصور قدم بعضها ولو سلم انهم صرحوا بقدم العرش والكرسي فمرادهم ان العرش والكرسي خلقا
قبل الزمان لان الزمان يتعين ويتقدر بهما لا ان العرش والكرسي قديم مطلقا ولو سلم فالكلام انما هو في القول بقدم العالم
مطلقا اذ هو المنافي للحشر الجسماني واما القول بقدم العرش والكرسي ان صح فلا يقتضي نفي الحشر الجسماني ضرورة ان ارباب
المكاشفة وان قالوا بقدم العرش والكرسي لكن ذهبوا الى ان السموات السبع والارضين من عالم الكون والفساد فيقبل الخرب والاعدام
والايجاد بل هو واقع بنص الانبياء الكرام والحق ان القول بقدم العالم كما قالت به الفلاسفة لا يمكن جمعه مع القول
بالحشر الجسماني كما اشار اليه الدواني وان امكن الجمع بين القول بقدم بعض اجزاء العالم وبين القول بالحشر الجسماني كما هو المنقول
عن بعض الاسلاميين وبعض الكبراء من المكاشفين فائدة قال الشريف العلامة في شرح المواقف اعلم ان الاقوال الممكنة في مسئلة
المعاد لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة والثاني ثبوت المعاد
الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب
وابي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخري الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان
بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب والبدن يجري مجرى الالة والنفس باقية بعد
فساد البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا والرابع
عدم ثبوت شيء منهما وهذا قول قدماء الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف في هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس
فانه قال لم يتبين لي ان النفس هل هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل اعادتها او هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد
انتهى ولا يخفى ان توقف جالينوس انما هو في المعاد الروحاني على ما هو صريح قوله او هي جوهر [illegible]
لا لا قوله فيستحيل اعادتها صريح في ان النفس اذا كانت عبارة عن المزاج يستحيل اعادتها فتوقفه انما هو في ان النفس هل
هي عبارة عن المزاج فلا يمكن اعادتها او هي جوهر فيمكن اعادتها كما ذهب اليه الفلاسفة المتالهة وليس مراده انه يمكن
اعادتها مع البدن اذ يمتنع اعادة المعدوم عنده فكيف يعاد البدن بعد انعدامه واما امكان اعادة النفس فلبقائها على ما هو
صريح قوله او هي جوهر باق اه الا ان الشريف تسامح فيه وحمل توقفه على التوقف في جميع الاقسام وبالجملة فهو خالف الفلاسفة المتالهة
في اثبات المعاد الروحاني حيث توقف فيه واما في انكار الحشر الجسماني فهو متفق معهم هذا اذ الفلاسفة متفقون في انكار الحشر الجسماني

غايته

حسن چلبي

غاية الفرق ان الفلاسفة المتالهين يثبتون المعاد الروحاني وجالينوس توقف فيه والطبيعيون ينكرونه ايضا ومن ههنا ظهر
ان المراد من قوله عدم ثبوت شيء منهما في بيان القول الرابع عدم ثبوت شيء منهما في الواقع لعدم الدليل على ذلك وعدم الدليل على دليل
على عدمه فلا يمكن الجزم بهما عند الطبيعيين فلا يندفع بهذا ما قاله بعض الافاضل من ان الرابع الذي هو عدم ثبوت شيء منهما لا يقابل
التوقف فالاولى ان يقال الرابع عدم الجزم بهما قوله الشريف الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط مبني على جسمية الروح وانكار
المجرد قال في شرح المقاصد ذهب جمهور المسلمين الى انه جسماني فقط لان الروح عندهم جسم سار في البدن سريان النار في
الفحم والماء في الورد هذا فالقول بالحشر الجسماني فقط مبني على جسمية الروح وانكار المجرد فالمعاد جسماني لطيف وكثيف
فافهم ولا تظن من ظاهر قوله انهم اثبتوا الاعادة للجسم لا للروح اذ لم يقل به احد من العقلاء قوله الثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط
وهو قول الفلاسفة قال في شرح المقاصد ذهب المحققون من الفلاسفة الى انه روحاني فقط لان الجسم ينعدم بصوره واعراضه
فلا يعاد والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل اليه للفناء فتعود الى عالم المجردات بقطع التعلقات وفسر الدواني المعاد الروحاني بالتذاذ
النفس بعد المفارقة وتالمها باللذات والالام العقلية فافهم قوله الرابع عدم ثبوت شيء منهما اه قال في شرح المقاصد زعم الفلاسفة
الطبيعيون الذين لا يعتد بهم في الملة ولا في الفلسفة انه لا معاد للانسان اصلا زعما منهم ان هذا الهيكل المحسوس بما له من المزاج
والقوى والاعراض وان ذلك يفنى بالموت وزوال الحياة ولا يبقى الا المواد العنصرية المتفرقة وانه لا اعادة للمعدوم وفي هذا
تكذيب للعقل على ما يراه المحققون من اهل الفلسفة وللشرع على ما يراه المحققون من اهل الملة فبطلانه اظهر من ان يخفى قوله
الثالث ثبوتهما معا قال في شرح المقاصد ذهب كثير من علماء الاسلام كالامام الغزالي والكعبي والحليمي والراغب والقاضي ابي زيد
الى القول بالمعاد الروحاني والجسماني جميعا ذهابا الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا راي كثير من الصوفية و
والشيعة والكرامية وبه يقول جمهور النصارى والتناسخية قال الامام الرازي الا ان الفرق ان المسلمين يقولون بحدوث الارواح
وردها الى الابدان لا في هذا العالم بل في الاخرة والتناسخية بقدمها وردها اليها في هذا العالم وينكرون الاخرة والجنة
والنار وعند ذلك [illegible] وانما نبهت على هذا الفرق لانه يغلب على طباع العامة ان هذا المذهب يجب ان يكون كفرا و
وضلالا لكونه مذهب التناسخية والنصارى ولا يعلمون ان التناسخية انما [illegible] يكفرون لانكارهم القيامة
والجنة والنار والنصارى لقولهم بالتثليث واما القول بالنفوس المجردة فلا يرفع اصلا من الدين بل ربما يؤيده ويبين الطريق
الى اثبات المعاد بحيث لا يقدح فيه شبه المنكرين كذا في نهاية العقول انتهى كلام شرح المقاصد وقد بالغ الامام الغزالي في تحقيق
المعاد الروحاني وبيان انواع الثواب والعقاب بالنسبة الى الارواح حتى سبق الى كثير من الاوهام انه ينكر حشر الاجساد افتراء عليه
كيف وقد صرح به في مواضع من كتاب الاحياء وغيره وذهب الى ان انكاره كفر وانما لم يشرحه في كتبه كثير شرح لما قال انه ظاهر
لا يحتاج الى زيادة بيان والاظهر [illegible] شك في انكار وهم رؤساء [illegible] اصحاب الشريعة وفقهاء الملة مع بلوغهم الى درجة
القصوى من النباهة وقد جمعوا بين الشريعة والحكمة وفازوا بما فاز به كل الامم فقالوا بالمعادين الا لاجل انهم ظفروا بطريق
الى الاستدلال بالحكمة والشريعة النبوية ولذا قال الامام الرازي في بعض تصانيفه اما القائلون بالمعاد الجسماني والروحاني فقد ارادوا
ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح بمعرفة الله تعالى ومحبته وان سعادة الاجسام في ادراك
المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحياة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه في تجلي انوار عالم القدس لا يمكنه ان يلتفت الى
شيء من اللذات الجسمانية ومع استغراقه في استيفاء هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت الى اللذات الروحانية وانما تعذر هذا الجمع
لكون الارواح البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا
اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة في ان هذه الحالة هي الغاية القصوى من
مراتب السعادات انتهى وبالجملة فالمعتمد من الاقوال هو هذا القول اعني القول بالمعادين ومن قال به فقد فاز بالقدح المعلى
نرجو من الله تعالى ان يحشرنا في زمرة من جمع بينهما لكن كلامه يشعر بان اثبات الروحاني انما هو من حيث الجمع بين الشريعة و
والفلسفة فان اثباته ليس من المسائل الكلامية كما ان اثبات الجسماني انما هو من حيث الشريعة فقط ولا يمكن اثباته بدونها على ما صرح به

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

صرح به ابو علي في كتابي النجاة والشفاء وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام طلبا لنجاة الاخوان وردا لما يشفانهم مما في قلوبهم من
من الاخزان وعلى الله التكلان   قالوا ان اي قال النافون لاعادة المعدوم بعينه انه ان اعيد فاما ان يعاد الوقت الاول
اي وقت الحدوث ايضا كما اعيد نفسه فهو مبتدأ لان المبتدأ هو الذي وجد في وقت وعلى هذا التقدير فالمعدوم وجد في هذا الوقت
بعينه مع الوقت بعينه وليس ذلك الا الابتداء لا المعاد لان المعاد هو الموجود في الوقت الثاني من وقت الحدوث فالموجود في وقت
الحدوث بعينه هو المبتدأ وهو مح لانه خلاف المفروض وايضا يلزم كون الشيء مبتدأ من حيث انه معاد وهذا جمع بين المتقابلين
حيث صدق على شيء واحد من جهة واحدة في زمان واحد انه مبتدأ ومعاد وايضا يلزم رفع التفرقة بين المبتدأ والمعاد حيث لم يكن
معادا الا من حيث كونه مبتدأ مع ان التفرقة بينهما ضرورية بحسب العقل والا اي وان لم يعد الوقت الاول فلا اعادة بعينه لان الوقت
من جملة المشخصات ضرورة ان الوجود حين يقيد كونه في هذا الوقت غيره حين يقيد كونه في الوقت الاخر فح يكون الوقت الاول اي وقت
الحدوث من جملة مشخصات ذلك الحادث فاذا لم يعد هذا في وقت اعادته لم يكن هذا اعادة له بعينه ضرورة وهو المط
واجيب اولا بان اعادته اه جواب باختيار الشق الثاني يعني انا لا نم انه اذا لم يعد وقت الحدوث يلزم ان لا يوجد الاعادة بعينه كيف لا
لان اعادة العين انما هو بالمشخصات المعتبرة في وجوده [crossed out] قولكم لان الوقت من جملة العوارض قلنا لا نم
ان الوقت منها اذ لو كان الوقت من جملة المشخصات يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات وهو سفسطة ظاهرة [illegible]
الموجود بقيد كونه في هذا الوقت عين الموجود بقيد كونه في وقت اخر في الحكم [illegible] والتغاير الذي يحكم به الضرورة ههنا انما هو تغاير بحسب
الذهن والاعتبار لا بحسب الواقع والخارج ويحكى انه وقع هذا البحث لابن سينا مع بعض واحد من تلامذته وكان التلميذ مصرا
على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابن سينا له ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب لاني
غير من باحثك وانت ايضا غير من باحثني فبهت التلميذ واعاد الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع وبان الوقت ليس
من المشخصات كذا في المواقف وشرحه واعترض عليه بانه لو ادعي ان زمان حدوث الشيء من المشخصات دون زمان بقائه لتم الوجه
المذكور ولم يتوجه الزام الشيخ للتلميذ فان زمان الحدوث له دخل في سعادة الحادث ونحوسته ولذا يعتبر طيب الوقت عند
شروع السفر والكسب ونحوهما واختلاف العوارض يدل على اختلاف الذوات ولذا استدلوا به على اختلاف الفصول والصور النوعية
واقول لا يخفى ان الادعاء المذكور لا بد له من دليل وغاية ما يراد ايضا بطريق المنع مع السند ولعل قوله لا يقال لانا نقول اشارة الى نقل
وروده فافهم ولو سلم ان له دليلا على الادعاء المذكور فالكلام ههنا انما هو في المشخصات الخارجية وظاهر ان الوقت ليس منها لما ذكرنا
من الدليل القطعي وما ذكره المعترض انما هو المشخصات المعنوية والحق ان كون وقت الحدوث مدخلا في حصول بعض الصفات
في الحادث لا يقتضي كون وقت الحدوث من جملة المشخصات هذا   لا يقال يحتمل ان يراد ان وقت الحدوث اه يعني انا لا نم انه لو كان
الوقت من جملة المشخصات يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات وانما يلزم ذلك ان لو كان مراد المستدل ان مطلق الوقت من جملة
المشخصات لكنه مم لم لا يجوز ان يكون مراده ان وقت الحدوث من جملة المشخصات فح لا يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات
لعدم تبدل وقت الحدوث   لانا نقول هذا مع انه كلام على السند وهو قوله والا يلزم تبدل الاشخاص اه يعني انه غير مفيد
للمعلل لبقاء المنع المجرد وهو قوله ولا نم ان الوقت منها فلا فائدة له في دفع السند بهذا الدفع على انه في الحقيقة مقابلة للجواز
بالجواز وهو لا يغني من الحق شيئا مدفوع بان المعتبر في الوجود الخارجي ما لا يتصور وجود الموجود بدونه وظاهر ان الموجود يتصور
وجوده بدون وقت الحدوث والا لم يكن باقيا بعد وقت الحدوث وهو سفسطة فوقت الحدوث لا يضر عدمه في بقاء الموجود قطعا
وما لا يضر عدمه في البقاء لا يضر عدمه في الاعادة ايضا اي كما لا يضر في البقاء وحاصله ان الوقت ليس من جملة المشخصات اذ لو كان
لضر عدمه في البقاء لكن التالي بط فكذا المقدم بل التحقيق ان وقت الحدوث من جملة معدات وجود الحادث فلا يضر عدمه
في البقاء فلا عدمه ولا في الاعادة فلا يلزم من عدم اعادة وقت الحدوث في اعادة الشيء ان لا يكون معادا بعينه هذا فقوله هذا
مع انه كلام على السند مبني على ان تقريره يكون لا يقال اه منعا لقوله والا يلزم اه وقوله مدفوع اه الظاهر انه [illegible] ابطال السند
القائل على ما قررناه لكن فيه تسامح ايضا لانه لو اورده بطريق تحرير المراد من قوله لان الوقت من جملة المشخصات يكون مردودا ايضا

لان زيد الموجود قبل هذه الساعة هو بعينه زيد الموجود في هذه الساعة [illegible] بعينه زيد الموجود قبل هذه الساعة ضرورة

المعترض مولانا [illegible]

وعلى هذا

وعلى هذا يكون قوله مدفوع اه منعا على السند للتحرير فافهم فقد يرد ان الايراد المذكور انما هو تحرير المراد من قولهم لان الوقت
من جملة اه فلا يصح قوله هذا مع انه كلام اه وقد عرفت ايضا آنفا ان المعترض اما اورده بطريق التحرير لا يتم اذ لا يوجد له دليل
على ما ادعاه كما ذكرنا ايضا الجواب اخر فتذكر وتأمل   وثانيا اي اجيب ثانيا وحاصله اختيار الشق الاول ومنع الملازمة
يعني انا لا نم انه ان اعيد الوقت الاول فهو مبتدأ لان المبتدأ هو الموجود في الوقت المبتدأ وهو الذي لم يسبقه حدوث اخر والمفروض
ههنا ان الوقت المعدوم ثم وجد فقد سبقه حدوث اخر فلا يكون مبتدأ [illegible] الواقع في وقته الاول انما يكون مبتدأ اذا
اذا لم يكن مسبوقا بحدوث اخر اما اذا كان مسبوقا به فيكون معادا لا مبتدأ هذا وانما قال والوقت ههنا معاد فرضا لان اعادة الوقت
حين البعث غير واقع في الحال بل انما هو على التقدير والفرض لغرض تحصيل المدعى الذي هو امتناع اعادة المعدوم بعينه حيث قالوا لا بعينه
وانما قلنا ان اعادة الوقت غير واقع لان الحشر في وقت واحد واوقات ابدانهم متخالفة قطعا ولان اعادة الوقت بعينه محال
لانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه ضرورة ان الوقت اللاحق بعينه ح هو الوقت السابق لا يقال هذا في الحقيقة من قبيل تخلل
العدم بين زماني الوجود لانا نقول هذا وان كان يمكن ان يقال مثله في الوجود المعاد بعينه ح بتغير الى التحقيق لكن لا يمكن ان
ان يقال ههنا لانه يلزم ان يكون للزمان زمان وهو مح هذا خلاصته هذا الجواب انا لا نم انه على تقدير اعادة الوقت يلزم ان يكون
مبتدأ لان المفروض ان الوقت ايضا معاد [crossed out] لان منع الملازمة المذكورة بالسند المذكور لا
لا يتوقف على كون الوقت معادا لان الشيء اذا كان موجودا ثم انعدم ثم وجد فهو معاد لا مبتدأ لكونه مسبوقا بحدوث اخر فلا يتوقف
لزوم كونه [illegible] هذا المنع على اعادة الوقت المفروضة الان يقال هذا على محاذاة ما ذكره المستدل وان كان الامر كما ذكرنا او يقال ان ما
ما ذكرنا مبنيا على كون الوقت من جملة المشخصات كما في الاستدلال المذكور فلا بد ان يكون الوقت معادا ايضا فيما ذكرنا فالامر كما نقول
والا فلا اعادة بعينه ما ذكرنا لان الاستدلال المذكور ومنعه هذا مبني على كون الوقت من جملة المشخصات فاذا لم يكن الشيء وجد
ثم انعدم ثم وجد لا يكون معادا بعينه على تقدير كون الوقت من جملة المشخصات فيكون هذا داخلا في قولهم والا فلا اعادة بعينه
فلا يتجه منع الملازمة المذكورة به فالامر كما اشار اليه فيمنعها فافهم قال الحكيم المحقق لا يخفى انه لو قرر دليل امتناع اعادة المعدوم
بانه اما ان يعاد الوقت الاول وهو مح او لا يعاد فلا اعادة للمعدوم بعينه لم يتم الجواب الثاني انتهى ولا يخفى ما فيه لان قوله وهو مح
لا يثبت الا بان يقال لانه مبتدأ لا معاد فيرد عليه المنع المذكور ايضا ولو سلم ان للاستحالة وجوها اخر غير هذا على ما اشرنا اليه آنفا فلا
فلا شك ان هذا الوجه اوضح على ان من يدعي بداهة استحالة اعادة الوقت لا حاجة له الى الاستدلال على امتناع اعادة المعدوم بعينه
والحق ان الاستدلال المذكور مبني على كون الوقت من جملة المشخصات فلا بد من التقرير المذكور فيتم الجواب كما لا يخفى على اولي الالباب
وقالوا ايضا اي النافون لاعادة المعدوم بعينه قالوا ايضا ان اعادة المعدوم بعينه مح لانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه لانه
لا معنى لاعادته بعينه الا ان ذلك الشيء وجد اولا ثم عدم ثم وجد ثانيا واذا كان الموجود ثانيا عين الموجود اولا لكان العدم متخللا
بين الشيء ونفسه ضرورة وتخلل العدم بين الشيء ونفسه مح ضرورة لانه يستلزم تقدم الشيء على نفسه لان الموجود ثانيا عين
الموجود اولا مع تخلل العدم بينهما فيلزم تقدم الشيء على نفسه قطعا وهو مح بداهة سواء كان التقدم ذاتيا كما في الدور او زمانيا
كما ههنا واذا كان تقدم الشيء على نفسه ذاتيا محالا فبالاولى ان يكون تقدم الشيء على نفسه زمانيا محالا واذا كان تخلل العدم
بين الشيء ونفسه محالا فلا بد ان يكون الموجود ثانيا غير الموجود اولا حتى لا يلزم المحال المذكور فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه
واجيب عن ذلك بمنع الاستحالة يعني انا لا نم ان اللازم ههنا انما هو تخلل العدم بين زماني الوجود [illegible] وان كان ظاهره
تخلل العدم بين الشيء ونفسه لانه لا معنى لتخلل العدم ههنا الا انه كان موجودا زمانا ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان اخر ثم
ثم اتصف به في زمان ثالث فالتخلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زماني الوجود الواحد واذا اعتبر نسبة هذا التخلل
الى العدم مجازا كفاه اعتبار التغاير في الوجود بحسب زمانيه ولا استحالة فيه اصلا وانما المحال تخلل العدم بين الشيء ونفسه
بان يكون الشيء موجودا [crossed out] ثم ينعدم ذلك الشيء ثم يوجد نفس ذلك الشيء [illegible] اذ لا شك انه محال بداهة لاستلزامه
تقدم الشيء على نفسه بالوجود بخلاف اللازم ههنا اذ لا استحالة في كون الشيء ونفسه متصفا بالوجود زمانا ثم يكون ذلك
الشيء مع نفسه متصفا بالعدم ثانيا ثم يكون متصفا بالوجود ثالثا فلم يتحقق تخلل العدم بين الشيء وبين نفسه

[illegible]

[illegible]

This file was downloaded from QuranicThought.com

في زمان من الازمنة اذ التخلل انما يكون بقطع الاتصال فلا قطع ههنا بين الشيء ونفسه فلا تخلل وليس هذا الا كلبس شخص ثوبا معينا ثم خلعه ثم لبسه فقد ظهر ان هذا الجواب في الحقيقة منع للملازمة فالظاهر ان قوله بمنع الاستحالة محمول على حذف المضاف وتلك ان تقول منع للملازمة باعتبار ومنع استحالة اللازم باعتبار آخر والتقرير عن خفي عليك ثم ان الاستدلال المذكور مبني على ان الوقت من المشخصات ولا على انه ليس منها او لا حاجة في ذلك الى كما لا يخفى على الفطن مبني على ان الوقت ليس من المشخصات اذ لو كان مبنيا على ان الوقت من المشخصات يلزم في قوله لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه ان يكون للزمان زمان وهذا ظاهر لزوما وقضا بخلاف الاستدلال الاول فانه مبني على ان الوقت من المشخصات على ما هو صريح في المواقف هذا فاعلم ان هذا الجواب ايضا مبني على ان الوقت ليس من المشخصات اما اولا فللموافقة بين الجواب ودليله واما ثانيا فلان الوقت لو كان من المشخصات فلانه لو كان مبنيا عليه لا يصح قوله فانه في التحقيق تخلل العدم بين زماني الوجود اولا يرجح الازمان واحد وكذا الجواب الاتي كما ستقرره وقد يجاب اه اي وقد يجاب بمنع استحالة تخلل العدم بين الشيء ونفسه بانه انما يلزم ذلك التخلل المستحيل الا لم يتميز ذلك الشيء مع نفسه في الوقتين اي في وقت الابتداء ووقت الاعادة ما لحق بالعوارض الغير المشخصة وهو ممنوع فلم لا يجوز ان يتميز في الوقتين بالعوارض الغير المشخصة للوجود مع بقاء المشخصات وبعينها من غير تخلل العدم بين المشخصات وبين نفسها لا استحالة فيه وانما المحذور تخلل العدم بين المشخصات وبين نفسها وليس بلازم اذ التخلل ح يكون بين الامرين المتغايرين من وجه فان المشخص المأخوذ من الامور العارضة في وقت الابتداء غير المشخص المأخوذ من الامور العارضة في وقت الاعادة مع بقاء المشخصات وبعينها بحالها من غير تخلل العدم ههنا وانما المحذور هو تخلل العدم ههنا وهو ليس بلازم هذا والفرق بين الجوابين مع كون كل منهما بمنع الاستحالة في الظاهر وفي الحقيقة بمنع الملازمة او بمنع الملازمة على تقدير وبمنع الاستحالة على تقدير آخر كما اشرنا اليه آنفا انحصر ان تخلل العدم في الجواب الاول بين زماني الوجود من غير اعتبار العوارض المشخصة فيه وفي هذا الجواب بين العوارض الغير المشخصة في الوقتين فلا بد ان يكون العدم متخللا فيما بينه بين الزمانين تخلله فيه الفرق انه اعتبر التغاير في الجواب الاول بين الوقتين سواء اعتبر ههنا تغاير بعض العوارض الغير المشخصة غير الوقت وفي الثاني اعتبر التغاير بين العوارض الغير المشخصة في الوقتين فلا بد ان يعتبر فيه بعض تغاير الوقتين فظهر ان هذا الجواب كالسابق مبني على عدم كون الوقت من المشخصات اذ لو كان مبنيا على كون الوقت من المشخصات لم يصح قوله مع بقاء المشخصات وبعينها اذ تخلل العدم بين الوقتين ضروري على تقدير من المشخصات لا يوجد قبل البقاء والا يلزم ان يكون للزمان زمان هذا خلف وهذا واضح وان خفي على الساكتين عن الفرق الظاهر في كلام المجيب وقال هذا الجواب غير مبني على عدم كون الوقت من المشخصات بخلاف السابق انتهى وان اراد انه غير مبني على عدم كونه من المشخصات مما لا يكون مبنيا على كونه من المشخصات ففساده واضح اذ لا يخلو عن احد الامرين على انا قد اشرنا الى ان الاستدلال المذكور مبني على عدم كون الوقت من المشخصات فلا بد ان يكون الجواب مبنيا عليه ايضا للموافقة هذا لكن يرد عليه انه اذا اعتبر ههنا العوارض الغير المشخصة غير الوقتين فالظاهر انها ملحوظة براسها غير المشخصات وبعينها فاعتبار تخلل العدم بين العوارض الغير المشخصة في الوقتين لا يدفع لزوم التخلل المستحيل في صورة اعادة المعدوم لزوم التخلل بين المشخصات وبعينها مع ان المقصود دفعه نعم لو اعتبر العوارض الغير المشخصة منضمة مع المشخصات وبعينها يندفع ذلك التخلل بسبب تغاير العوارض الغير المشخصة وكذا وجواز ذلك التخلل ح بين المشخصات ونفسها فانه بالنظر الى الاعتبارين المختلفين اذ المشخصات المأخوذة مع العوارض الغير المشخصة في وقت غيرها مأخوذة مع عوارض غير مشخصة في وقت آخر لكن ما الحاجة ح الى اعتبار تلك العوارض الغير المشخصة هنا اذ تغاير الوقتين ح كاف في دفع ذلك التخلل فالجواب هو الاول ليس الا فالحق ان هذا المجيب اعتبر في دفع التخلل تغاير العوارض الغير المشخصة في الوقتين مع قطع النظر عن ضمها الى المشخصات وبعينها فلا ينفع هذا في دفع لزوم التخلل المحال ولعل هذا حاصل البحث الاتي فليفهم جواب بالنقض الاجمالي وحاصله انه لو صح ما ذكرتم من ان اعادة المعدوم بعينه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه لامتنع بقاء الشخص ما

زمانا

زمانا وان لم يتخلل الزمان بالبقاء بين الشيء ونفسه وهو صحيح اذ لا يمكن التخلل بين الشيء ونفسه فلا يمكن البقاء مع ان بقاء الاشخاص متحقق هذا وانت خبير بان من يلزم عدم بقاء الاجسام كالساداة الصوفية المحققين لا يتم هذا النقض عندهم فلعلهم استحالوا ايضا اعادة المعدوم بعينه على ما هو مقتضى قولهم لا تكرار في الوجود ولا تكرار في التجلي مع اعترافهم بالحشر الجسماني قطعا فالحق ان الحشر الجسماني ليس مبنيا على امتناع اعادة المعدوم بعينه كما اشار اليه قوله وفيه بحث اي فيما ذكر من الجواب الثاني على ما حققنا وفي الثالث بحث اما في الثاني فلما اشرنا اليه من ان المجيب اعتبر التغاير بالعوارض الغير المشخصة مع بقاء المشخصات بعينها وظاهر ان ذلك الاعتبار انما ينفع في دفع لزوم التخلل المحال اذا اعتبر العوارض الغير المشخصة منضمة مع المشخصات اوح يكون المشخصات الموصوفة اولا غير المشخصات الموصوفة ثانيا باعتبار تلك العوارض المأخوذة معها فلا يستلزم تخلل العدم بين المشخصات ونفسها لكن لا فائدة ح لاعتبار تلك العوارض بل يكفي في دفع لزوم التخلل المحال تغاير الوقتين كما في الجواب الاول واما اذا اعتبر تلك العوارض الغير المشخصة من غير اعتبار الانضمام وتركيبه كما هو الظاهر من سوق الكلام فلا يدفع اعتبار ذلك التغاير بين تلك العوارض الغير المشخصة لزوم التخلل المحال بين المشخصات ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه هذا واما ما قيل من انه ان اراد بقوله وان دفعه بين الشخص المأخوذ مع جميع العوارض ونفسه انه لا يستلزم الاثنينية المصححة للتخلل بين الشخص ونفسه ولا بين مشخصاته ونفسها ففساده ظاهر اذ المقيد بقيد غير المقيد باخر في الجملة وهذا القدر يكفي لصحة التخلل وان اريد انه لا يندفع به التخلل فيهما وان كان مع تغايرهما فبطلانه ثم انتهى فليس بشيء الا مع قبح الترديد اذ المراد هو الاول ولا فساد فيه لانه اذا اعتبر تلك العوارض الغير المشخصة منضمة الى المشخصات كان التخلل الواقع في صاحبها الاعادة انما هو بين تلك العوارض لا بين المشخصات ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه والمشخصات مع الشخص على حالها في الوقتين فلا اثنينية ههنا مصححة للتخلل بين المشخصات وبين ذات الشخص كما لا يخفى على من له ادنى دربة ولا يلزم من التغاير باعتبار القيدين تغاير في المقيد نفسه الذي هو مناط الحكم انه لا غبار على هذا الكلام واما في الثالث فلان معنى التخلل قطع الاتصال والوقوع في الخلال فلا قطع في الشخص الباقي بل التخلل بعينه بزمان البقاء لان القطع لازم للتخلل ضرورة وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم بخلاف اعادة المعدوم بعينه فان القطع هنا موجود قطعا ضرورة انعدامه فيلزم التخلل نعم هذا التخلل انما هو بين طرفي الزمان فيه بعينه بقاء ذلك الشخص فلم يكن التخلل محالا كما حققناه في الجواب الاول فقد ظهر مما حققناه ان التعويل ههنا في دفع ما اورد من النقض على الجواب الاول وان الجواب الثاني مزيف اشار اليه بقوله اذ الاختلاف اه والثالث ايضا مزيف اشار اليه بقوله ثم لا يخفى اه فاذكره الحشر المدقق من ان قوله اذ الاختلاف اه ناظر الى الجواب الاول والثاني ويجوز بعيد عن الصواب قوله وذهب البعض الخ اه هذا البعض من المتكلمين لا يستدل بالاية الكريمة سواء كان ممن يقول بامتناع اعادة المعدوم بعينه اولا لان الثاني عنده ليس بمعنى الاول بعينه وانه انما ذهب الى الاعدام بالتفرق فيما يكون له اجزاء خارجية على ما هو المشار اليه من استدلاله في مطلق الوجود فما اورده السالكون عليهم من انه يلزمهم ان يقولوا بانعدام جميع ما سوى الله وهو مخالف لقوله لظاهر قوله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله انتهى ليس بشيء اذ لا معنى لقبول الاية الاولى ورد الثانية نعم في المشهور في هذه الاية الثانية انما هو الارواح العلية التي ليست لها اجزاء خارجية على انه لهم ان يقولوا ههنا مثل ما يقول الجمهور اذ ليس في كلامهم ان ما عدا الله ينعدم بالكلية ثم يوجد مع ان المستثنى في هذه الاية وارد على قوله كل شيء هالك الا وجهه بان يعني كان الهلاك فما هو جواب الجمهور فهو جوابهم ايضا قوله واجيب بان هلاك الشيء خروجه اه وربما احتج هذا البعض ايضا على مدعاه باجماع الصحابة وقوله ثم لا ان علينا فانه واجيب عن الاجماع بان الظاهر ان الصحابة لم يخوضوا في كيفية فناء العالم وعن الاية بان الفناء عرفا هو الخروج عن الصفات المطلوبة منه وهو يحصل بتفرق الاجزاء وان لم يقع دلالته على ما قوله بالتفريق اهلاك للاجسام وللاجزاء لخروجها عن صفتها المطلوبة منه وهو الانضمام في الثانية والخواص والاثار في الاولى هذا واما ما قال الامام حجة الاسلام في الاحياء المكن في حد ذاته هالك دائما لانه مهلك وتدل على ذلك اثبات الجملة الاسمية الدالة على الاستمرار وفي منهاة العارفين ترقي العارفون من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة فرأوا بالعين البصيرة

This file was downloaded from QuranicThought.com

ان ليس في الوجود الا الله وان كل شيء هالك دائما لا انه يصير هالكا في وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا وابدا انتهى
فيبتنى على ما قاله السادة الصوفية من ان الممكنات ما شمت رائحة الوجود قط وانما الوجود المنبسط على الهياكل فظهر
الاشياء بالوجود على ما يشاهد لا هذا الكلام يعني بحسب فهم ما هو خارج عن طور العقل والنظر ولا شك ان مثل هذا
لا يكون جوابا عن المذهب لان الخصم ممن اعترف بوجودات الاشياء فعلى هذا لا يكون للاشياء وجود حتى يكون هذا
التوجيه جوابا عن هذا المذهب لما زعمه شارح المقاصد وتبعه الناظرون ههنا والحق ان التوجيه المذكور في الاية الكريمة
قامع لمذهب المنجمين فيكون في الاية الكريمة ح دليل لاحد الطرفين وان لهذا التوجيه مقام غير هذا المقام كما لا يخفى على اولي الا
الافهام وبالجملة فالاستدلال ههنا على مشرب المتكلمين اما عبارة عن الانعدام كما ذهب اليه طائفة واما عبارة عن الخروج
عن صفات المطلوبة كما ذهب اليه الجمهور ففي هذه الاية دليل للخصم الفريقين وان علم بحسب الامر مقطوعا به ولذا قال
صاحب المواقف والحق التوقف في ذلك اذ لم ينهض دليل على واحد منهما بخصوصه لا نفيا ولا اثباتا هذا
فان قيل يحتمل ان يتولد من الجزء الاصلي للماكول نطفة يتولد منها شخص اخر فعلى هذا فاجزاء المولود اما ان يعاد مع الـ
الاكل او الماكول وايا ما لم يكن الاخر معادا بجميع اجزائه ويلزم ايضا ان لا يكون المولود معادا لو [illegible]   لعل الله يحفظه الـ
يعني يجوز ان يحفظ الله تعالى الاجزاء الاصلية للماكول من ان يكون جزءا للبدن اخر [illegible] تكون ماكولة وعلى تقدير كونها
ماكولة لا تكون من الاجزاء الاصلية للبدن الاخر فضلا عن ان تكون نطفة يتولد منها شخص اخر هذا هو الظاهر من سوق
الكلام [illegible] المولى حسن چلبي في حواشيه شرح المواقف وقد يقال ولو سلم تولد المولود من الاجزاء الاصلية للماكول فلا دليل
قطعيا على كونها اجزاء اصلية للمولود ويحشر معه لجواز ان تكون اجزاؤه الاصلية الاجزاء الترابية التي ينثرها الملك
على الجرم المنوي كما ورد في الصحيح انتهى وقد قيل ههنا وفيه ان الاجزاء الترابية هي المنثورة فقط كيف تكون اجزاء اصلية
للانسان مع ان كونه مركبا من العناصر مما يشهد به العقل كما اتفق العقلاء عليه ويشهد به الاثار الواردة في خلقة
ادم عليه السلام فالاحتمال المذكور مما لم يقم عليه دليل [illegible] واما ما قيل في الجواب ايضا من انه يجوز
ان تكون الاجزاء الاصلية التي هي الانسان في الحقيقة يقبضها الملك باذن الله تعالى عند حضور الموت فلا يتعلق بها الاكل
ولا تختلط بالتراب ولا يحصل منها الثمار والنبات والحبوب فقد رد ايضا بانه مجرد احتمال لم يقم عليه شاهد بل يخالف
ظاهر قوله تعالى من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة الاية فانه صريح في ان المحشور هي الاجزاء
الرميمة المخلوطة بالتراب ويؤيده ما في سبب نزول هذه الاية من ان ابي بن خلف خاصم النبي عليه السلام واتاه بعظم
قد رم وبلي ففته بيده فقال يا محمد اترى الله يحيي هذا بعد ما رم فقال نعم ويبعثك ويدخلك النار هذا لكن الا
الانصاف ان الاية المذكورة لا تدل قطعا على ان العظام المحياة اجزاء اصلية وكذا القصة في سبب نزولها فلم لا يجوز
ان يكون هذه العظام اجزاء فضلية للبدن احياها الله تعالى في الاخرة لكونها مشاركة للاجزاء الاصلية في الكسب
والاكتساب وكذا القصة المذكورة ايضا فالجواب المذكور ليس ببعيد كل البعد وان زعموه ولذا ادرجناه في تقرير جواب
المحشي [illegible] بقولنا فيجوز ان لا تكون ماكولة فتفطن   والفساد في الوقوع لا في الجواز لان الخصم في مقام الـ
الاستدلال على امتناع اعادة المعدوم فلا يضر الاحتمال العقلي بقوله لو اكل انسان انسانا اه ولك ان تقول الفساد
في وقوع هذا الاحتمال اذ يلزم منه عدم اعادة الاكل او الماكول فيلزم منه امتناع الاعادة لا في جواز هذا الاحتمال مع جواز
حفظ الله تعالى الاجزاء الاصلية عن ان تكون ماكولة حيث لا يلزم منه عدم اعادة الاكل او الماكول ولا امتناع الاعادة
ايضا هذا   قيل ذلك بالانفكاك يعني ان الصور المذكورة لا يستلزم تغاير البدنين بالكلية حتى [illegible] التناسخ
[illegible] كما هو مقصود المعترض بل التغاير في الصور المذكورة بطريق الانفكاك فيكون الاجزاء الاصلية للبدنين متحدة
فلا يلزم اعادة المعدوم بعينه فيها سواء كانت مستحيلة اولا والمستند ظاهر [illegible] فافهم   لان العذاب للروح المتعلق به
لانه المدرك للذة والالم سواء كان جسما لطيفا ساريا في البدن سريان ماء الورد على ما هو المشهور من النظام وقد عزاه
الى جمهور المتكلمين او جوهرا مجردا في ذاته متعلقا بالبدن تعلق التدبير والتصرف وهو مذهب المحققين من الحكماء والمتكلمين

[Margin: لا يقال هذا انما يكون اجزاء فضلية للمولود للماكول اجزاء الاصلية ثم تكون ... المنثورة على الجرم ... التي تنثر]
[Margin: المراد هو المنكر النبات وغيره]
[Margin: على ان المعترض قد يجيب ... حفظ المذكور على الله تعالى ... يتكلم ... مخصص]

واما انه

واما اذا كان عبارة عن الهيكل المحسوس والاجزاء الاصلية على ما هو المختار عند كثير من المتكلمين فلا يتم هذا الجواب الا بان
[illegible] على تقدير ان يكون الالم كل الاجزاء سواء كانت لاجل كونها روحا ولا يجوز
ان يحفظ الله تعالى الاجزاء التي هي من التعذيب واعترض على هذا الجواب بانه خروج عن قانون التوجيه لان كلام القائل منع ا
لزوم التناسخ ولزوم اعادة المعدوم كما اشرنا اليه وقوله والا لزم تعذيبه اه سند للمنع ومقابلة المنع بالمنع غير مفيد
الا ان يقرر كلام القائل استدلالا لا منعا او يقال قوله والا لزم تعذيبه اه في صورة الاستدلال فيجوز منعه والامر في مثل هذا
هين والنزاع في مثله لا يجدي كثير نفع   حاصل الجواب يعني ان حاصل الجواب منع لزوم التناسخ في الصور المذكورة
بسند ان التناسخ مغايرة البدنين بحسب الاجزاء الاصلية والتغاير في الصور المذكورة ليست بحسب الاجزاء الاصلية اذ قد عرفت
ان الله تعالى يحفظ الاجزاء الاصلية عن ان تكون جزءا اصليا لبدن اخر بل التغاير ههنا انما هو في الهيئة والتركيب وذلك في
ليس من التناسخ في شيء الا يرى ان الشخص يتبدل من اول عمره الى اخره ولا تناسخ ههنا   فيعترض بان قوله تعالى اه يعني
ان كون حاصل الجواب المذكور منع التغاير بسند ان الثاني مخلوق من اجزاء البدن الاول مخالف لقوله تعالى كلما نضجت جلودهم
بدلناهم جلودا غيرها لانها تدل قطعا على تغاير الجلودين مع اتحاد اجزاء الجلدين وانما التغاير في الهيئة والتركيب في الجلد
فلو اقتضى كون الثاني مخلوقا من اجزاء البدن الاول كونه عين الاول كما اشار اليه المتوهم لزم ان يكون الجلود [illegible]
الجلود الثانية عين الاولى لاتحاد اجزائهما مع ان التغاير هنا قطعي كما دل عليه النص فحاصل الاعتراض ابطال السند او ابطال
ما هو متفرع عليه اعني قوله فيكون عين الاول والا فلو قرر الاعتراض منعا لخرج عن قانون التوجيه ثم انه لا يبعد ان [illegible] قوله
وانت خبير بان دعوى [illegible] فتفطن   وانت خبير بان دعوى اتحاد الاجزاء يعني ان ما يدعيه المعترض من اتحاد اجزاء الجلدين
حيث قال مع اتحاد اجزائهما غير مسموعة لم لا يجوز ان يكون اجزاء الجلد الثاني غير اجزاء الجلد الاول فقل عنه ولعل المدعي [illegible]
وعلاوة على ان مغايرة اجزاء الثاني للاول يستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه انتهى والظاهر ان مراد المعترض
من اتحاد اجزاء الجلدين اتحاد [illegible] الاجزاء الاصلية للجلدين لانه في صدد رد [illegible]
المتوهم بان الثاني لما كان مخلوقا من الاجزاء الاصلية كان عين الاول فاورد عليه بان الجلد الثاني مخلوق من الاجزاء الاصلية
للجلد الاول فيكون عين الاول مع التغاير بينهما كما هو مقتضى النص اعني قوله جلودا غيرها فلم يرد عليه ان اللازم اتحاد اجزاء الجلدين
الاصلية وانما اللازم مما ذكره المتوهم اتحاد الاجزاء الاصلية للبدنين سواء كانت في الجلدين او غيرهما فاندفع ما قيل يرد عليه
ان منع اتحاد اجزاء الجلدين ميل الى التناسخ ورجوع عن طريق الحق لان المراد بالاجزاء في كلام المعترض الاجزاء الاصلية
انتهى ووجه الاندفاع ظاهر هذا واقول والذي يظهر من قول المتوهم فيكون عين الاول ان البدن الثاني عين الاول سواء كا
في الجلد او غيره والا لا يصح منع التغاير فالمعترض انما ادعى اتحاد الجلدين في الاجزاء للزامه ورده لا انه ادعاه برأسه
ولعل قوله فتأمل اشارة اليه ويحتمل ان يكون اشارة الى ان كلام المتوهم من قوله فيكون عين الاول بحسب الاجزاء الاصلية
فلا يرد عليه الاعتراض المذكور وان كان مراده عين الاول مطلقا جلدا او غيره فيرد عليه الاعتراض لكون دعوى اتحاد اجزاء الجلد
لا يقوله [illegible] دليل بل اللازم اتحاد الاجزاء الاصلية للبدنين فالاعتراض المذكور يعني قوله وانت خبير اه راجع الى كلام المتوهم لا الى المعترض
[illegible] فعلى هذا يحتمل ايضا ان يكون المراد من قوله دعوى اتحاد الاجزاء اتحاد جميع اجزاء البدن مطلقا
على ما هو المتبادر من كلام المتوهم فيكون اعتراضا اخر عليه بدل الاعتراض المذكور واشارة الى منشائه وكونه في صورة القطع
اورد هذا المنع عليه ولعل قوله فتأمل اشارة الى جميع ما ذكرناه هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام   وقيل بل يجعل الحسنات اه بناء على
ان السؤال الخفيف ان الاعراض حكم الجواهر ولذا صرحوا بانتفاء بقية الوقت تدريجا ومرضه لانه مخالف لما ورد في الحديث من ان كتب الاعمال هي التي توزن
ولانه مخالف لحديث البطاقة والسجلات كما في الترمذي وغيره ولان في انقلاب الاعراض جواهر وهو ينافي العقل وقد يقال ان المراد بالحط
المعنى ان يخلق الله تعالى في مقابلة الحسنات اجساما نورانية وفي مقابلة السيئات اجساما ظلمانية لا الانقلاب لكنه بعيد والحق وقوع الكيفية
لان المعاني تظهر بالصور يوم القيامة كظهور العلم بصورة اللبن في عالم المثال والدين بصورة القيد وعليه السادة قدس سرهم قال الشارح وعلى
تقدير تسليمه هذا هو المرضي عند الشارح لكن في بعض [illegible] صرح به في شرح المقاصد   والاصح انه غير اختلف فيه هل هو الكوثر او غيره يعد

[Margin: اي هو مختار كثير من المتكلمين كما هو المنقول عن الجمهور وعن المحققين منه]
[Margin: عاصم م]
[Margin: وذلك ان يقرر قوله لان العذاب للروح اه سندا لا شبهة]
[Margin: على الحوض]

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني

ما ورد في اثنا حديث طويل من ان الكوثر نهر في الجنة وعدنيه ربي فيه خير كثير منه ينبوع حوضي يرد عليه امتي وما ورد في بعض الكتب والحوض في الجنة حق
وفسر بالكوثر وقال العلامة البيضاوي الكوثر نهر في الجنة وقيل حوض فيها فان وجود الحوض فيها وعلم الكوثر في النهر والحوض اذ الاول مستلزم
للثاني بمقتضى الحديث السابق ويدل على الثاني ما نقله المحشي من الحديث والظاهر ان الحوض المثبت هاهنا الثابت بالشهرة او التواتر على ما قيل هو
الثاني ولذا مال اليه المحشي ولا نزاع في وجود حوض في الجنة حاصل من الكوثر بل النزاع في حوض في الموقف هذا وقال القرطبي للحوض حوضان حوض قبل الصراط
وقبل الميزان على الاصح فان الناس يخرجون من قبورهم عطاشا فيردون قبلها والثاني في الجنة وكلاهما يسمى كوثرا هذا فيندفع النزاع والظاهر ان كلام
مبني عليه وقيل فلا نزاع في تفسير الزاهد وورد في الاخبار ان الكوثر حوض على ظهر الملك يأتي به فاذا دخل في الجنة يأتي به فعلى هذا يرتفع النزاع ايضا
ويجوز ان يكون له [illegible] الموقف او في الجنة على اختلاف لزم ان لا يشرب منه بعد الشرب الاول اذ الشرب للظما [illegible]
مع ان [illegible] انهار الجنة [illegible] ان لا يكونوا شاربين [illegible] ويجوز ان لا يشرب [illegible]
[illegible] في الموقف على المختار [illegible] ثم دخل الفسقة منهم النار يلزم ان لا يظهر [illegible]
هذا الكلام [illegible] الظما لازم تعذيبهم بالنار وحاصل [illegible] ولا يجوز ان لا يشرب منه الفسقة من الامة [illegible] وهذا اقرب الى العقل [illegible]
يخالف [illegible] الاحاديث [illegible] عن الحوض في الموقف [illegible] تعذيبهم بالنار [illegible]
دخلوا النار [illegible] يكون عذابهم فيها [illegible] وهذا [illegible] بعيد عند العقل لكنه غير مستبعد [illegible] الشرب للفسقة [illegible]
بعد نجاتهم من النار وهذا اقرب الى التوجيه [illegible] وجمع بين الروايات [illegible] الشارح وسكت عن ذكر [illegible] لان الكتاب [illegible]
[illegible] وكذا [illegible] تطاير الكتب والسؤال وقد صرح به [illegible] وشهادة الشهود [illegible] والايدي والارجل والسمع والابصار
والجلود والارض [illegible] والحفظة الكرام [illegible] ثابت بالنصوص [illegible] يوم تبيض وجوه وتسود وجوه [illegible] بالسعادة والشقاوة
[illegible] الحساب [illegible] اهل الكبائر [illegible] والاشهاد [illegible]
[illegible] ترغيب [illegible] والظاهر [illegible]
تنزل عليهم الملائكة الا تخافوا ولا تحزنوا [illegible] اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون [illegible]
للجمع بين الروايات والاحاديث المتعارضة وما ورد في [illegible] ان الطلب [illegible] يكون الميزان بين الحوض والصراط [illegible]
بان يطلب اولا في الحوض ثم في الميزان ثم في الصراط او بان يطلب في الصراط ثم في الميزان ثم في الحوض [illegible] ان الصراط [illegible]
[illegible] عليه السلام [illegible] بين المشهور [illegible] عليه السلام [illegible]
يطلب عليه السلام في الصراط اولا ثم في الميزان ثم في الحوض ليس لكون الصراط [illegible] على خلاف المشهور بل لكون الامر [illegible]
ان احتياجهم [illegible] عليه السلام في الصراط [illegible] ثم ان لم يوجد فيه [illegible] الاحتياج
اليه عليه السلام في الحوض والميزان [illegible] في الصراط [illegible] الميزان [illegible]
وهذا هو [illegible] الحديث المذكور [illegible] المشهور [illegible] في الحوض [illegible] الصراط ثم الميزان
وهذا [illegible] الصراط [illegible]
[illegible]
في الموقف [illegible] الموقف المتقدم [illegible] الموقف [illegible]
[illegible] الطلب [illegible] المحشي [illegible]

قال الشارح العلامة تمسك المنكرون بان الجنة اه اقول هاهنا مقامان الاول ثبوت الجنة والنار مطلقا والثاني ثبوتهما في الدنيا
[illegible] هاهنا هو الاول واما الثاني ففي قول المص موجودتان فالتمسك المذكور انما هو للفلاسفة
ينفون ثبوتهما مطلقا وان ذكر في المواقف وغيره ان التمسك المذكور لبعض المعتزلة وهو عباد الصيمري الآن يوافقهم
في نفي ثبوتهما مطلقا فيكون تمسكا له ايضا والظاهر من طور الشارح انه جعله تمسكا لنفي الثبوت مطلقا وهو الذي
يقتضيه جوابه ايضا واما ما اشار اليه في شرح المقاصد حيث قال فان قلت هذا الدليل لا يليق بالقائلين بوجود الجنة
والنار يوم العرض والجزاء لانه على تقدير تمامه ينفي وجودها مطلقا قلت نعم بل يكون ذلك بافناء هذا العالم بالكلية وايجاد عالم اخر فيه الجنة والنار وغيرها من الانشاء وسائر العنصريات من غير لزوم خرق والتيام وسائر
المحالات انتهى فيستفاد منه انه جعله للفريقين اعني الفلاسفة وبعض المعتزلة ففيه ما فيه لانه قد اجاب هنالك
اولا كما هاهنا بانها مبنية على اصول فلسفية غير مسلمة عندنا كاستحالة الخلاء وامتناع الخرق والالتيام ونفي القادر
المختار

المختار الذي بقدرته وارادته تجديد الجهات فكيف يتصور حينئذ افناء هذا العالم بالكلية وايجاد عالم اخر
يدخل فيه الجنة والنار وغيرها كما اشار اليه الفاضل المحشي ويمكن ان يقال مراد شارح المقاصد توجيه كلام القوم
حيث ذكروا في كتبهم هذا التمسك لبعض المعتزلة وحاصله ان ذلك البعض اذا تمسك بهذا لا يبنيه على جميع اصول
الفلسفة غايته انه يقول ان العالم ما دام على هذه الحالة لا يمكن وجود الجنة والنار فيه للزوم اللوازم
الذي ذكرها الا ان يفنى بالكلية ويخلق عالم اخر يسع الجنة والنار ومن البين انه على هذا يكون تمسكا لبعض
المعتزلة ولا يقتضي اتمامه بنائه على جميع الاصول الفلسفية فلا يرد ما ذكره المحشي على الشارح والحق ان هذا
التمسك يمكن ان يكون لبعض المعتزلة لما قررنا قبل وهو ظاهر كلام المواقف وغيره كما نص الشارح في شرح
المقاصد وان لم يرتضه الشريف ومن تبعه لكن الظاهر من سياق كلام الشارح هاهنا كونه تمسكا للفلاسفة
لما اشرنا اليه هذا ثم ان الشارح ترك وجه الاستحالة في قوله وهو محال لظهوره لانه اذا كان عرض الجنة مثل عرض
السموات والارض فكيف يسعهما عالم العناصر اذ يلزم ايراد الكبير في الصغير من غير التوسيع والتضييق
وهو محال بداهة وان تكلم عليه الصوفية فلا حاجة الى ما ذكروه في وجه الاستحالة من انه قول بالتناسخ وهم
يجحدونه لان النفوس تعلقت بابدان موجودة في العناصر بعد ان فارقت ابدانا فيها وانهم لا يقولون به انتهى
مع ان هذا بعيد عن سياق الدعوى قطعا وقوله في بيان الشق الثاني والثالث مستلزم لجواز الخرق والالتيام
وجهه ظاهر اما في الثاني فلان الجنة والنار لا بد ان يوجد فيهما الاشياء المتكونة والفاسدة وذلك لا يكون
الا بالخرق والالتيام واما في الثالث فلانه لا بد ان يحشر الاجسام من هذا العالم الى ذلك العالم الاخر الذي فيه الجنة
والنار حتى يدخلوا الى احدهما وذلك يستلزم جواز الخرق والالتيام قطعا فلذا جمع الشارح الوجهين فيما يلزم
عليهما فلا حاجة الى ما ذكروه في بيان الاستحالة فيه من ان الفلك بسيط وشكله الكري ولو وجد عالم اخر
لكان كريا ايضا فيعرض بينهما خلاء وهو محال انتهى ويؤيد ما قررناه في توجيه كلام الشارح ان صاحب المواقف
جمع الثاني والثالث في جواب واحد وان ذكر وجهين مستقلين في بيان الاستحالة كما نقلناه وبهذا اندفع
ما توهمه بعض الافاضل من ان وجه الاستحالة في الثالث ليس لزوم الخرق والالتيام كما ذكره الشارح بل عروض
الخلاء بين العالمين كما ذكروه انتهى وفي طالع المصباح لزين العيني قال المص مخلوقتان الآن قال في
شرح المقاصد لم يرد نص صريح في تعيين مكانهما والاكثرون ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش
لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى ولقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن والنار
تحت الارضين السبع والحق تفويض ذلك الى علم الخبير انتهى وانما كان ما ذكره حقا لان قوله تعالى عندها
جنة المأوى لا يقتضي ان يكون كل الجنان عند السدرة كما هو المدعى لان جنة المأوى بعض الجنان
ولو سلم انها عبارة عن الكل فلو كان الكل عند السدرة لا يقتضي كونه لا جزء منه عندها كذا قيل لكن
فيه ما فيه واما الحديث فانما يعين سقف الجنة لا تحتها فيجوز ان يكون تحتها السماء الدنيا او الارض
[illegible] لكن لا يضر هذا المدعى [illegible] المدعى هنا والذي عندي انه لا يبعد ان الفلك الثامن الكرسي
ارض الجنة وعرضها وعرش الرحمن سقفه وهذا مقتضى النصوص ايضا كما سبق وسقف الكرسي
اعني السموات السبع والارض يكون محل جهنم بجميع دركاتها بناء على ان السموات السبع في عالم الكون والفساد

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

عندهم بخلاف العرش والكرسي فيخرب السبع السموات والارض في يوم القيامة وينقلب محلهما الى جهنم فيكون النار تحت الجنة
يعتدل هواها بحرارة النار التي تحتها ولا ينقطع اكلها لهم باذن ربها كما ان بعض الملوك يعمر بمحله بستانا
مصحن ويلقي تحتها نارا فلا ينقطع ثمراته صيفا وشتا وهذا هو الذي يوجبه النصوص وقريب الى التحقيق
والله اعلم وقال الاسيوطي في شرح النقاية ونعتقد ان الجنة في السما وقيل في الارض وقيل بالوقف والذي
اختزنه هو المفهوم من الاية سياق القران والحديث لقوله تع في قصة ادم قلنا اهبطوا منها جميعا وفي الصحيح
سلوا الله الفردوس فانه اعلى الجنة وفوقه عرش الرحمن ومنه تفجر انهار الجنة ثم قال ونقف عن النار و
فلم يثبت عندي حديث اعتمد في ذلك انتهى اقول الاحاديث النبوية وان لم تصرح بتعيين محل النار
لكنها تؤيد ما اشرنا اليه انفا مع قبول العقل اياه والعلم عند الله تع واما ما قيل من ان الظاهر ان الجنة ظهور جمال
للحق والنار ظهور جلاله في اي محل كان الا يرى ان المصلوب في الهواء والماكول في البطون معذب بالنار او منعم
بالجنة اتفاقا ومثل هذا لا يقتضي تعيين المحل وكيف بت بجنة مادون الله عليه السلام صلوة صلوة الخسوف فقالوا يا رسول الله
رأيناك في الصلوة تناولت شيئا ثم تاخرت فقال اني رأيت الجنة فتناولت منها عنقودا ولو اخذته لاكلتم منه
ما بقي الدنيا ورأيت النار فلم ار كاليوم منظرا افظع انتهى فبعيد اما اولا فلانهم لا يعترفون ذلك الظهور بل النزاع
بينهم انما هو في تعيين الامكنة واما ثانيا فلانه انسب بكلام الصوفية مع عدم موافقته لهم كما حققنا انفا كلامهم
واما ثالثا فلان ما ذكره من النظير انما هو في تنعيم القبر وتعذيبه وذلك انما هو بما يعلمه الله تع ويريد على ما هو
المذهب لا بنعيم الجنة ونقم النار على ما سبق واما رابعا فلان ما ذكره من الحديث انما هو في التصوير والتمثيل لما ورد
في الصحيح حيث قال عليه السلام مثلت لي الجنة والنار في عرض هذا الحائط الحديث وليس النزاع فيه ههنا و
وبالجملة ففساد هذا الكلام غني عن البيان   والقول ان ردّ على ما قيل من انه كان بستانا في ارض فلسطين بالواو
والياء وقد تسمى فلسطين فح يكون الاعراب بالحركات على النون وعلى كل تقدير بكسر الفاء وقد تفتح كورة اي
ناحية بالشام او قرية بالعراق او كان بين فارس وكرمان خلقه الله امتحانا لادم عليه السلام وفي النهاية فلسطين
بكسر الفاء وفتح اللام الموضع المعروف فيما بين الاردن وديار مصر وام بلادها بيت المقدس هذا قال في شرح
المقاصد وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين انتهى فقد
فلا حاجة الى ابطال مثل هذا القول الى الاستدلال بالقران كما يتوهم لانه فتح لباب الزين والندم فليفهم   ويرد عليه
انه يحتمل اه وايضا يجوز ان يكون المراد من الهبوط ما هو بحسب الرتبة لما في قوله تع اهبطوا مصرا فانه امر بتبديل الا
الادنى الى الاعلى على ما هو مسئول بني اسرائيل من موسى عليه السلام فلم لا يجوز ان يكون المراد من الهبوط في قوله تع قلنا
اهبطوا منها كذلك على ما هو مسئول لسان حال ادم وحوا حيث اكلا من الشجرة التي هي من خصائص الارض فلزم
ان يكون ذلك البستان في مكان مرتفع فلا يرده قوله تع قلنا اهبطوا اه فلا بد ان يراجع في رد القول المذكور الى
المخالفة للاجماع   اي تخلقها لاجلهم اشار بهذا الى توجيه المعارضة التي نقلها الشارح بعد ثم ان الظاهر ان
الجعل بمعنى الخلق واللام في الذين للاجل فالمعنى تخلق تلك الاخرة في المستقبل على ما هو مقتضى الصيغة لاجل
الذين لا يريدون اه فلا تكون موجودة الآن ويرد عليه ان الظاهر السوق ان الجعل ههنا بمعنى التخصيص او التمليك
سيما وقد انبنى قوله نجعلها على قوله تلك الدار الاخرة وقد تقرر ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له و

صحح الدين ٢

الزراعة بالمشقة م

فلا يكون الاية حجة لهم   فان قلت يحتمل ان دفع للمعارضة من طرف اهل القائلين بوجودها الآن يعني ان ما ذكرتم انما تم
ان لو كان الجعل ثابتا بمعنى الخلق واللام للاجل لكن يحتمل ان يكون الجعل بمعنى التصيير المتعدي الى مفعولين ويكون قوله تع
للذين مفعولا ثانيا للجعل ويكون المعنى نجعل الجنة ونصيرها كائنة لهم في المستقبل فغير الحاصل يعني ما يدل الاية على عدم
حصولها حتى الجعل للجنة وتصييرها كائنة لهم لا على ان نفس الجنة غير موجودة فلا يكون الاية حجة لهم وفي بعض النسخ بدل قوله
فغير الحاصل جعلها اه فيصير الحاصل جعلها كائنة لهم لا نفسها والمآل واحد لكن الظاهر النسخة الاولى والثانية
الثانية تغيير من الناسخ فافهم   قلت يمكن ان يقال اه يعني ان المنع المذكور وان دفع المعارضة المذكورة بحسب الظاهر لكن يمكن
ان يقال في دفعه المتبادر من جعل الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها اذ الظاهر ان الجعل لا بد له من جاعل يمكن المجعول له المجعول
حتى يحصل له التمكن منها وهذا ظاهر في الاية المذكورة ح وهذا المعنى اعني التمكين من التمكن فيها لازم لوجود الجنة
لا يفارقه من وقت خلقها لان الله تع انما خلق الجنة لاجل عباده فاذا خلقت فلو كانت الجنة مخلوقة الآن يلزم ان يوجد
تمكين الله تع ايضا والا لكان خلقه عبثا تع عن ذلك فحيث عبر عن ذلك التمكين بصيغة المضارع التي دلت على الاستقبال
دل ايضا على ان الجنة غير موجودة الآن فح يكون الاية حجة لهم في صورة كون الجعل بمعنى التصيير ايضا وبهذا اندفع ما زعم
المحشي المدقق وبحثه لما فيه من ان لزوم التمكين للموجود ثم لا يجوز ان يوجد الجنة الآن ولم يمكن احد فيها الآن بل يمكن فيها فيما
سيجيء انتهى وظهر ان ما قاله بعض الافاضل في سند المنع من ان هذا الجعل انما يتحقق في الاخرة ولو سلم فصار لازما بعد وجود
الحق في غاية السقوط نعم لو قيل ان التمكين انما يكون بالقوة القريبة الى الفعل والظاهر ان ذلك انما يكون في الاخرة فلم يلزم
ان يكون الجنة موجودة الآن والتمكين المذكور في الاخرة قبل دخولها لا يمكن ذلك لكنه بالنظر الى عدم القبول بعيد
فالحق ان ما افاده المحشي على ما حققناه في غاية الرزانة   واما الحمل على التمكن اه يعني لا يقال نحن نحمل الجعل المذكور
على التمكين بالفعل والتمكين من التمكن فيها وان كان لازما لوجود الجنة غير منفك عنه وكان مقتضيا لوجودها
في الاخرة كما هو كان التمكين كذلك على ما هو مقتضى الصيغة لكن التمكن بالفعل غير لازم لوجودها فلم يجز
ان يكون التمكين بالفعل في الاخرة على ما هو مقتضى الصيغة ويكون الجنة موجودة الآن لانا نقول ذلك الحمل مع
خلاف الظاهر المتبادر جدا اذ المتبادر من قولك جعلت الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها لا جعل زيد متمكنا فيها
ولا يخفى على من له ادنى مسكة ان التوجيه المذكور في غاية السقوط اذ الجعل في الاية معلوم متعد الى مفعولين والصيغة
صيغة المعلوم فكيف يحمل على معنى التمكن الذي هو لازم اه اقتضى على صيغة المجهول الا ان يكون مراده الحمل على
التمكين الذي لا يفارق عنه التمكن بالفعل فذكر اللفظ الدال على التمكين واريد التمكن بالفعل لكنه عدول عن
الظاهر جدا مع ان عدم المفارقة المذكورة في غاية الخفاء لان التمكين متحقق في وقت خلقه الجنة على ما حققناه سابقا
سواء كانت مخلوقة الآن او في الاخرة مع عدم التمكن بالفعل قطعا لان ذلك انما يكون وقت الدخول والجنة لا بد
ان تكون قبله ولو في الاخرة فالحق ان التوجيه المذكور اضعف من اصل المنع قوله فان قلت يحتمل اه فافهم قال
الشارح قالوا لو كانت اه عزاه في المواقف الى ابي هاشم والظاهر ان مرادهم تخصيص قوله تع كل شيء هالك الا وجهه
الى افنا ما في الدنيا وهو الذي كان قبل النفخ على ما خصصه بعض ائمة التفسير فيندفع عنه ايراد المحشي والا فلو ابقى نظم
الاية على ما هو الظاهر منها من ان كل شيء هالك الا وجهه دنيا واخرى لا يتم بها الاستدلال على مطلوبهم وهذا هو الباعث
لما اورده المحشي ههنا   ويرد على هذا الاستدلال اه اي يرد على استدلالهم المذكور انه مشترك الالزام بين القائلين بوجودها
الآن وبين المنكرين بوجودها الآن اذ المراد بالشيء هو الموجود المطلق سواء كان الآن او في الاخرة فلو خلقت الجنة في الاخرة
كما زعمتم لكان منافيا للمتنازع ايضا لقوله تع اكلها دائم وحاصله ان دليلكم هذا جار في عدم وجودها ايضا في الاخرة مع
تخلف حكم مدعاكم عنه وما هو شانه كذا فهو باطل فما هو جوابكم اما بحمل الدوام في قوله تع اكلها دائم على الدوام التجددي

عصام م ونسلم

This file was downloaded from QuranicThought.com

او بتخصيص قوله كل شيء اه لما عدا الاكل فهو جواب عنه ايضا فنحن نحمل ايضا الدوام على الدوام التجددي او نخصص قوله تع
كل شيء لما عدا الاكل هذا لا الموجود وقت النزول اه اي ليس المراد بالشيء في الاية الكريمة الموجود وقت نزولها كما يستفاد
من سوق استدلالهم حتى تكون منافية لوجودها الآن لانقضائها وهلاكها في وقت فناء هذا العالم مع ان اكلها دائم بقوله تع
اكلها دائم واما ما قيل لعل المراد بالشيء في الاية الموجود في الدنيا فانها دار الفنا دون الموجود في الاخرة فانها دار البقا
فيتم الاستدلال ولا يكون مشترك الالزام انتهى يعني اه الشيء ههنا لما كان محكوما عليه بالهلاك وكان الدنيا دار الفنا
والهلاك يكون الاية مخصصة بالدنيا فيتم الاستدلال بمنع الاية وبقوله تع اكلها دائم على عدم وجودها الآن كما قرر و
ففيه ما فيه لانا لا نسلم ان المراد بالشيء ما هو الموجود في الدنيا اذ لا داعي الى ذلك في سوق الاية قطعا الا يرى الى سباقه اعني قوله
لا اله الا هو والى سياقه له الحكم واليه ترجعون ابن عم عاقلا انها مخصصة ببعض بالدنيا ثم انه لو التفت الى مثل هذا
التخصيص المخصص بغير قوله تع اكلها دائم عن عموم قوله تع كل شيء الا فلا يتم الاستدلال بعد مع ان الشيء عندهم
شامل للموجود والمعدوم وانهم فاقضوا حيث خصصوا الشيء ههنا بالموجود فالحق ان حكم الاية شامل لما في
الدنيا والاخرة وان التناقض بين الايتين مدفوع بما حققناه وبهذا ظهر فساد ما قيل بعد من ان المعتزلة وان جعلوا
المعدوم شيئا لكن لفظ الشيء ههنا مستعمل بمعنى الموجود اتفاقا اما بطريق الحقيقة او المجاز وعلى كل تقدير فالجنة
والنار خارجتان عنه عندهم لكونهما معدومتين عند وجود هذا الكلام عند تع انتهى مع انه يستفاد منه ان حكم الهلاك
مخصص بوقت صدور هذا الكلام منه ولا يخفى ما فيه من الفساد على اهل الرشاد ومثل قوله تع اه يعني كما ان قوله تع خالق
كل شيء وهو بكل شيء عليم لا يختص وقتا دون وقت وزمانا دون زمان فهو تع خالق كل شيء دنيا واخرة وانه عالم بكل غيب
وشهادة كذلك قوله تع كل شيء هالك الا وجهه لا يختص بشيء في زمان فالكل تحت هذه الحكم يعني ان المراد
يعني ان الله اراد بما ذكر من الدوام التجددي العرفي لا الحقيقي وهو الذي يتجدد ولا ينقطع في زمان يعتد به
بحيث يعد في العرف انقطاعا كما في ثمرات الدنيا فانها وان انقطعت في بعض الاوقات لكن لا يعد ذلك انقطاعا
في العرف بل يعد دائما فكذا اكل الجنة وان انقطعت وهلكت في بعض الازمان لكن لا يعد ذلك انقضا فلا ينافي
دوامه فلا يلزم التنافي بين الايتين هذا هو الاوضح من كلامه ولا يخفى بعده عن قول الشارح ابان افاق منه حتى
يبدله اخر وهذا لا ينافي الهلاك لحظة فان المفهوم منه انه لا يرتضي انقطاع ثمرات الجنة في بعض الازمان كما في ثمرات
الدنيا بل الانقطاع فيها انما هو في لحظة وليس كذلك في ثمرات الدنيا على ان الامر في نفسه كذلك فان ثمرات الجنة لم
لا تنقطع اصلا ولا كذلك ثمرات الدنيا وقد قال في شرح المقاصد الدوام المجمع عليه هو ان لا انقطاع
لبقائهما ولا انتهاء لوجودهما بحيث يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما في دوام المأكول فانه على التجدد والانقضا
قطعا انتهى فالمفهوم منه موافق لما قررناه من كلامه ههنا ولعل المحشي اشتبه عليه الامر من عموم قوله كما في دوام المأكول
فقاس دوام اكل الجنة على دوام اكل الدنيا الآن بقيد الدوام العرفي بالنظر الى ثمرات الجنة هو الذي لا ينقطع
زمانا وان انقطعت آنا ولحظة واما بالنظر الى ثمرات الدنيا فهو الذي يوجد على التوالي والتتابع وان انقطع
في بعض الاوقات فالتنظير انما هو بالنظر الى الوجود على التتابع وهذا متحقق في كليهما وان كان الانقطاع
في احدهما زمانا وفي الاخر لحظة وتسرع ان جميع اوقات الجنة كاوقات الصيف في الدنيا فلا انقطاع فيها الا انكم
لحظة لا زمانا كما في الدنيا ~~والحق ان الوقت يختلف باختلاف الاوقات وان كان~~ فافهم هذا فقد غفل عن هذا
ناظر في كلامه ولك ان تقول في الجواب بدل جواب الشارح ان المراد
بالدوام الدوام الحقيقي وهو عدم طريان العدم اصلا فالمراد من دوام الاكل دوام نوعها والمراد من الهلاك في قوله
هالك الهلاك بالنظر الى الاشخاص فلا منافاة بين هلاك الاشخاص ودوام نوعها فلا يلزم المنافاة بين الايتين

وانما تركت هذا الجواب لان الدوام على فالاكل فيها اضعاف من الجواب مجمع عليه كما صرح به في شرح المقاصد فلا
ما ما الدوام بهذا المعنى فيما ذهب اليه الاكثرون الذين لا يجوزون انقطاع الاكل ولو لحظة واما الذين جوزوا ذلك تحقيقا
لقوله تع كل شيء هالك الا وجهه فحملوا الدوام على الدوام التجددي العرفي الذي لا ينقطع زمانا يعتد به سواء
لم ينقطع اصلا او انقطع لكنه لحظة لا يعتد به فلذا كان الاول اشمل وادخل بقطع قوله تع كل شيء هالك
الا وجهه فالتخصيص فلذا اختار على الثاني ومن لم يفرق بين الجوابين قال في توجيه جواب الشارح يعني ان المراد دوام نوعه
في ضمن افراده لا دوام شخصه انتهى وهذا كما ترى مما ليس بشيء في توجيه مرامه لان الشارح اختار الهلاك في الاكل
لحظة ثم ينقطع النوع فلا يبقى دوامه بالمعنى الذي وجهه فمراد الشارح انما هو التوجيه الاول ليس الا فكيف يرد على ما
انه يلزم هلاك خدمة الجنة واهلها ولو لحظة وهذا فاسد ولا وجه لتخصيص هذه الاية بالاكل وعلى ما اختاره الشارح الى
المحشي يلزم هلاك اشخاص خدمة الجنة مع بقاء نوعها كما في الدنيا فلا بد ان ~~تخصص حكم هذه الاية~~
فلو خصص حكم هذه الاية الى الاخرة مما هو مدعى الخصم لورود ما ذكرناه قطعا فالحق ان توجيه الاية انما هو بالتوجيه
الذي اختاره اخرا وهو ان حكم الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود الواجبي بمنزلة العدم هذا او يخصص حكمه الى
وقت النفخة او يلاحظ الاستثناء وقد عرفت ما في الاخيرين فتنحصر بالتعيين قال الشارح اولا يبطل عليها عدم
انتشار بمعنا الحمل الدوام على الدوام التجددي العرفي كما اختاره اولا تحقيقا لقوله تع كل شيء هالك الا وجهه لكنه امر
النجاء اخرا بقوله على انه لا دلالة الى ما اضطر اليه اخرا سابقا على ما حققناه فافهم قال الشارح وهو قول باطل
للكتاب والسنة فان النصوص شاهدة بدوام الجنتين القارين مع ما فيهما من النعيم والنقم وبقاء اهلهما ابد الابدين وليس
الجهمية مما ذهب اليه انقطاعهما وانقطاع اهلهما لحظة لانهم مصرحون بزوال نعيم الجنة وفنائهما وانقطاع عذاب
النار وهلاكهما بعد دخول اهلهما فيهما بمقتضى قولهم هو الاول والاخر فكيف تخرج عن جوز مرادهم بان منهم
به انما يكون مخالفا للكتاب والسنة لو لم يكن مرادهم كذلك فانها وفناء اهلها لحظة كما زعمه بعض الافاضل وحاشاهم عن
ذلك فانهم انجس النجاسين فكيف يحمل على ما هو من النفايس هذا فكن اه هذا القول باطل بالنصوص القاطعة
كذلك قول من انكر الخلود فيهما بناء على ان آثار القوى الجسمانية متناهية وايضا حرارة الجحيم تفني الرطوبة التي هي
مادة الحياة كليا فدوام الاحراق مع بقاء الحياة خروج عن الانصاف وطور العقل باطل ايضا بالنصوص القطعية
مع انها مبنية على قواعد الفلسفة الظاهر فسادها غير مستقيمة عندنا القائلين بالقادر المختار قال الله تع كلما نضجت جلودهم
بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب وما قاله بعض الاكابر من ان تسرمد العذاب لا بد له
دليل قطعي وان اهل النار وان كانوا خالدين فيها ابدا لكن ينقلب عذابهم بعد مدة مديدة عذوبة ويلتذون بها
فيها حيث ان رحمته سبقت على غضبه كلام مخالف لاجماع الامة ومخالف ايضا لظواهر النصوص سيما قوله تع
كلما نضجت جلودهم بدلناهم الاية فانه يدل قطعا على تسرمد العذاب ولو انتفت الوجوه احتمل التخصيص في هذه الاية
وغيرها لم يبق الاعتقاد على النصوص فالحق انه خلاف شرع غير مصيب في هذه المسئلة عفا الله عنه وروح روحه
والله يؤيد هلك الطعام اذا لم يبق صالحا للاكل وان صلح لمنفعة اخرى منه الدلالة على وجود الصانع قال الشاعر
وفي كل شيء له آية تدل على انه واحد وانه لم يقصد ذلك اذ من المعلوم ان ليس مراد البارئ من كل شيء الدلالة عليه وان صلح
لذلك كما ان مراد الكاتب مما كتبه ليس الدلالة عليه وان دل على ذلك هذا وانت خبير بان المراد من ثمرات الجنة اكلها
فاذا لم يبق صالحا لذلك لم يبق اسم الاكل ههنا فلا يصح هذا توجيها للاية ولذا سلك فافهم
اي ادعى حمله على مطلق الكفر سواء كان ظاهرا او صريحا اولا فالسبر مندرج فيه فلا يصح التقابل و
ولو سلم ذلك يحمل التقابل على تقابل العام بالخاص يكون الكبائر ثمانية لا تسعة فلا يصح
الحصر وما قيل من ان الراوي لم يعين الحصر بل عدها فليس بشيء لان العدد في محل البيان يفيد الحصر وان لم يكن لفظ

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

السبعة في لفظ الزادين والالاي وان اريد بها الشركة في وجوب الوجود او في العبودية فيخرج السحر عنه لكن يبقى شيء من
انواع الكفر كاتخاذ الولد والصاحبة والمسلط والجنة والجبت حارة وغير ذلك خارجة هنا فلا يصح الحصر في
السبعة ايضا واجيب عنه بان الكفر انما هو العمل بالسحر على ما ذكره الفاضل في شرح الكشاف من انه لا يرون خلافا في كون
العمل به كفرا واما تعلمه وتعليمه فليس بكفر فيجوز ان يكون المراد بالسحر هنا تعليمه وتعلمه وقد قطع به الجمهور حيث
قالوا الصحيح انهما حرامان الا ترى انه وقع في رواية ابي طالب المكي ان الكبيرة سبعة عشر وبينها الى ان قال اربعة
في اللسان شهادة الزور وقذف المحصنة واليمين الغموس والسحر وقد جعل السحر من الكبائر التي في اللسان
وما هو الا تعليمه وتعلمه وانت خبير بان التعليم والتعلم لا يخرج عن العمل ولو سلم فتحصيل اسباب الكفر كفر ايضا
ولو سلم فلا يصح حمل السحر على التعليم والتعلم اذ المقام مقام عد الكبائر التي تحتها المعولة فاذا كان العمل به كفرا يرد الا
الايراد المذكور ولذا قال في الطوالع السعدية السحر هو مزاولة النفوس الخبيثة لافعال واقوال يترتب عليها امور خارقة
للعادة ولا يرون خلافا في كون العمل به كفرا وعده نوعا من الكبائر مغايرا للاشراك لا ينافي ذلك لان الكفر اعم والا
والاشراك نوع منه انتهى فقد دفع الايراد المذكور بطريق اخر اهون مما ذكره المجيب لكنه لا يسمن من جوع ايضا فالاولى
ان يقال الكفر في السحر انما هو في اعتقاد التأثير من الاسباب الخبيثة التي فيه واما اذا اعتقد التأثير من الله مع حفظ
وان كان فعلا يوجب ذلك فالظاهر انه ليس ذلك العمل بكفر وان كان حراما كما في تعليمه وتعلمه ولعل المراد من الرواية
المذكورة التي [illegible] ايضا ما وجهناه والا فالحكم بكفر من اعتقد تأثير السحر بالامر من الله
بعيد ويؤيد ما ذكرناه ان المولى سنان زاده قال في حواشي البيضاوي [illegible] انه قال فقوله لا
يرون خلافا في كون العمل به كفرا بشهادة على النفي فلا تقبل مع انه قد روي عن الائمة الحنفية ان الساحر لا يكفر
بعمله ما لم يعتقد تأثيره وعن الشافعي رحمه الله لا يكفر ما لم يعتقد مباحا انتهى كما نقل المبالغة المنقولة عن الشافعي
وبين التحقيق [illegible] ايراد المحشي [illegible] الجواب المذكور من وجوه هذا المنقول عن المفاتيح بخلافها
ظاهر قوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه لانه لا يتصور اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة منها
دون الكل والامر يسير كذا في شرح المقاصد والتوجيه اي توجيه الاية ما سيجيء في الشرح من ان المراد بالكبائر
الكفر وجمعه باعتبار الانواع المندرجة تحته او بحسب افراده القائمة بافراد المخاطبين على ما قيل من ان
مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الاحاد الى الاحاد ويؤيده ما وقع في قراءة بعضهم ان تجتنبوا كبير ما تنهون عنه
بصيغة المفرد فصول جزئيات الكفر يحتمل ان يكون المراد به الانواع الحقيقية مع قطع النظر عن الاضافة الى المخاطبين
ويحتمل ان يكون المراد به الافراد الحاصلة بحسب تعلقاته بالمخاطبين فيكون منطبقا على هذا الجواب هذا لكنه لا يخفى
ان هذا التوجيه انما ارتكب في الاية لدفع اعتراض المعتزلة على اهل السنة حيث يلزم عدم جواز العقاب على الصغيرة
[illegible]
اذا اجتنب من الكبائر [illegible]
يلزم عدم جواز العقاب على الكبيرة اذا اجتنب الكفر [illegible]
ان يقال ان تجتنبوا الكفر الاية الا ان يقال عدل الى هذا [illegible] انواع الكفر كسائر الكبائر [illegible]
والاولى في التوفيق ما اشير اليه في البيضاوي من ان اكبر الكبائر الشرك بالله واصغر الصغائر حديث النفس
وبينهما وسائط فمن عن له امران ودعت نفسه اليهما بحيث لا يتمالك فكفها عن اكبرهما كفر عنه ما ارتكبه لما
استحق من الثواب على اجتناب الاكبر ولعل هذا مما يتفاوت باعتبار الاشخاص والاحوال الا ترى
ان الله عاتب نبيه [illegible] كثير من حظرات [illegible] على غيره حسنة فضلا عن ان يؤاخذ عليها هذا والاية [illegible]
بالبال ان [illegible]
او تكفيه [illegible] بعض مبادئها لما استحق من الثواب على اجتنابها وهذا وان كان قريبا الا ان الاول لكنه اخصر واشمل

اي على وجه يفهم منه ان المراد من الاستحلال عدم حله لا على ما هو الظاهر منه لانه عين تكذيب الشارع والكلام
فيما هو علامة عدم التصديق القلبي وان كان ظاهر حال التصديق قال الشارح العلامة الثاني ان الايات والاحاديث الناطقة
باطلاق المؤمن على العاصي كالايات المذكورة اعترض عليه بان مرجعه الظاهر ان قوله الناطقة بمعنى الدالة دلالة صريحة وفي كون ما ذكر
من الايات صريحا بحث لان الخطاب للمؤمنين المبرئين من العصيان وفرض القصاص وايجاب التوبة مبني على فرض القتل والعصيان
واثبات الاقتتال على سبيل الفرض ولا يلزم بقاء الايمان بعد وقوع المفروض هذا وليس بشيء لان الظاهر ان الخطاب الالهي
انما قصد للاسباب فلو كان هذه الاشياء مفروضة الوقوع حين النزول لم يكن لنزولها وجه ضرورة ان المكلف بهذه الاشياء هو
المؤمن لا غير على الوقوع في اية القصاص فمن عفي له من اخيه شيء فاتباع الاية صريح في وقوع القتل بين المؤمنين وان قوله في اية
الاقتتال انما المؤمنون اخوة فاصلحوا الاية صريح في انهم يقع بينهم المقاتلة فيلزم المصالحة مع ان الامة اجمعوا على جواز
صدور هذه الاشياء من المؤمنين ولم يخرجوهم عن زمرتهم وما ذلك الا لكون هذه الاية صريحة في صدور هذه الاشياء عنهم
فمثل هذا الاعتراض يوهم تخطئة الاجماع عصمنا الله واياكم لا يقال لا اجماع مع مخالفة الحسن فان مرتكب الكبيرة عنده ليس
بمؤمن ولا كافر بل منافق فقد اثبت المنزلة بين المنزلتين مع انه من اهل الاجماع فلم يثبت الاجماع على ذلك حتى يخالفه
لانا نقول النفاق كفر مضمر بمعنى ان الاجماع انما هو بالنظر الى الكفر المطلق والايمان اذ لا منزلة بينهما اجماعا والنفاق الذي
اثبته الحسن رحمه الله كفر مضمر داخل في الكفر المطلق الذي هو اعم من المضمر والمجاهر فلا يثبت المنزلة بين المنزلتين عنده ايضا كما هو مذهب
عند السلف فلا يلزم منه مخالفة الاجماع وقيل ان في جواب السؤال المذكور المراد من الاجماع الاجماع المتقدم على الحسن فان
المعتزلة يخالف اجماع السلف ما عدا الحسن وهذا القول غلط اذ يلزم منه مخالفة على ما زعمه مخالفة الحسن للاجماع السلف وهو
لا يتصور ان يصدر منه لانه كفر مع ان المشهور في الكتب ان المعتزلة رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن بهذه المخالفة وشيعوه
الى يومنا هذا فالوجه في الجواب ما قررناه اولا والحديث اعني قوله عليه السلام لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن وارد على سبيل التغليظ
والتهديد بدعم الوقوع في تلك المعصية التي لا يرضى الله ورسوله قطعا لا يقال اذا كان المراد منه التغليظ لا حقيقته يلزم الكذب
ظاهرا في اخبار الشارع لانا نقول انما يلزم ذلك لو لم يكن المراد بالايمان الايمان الكامل وهو ممنوع بل هو محمول عليه بحمل المطلق
على الكامل فالنفي الواقع فيه انما هو بالنظر الى هذا القيد الملحوظ معه وان ترك هذا القيد تغليظا ومبالغة في الزجر فلا يلزم من خبره
اصلا والحاصل انه نوع من المجاز فلا يكون كذبا واما ما قيل من انه اذا كان الحديث واردا على سبيل التغليظ كان كناية عن نقصان الايمان الذي
كانه النفي بالعدم ومن عادة البلغاء ان يحصروا النوع في فرده الكامل وان يقولوا انه ليس منه ولا كذب فيه اذ هو صالح لاخراج الفرد
الناقص عن الجنس لاعتبار خطابي فقريب الى التقرير السابق وقيل يجوز ان يكون الحديث نهيا في صورة الخبر فيكون في قوة لا يزني الزاني
وهو حينئذ مؤمن فقيد النهي بالحال المنافية للزنا مبالغة في التنفير عنه كما يقال لا تضرب زيدا وهو اخوك انتهى وهو فاسد لانه
اذا وقع الزنا منه يلزم رفع الايمان عنه فلا بد من التقييد بالايمان الكامل ايضا فهو وجه لصرف عن الظاهر وفي مثله صاحبه لا انفكاك
قد يحتقر منه عليه السلام لابي ذر [illegible] لانا نقول هو كناية عن خلاف مراده كما اشار اليه ثم هو من جنس ما تعاطاه عليه السلام لاصحابه
مثل تربت يمينك وعقرى وحلقى واشباه ذلك وتسمع ان الكل دليل تحت ارادته عليه السلام ومن شان الذليل ان يضع الجبهة
على الارض فيصل الرغام اي التراب الى انفه ثم المذكور في كتب الاحاديث ان هذه القصة وقعت لابي ذر رضي الله عنه برواية الكبيرة
وقد وقع مثله لابي الدرداء رضي الله عنه كما في بعض الكتب وجه الاستدلال اي وجه استدلالهم على تكفير الفاسق ان مرتكب الكبيرة اذا
لا شك ان الفاسق انما يطلق في الاصطلاح على مرتكب الكبيرة وان الاية لا تتناول حكمها على مرتكب الصغيرة فلعله يحتمل ان تكون لهم دلائل
اخر على تكفير مرتكبها ايضا وكذا المراد في الاستدلال الثاني والثالث فلا يرد ان الايات الثلاث لو دلت فانما تدل على تكفير مرتكب الكبيرة
مع ان مدعاهم اعم هذا [illegible]
بها ثم حاصل الاستدلال ان [illegible] عامة [illegible] الفاسق ومن لم يحكم بما انزل الله [illegible] يتناول الفاسق ايضا لانه غير حاكم وعامل
بما انزل الله والجواب بمعنى ان المتبادر من الحكم بما انزل الله وان كان هو القضاء بين الناس بما يوافق [illegible] المتبادر [illegible] العمل

لكن قيل لم

This file was downloaded from QuranicThought.com

وكان شاملا لعمل القلب والجوارح لكن يختص في الثاني بعمل القلب الاول يراد به التصديق او القضا يلزمه التصديق
صح جوابه الاول فيكون المعنى ومن لم يصدق بما انزل الله ولا نزاع في كفر من لم يصدق بما انزل الله وبهذا ظهر قصور تقرير الله
السابقة واندفع اعتراض البعض على هذا الجواب لكن لا يخفى ان هذا مبني على كون الاية متروكة الظاهر فيكون مندرجا في جواب الثالث
ثم ان لازم المعرفة على هذا التصوير فلم لا يجوز ان يصدق بما انزل الله على سائر الانبيا ويصدق بما انزل على محمد باحتمال نسخ ويصدق
بما انزل على محمد عليه السلام فلا بد ان يحمل الا يترجح على معنى ومن لم يصدق بشيء مما انزل الله فلا بد ان يراجع الى الجواب الثاني ولذا
اشار اليه ثانيا هذا وتلك ان تقول المعنى ومن لم يحكم بما انزل الله اصلا حملا للمصدر الواقع في حيز الفعل على النكرة وهو يفيد العموم
ويحسن فسواء كان الحكم بمعنى القضاء او بمعنى العمل للتكلف او المراد منه التصديق لا شك في صحة الحكم به وهذا وان كان خلاف
الظاهر لكنه احسن من جوابيه اللذين ذكرهما فافهم وايضا هنا ما للجنس بعينها تنكره بمعنى شيء فيعتبر وروده على النفي فيفيد
عموم النفي وشموله كما قيل بمثله في قوله تع والله لا يحب كل مختال الاية فيكون المعنى ومن لم يحكم بشيء مما انزل الله ولا نزاع في كفره
على اي معنى كان الحكم على ما قررناه لكن لا يخفى ان الظاهر في مثله ان يعتبر ورود النفي على العموم فيفيد نفي العموم وشموله بالحكم على ما
حققه الشيخ عبد القاهر وقد نقله في شرح التلخيص وما حمل اعتبار ورود العموم على النفي في مثل قوله والله لا يحب كل مختال ففيه باعث
خوض يجده ههنا فهذا الجواب ايضا مبني على جعل الاية متروكة الظاهر والاظهر ان يقال ان المراد ان من لم يحكم به مستهينا به منكرا له
فاولئك الكافرون على ما هو مقتضى سوق الاية على ما صرح به البيضاوي ايضا ولا نزاع في كفر هذا المستهين بل نقول المتبادر من السوق
كما في المواقف ان هذه الاية في حق اليهود الذين خالفوا الشرع ورسوله فعلى هذا لا يكفي بقي انهم يحتج ولا يكون متروكة الظاهر واه
وان تعصب فيه بعض الافاضل وتعل المحشي تركها لان مقصوده انما هو تخفيف ما اشار اليه بقوله والجواب انها متروكة الظاهر
خذ هذه التوابع وجه الاستدلال ان معنى ضمير الفصل في قوله هم الفاسقون يفيد حصر الفسق الفاسق على الكافر لا يتجاوز
الى غيره فيكون كل فاسق كافرا والجواب ان هذا الحصر ادعائي لا حقيقي للمبالغة والمراد منهم الكاملون في الفسق ضرورة ان الكفر
بعد الايمان نهاية في الفسق وترك هذا القيد مبالغة في الزجر عن الارتداد كان الكفر من غير ارتداد والفسق بعد الايمان اعني العصيان
فقط في جنب ملتحق بالعدم في هذا نهاية المدح والاولى وان لم يكن الحصر ادعائيا بل حقيقيا وافاد حصر الفسق على الكفر مطلقا
يكون مخالفا للاجماع ولو عندهم ايضا لان الفاسق يتناول الكافر بعد الايمان وقبله اجماعا وقيل ان الفسق هو الخروج عن الطاعة مطلقا
وهو انما يكون بعد الدخول فلا يستعمل في غير من آمن الا ان يقال ان هذا عرف طار واما في اصل اللغة فالفسق شامل للكفر
ولذا قيل الكفر اعظم الفسوق وتسرح ان الفسق ما عدم الطاعة فيكفي فيه عما من شانه فيكفي فيه امكان الطاعة هذا ثم القول
يرد على المستدل انهم هذا ان النزاع بيننا وبينهم انما هو في الفاسق الغير المرتد لا في الفاسق مطلقا ولا في الفاسق المرتد كما هو المذكور في الاية
او لا نزاع في كونه كافرا فلا يكون الاية حجة لهم وهذا اقرب الجواب لكنه وصحيح منه فافهم الجواب ان معنى بعد تسليم كونه صحيحا
الحديث لانه من قبيل الاحاد فلا يعارض القطعيات انه محمول على الترك مستحلا والمعنى من ترك الصلوة مستهينا به مستحلا تركها
فقد كفر فلا نزاع فيه لاحد او محمول على كفران النعمة والمعنى من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر نعمة الله عليه وسترها والظاهر المناسب
لقوله متعمدا هو الاول ويحتمل ان يكون المعنى من ترك الصلوة فقد سترها او الكفر بمعنى الستر ومن سترها فقد ستر الدين
وما عليها وقيل المعنى من ترك الصلوة فقد شارك الكفار في عدم حرمة دمه وماله ونقل عن الغزالي انه قال المعنى من ترك
الصلوة متعمدا فقد كفر اي قارب الكفر كما يقال لمن قارب دخول البلد انه دخل البلد ثم حمل على التغليظ بدون ملاحظة البرهان
المذكور لا يدفع الاستدلال وجه الاستدلال ان يعني ان تعريف المسند اليه باللام سواء كانت للجنس او للاستغراق يفيد حصر
على المسند كقولهم الائمة من قريش او الكرم في العرب والحمد لله فيكون المعنى ان جنس العذاب مقصور على من كذب او كل عذاب مقصور
على الكون على المكذب فيفيد حصر العذاب على نحو المسند اعني الكون على المكذب اما على الاول فلان بعض العذاب لو وجد في غير صور
الكذب لوجد الجنس ههنا ضرورة ان الجنس يوجد في ضمن افراده فيلزم ان لا يكون الجنس مقصورا على الكون على المكذب وقد فرضناه
واما الثاني فلانه لو وجد بعض الافراد موجودا في غيره لزم انه لا يكون كل الافراد مقصورا على الكون على المكذب وهو خلاف
المفروض ايضا فاذا افاد الكلام المذكور القصر بهذا الطريق فلو لم يكن كل فاسق كافرا لزم ان يوجد بعض افراد العذاب في غير صور
الكذب

الكذب او كون الفاسق معذبا من ضروريات الدين فيبطل الحصر الذي افاده النص فلا بد ان يكون كل فاسق كافرا
حتى يتم الحصر وتلخيصه انه لما كان العذاب مقصورا على الكون على المكذب بحكم التوقيف لزم ان يكون الافراد التي يقع عليها
العذاب منه ومن جملتها الفاسق المتنازع فيه باسرها تحكموا عليها بالكذب لئلا يبطل الحصر
وهو المطلوب هذا والجواب انه ادعى حصر العذاب المذكور ادعائي للمبالغة بمعنى ان المراد حصر العذاب الكامل بقرينة ان تنتاب
الكل معذب وليس بمكذب وقد وقع في صحيح البخاري ان النبي عليه السلام قال لبعض شارب الخمر حين سبه الاصحاب لا تسبوه
فانه يحب الله ورسوله وانما ترك هذا القيد مبالغة وتغليظا او يجعل كل ما عدا افراده في جنبه ملتحقا بالعدم ويحتمل
ان يكون المراد بقرينة السياق ان العذاب الابدي على من كذب وتولى وقس عليه نظائره من ان يكون المراد من قوله تع ان
الخزي اليوم والسوء على الكافرين ان الخزي الكامل او جنس الخزي الكامل والسوء الكامل على الكافرين فلا يكون ابضيه لهم
او يكون المراد ان الخزي الابدي والسوء السرمدي على الكافرين وكذا المراد من قوله تع لا يصليها الا الاشقى الا الاشقى الكامل او الابدي
فلا تبقى حجة لهم ايضا اي انه يكفر به اشار بهذا الى ان المراد بالشرك مطلق الكفر بقرينة المقابلة لقوله ويغفر ما دون
ذلك ان لان ذلك انما هو بالنظر الى ما عدا الكافر من مرتكب الكبيرة والصغيرة كما صرح به الشيخ وانما عبر اي انما عبر
عن الكفر بالشرك لما يصرح به الشيخ منا ان في تقرير الحكم ملاحظة للدلالة على ثبوته وانما عبر به في الاية لان كفار العرب
كانوا مشركين وهم المخاطبون بالاية قال في شرح المقاصد في تفصيل فرق الكفرة ان الكافر اسم لمن لا ايمان له فان اظهر الايمان
واضمر الكفر فهو المنافق وان طرا كفره بعد الايمان فهو المرتد وان قال بالهين او اكثر فهو المشرك وان تدين
ببعض الاديان والكتب المنسوخة فهو الكتابي وان ذهب الى قدم الدهر واسناد الحوادث اليه فهو الدهري وان كان لا يثبت
البارئ فهو المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي عليه السلام يبطن عقائد هي كفر بالاتفاق فهو الزنديق واقول يخرج
من هذا التقسيم اقسام مثل الفلسفي الذي يذهب الى قدم العالم وانه بالطبع لا بالاختيار ومع ذلك انه يثبت وجود الواجب فانه غير داخل
في شيء من الاقسام المذكورة مع انه كافر قطعا وكذا من صدر منه امارة التكذيب للشرع فهو كافر قطعا مع خروجه عن التقسيم الا
الا ان يقال مراده بيان اقسامه المشهورة فافهم اي ذهب بعض المسلمين وهم المعتزلة والبعض الاخر منهم وهو الذي ذهب
ذهب الى انه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع هم الاشعرية واما الماتريدية فالظاهر انهم مع المعتزلة في هذه المسئلة
وقد ذكر في بعض الكتب ان اهل السنة لا يجوزون العفو عن الكفر عقلا فالاشعري وهو المناسب لما روي عن ابي حنيفة رح
من ان الله تع يجازي عباده على افعالهم يثيب على الايمان والطاعة ويعاقب على الكفر والمعاصي انه لا يجوز ان ينسب اليه تع
ان يعذب من لا ذنب له لانه حكيم عادل والعذاب من غير سابقة ذنب لا يليق بالحكمة لا يقال ان دلالة المذكورة في الشرح انما
تتم عند من يقول بالحسن والقبح العقليين فكيف يصح نعم البعض الاخر المستدلين بها للماتريدية فالظاهر انهم
هم المعتزلة كما هو ظاهر كلام المحشي لانا نقول الماتريدية كالمعتزلة قائلون بالحسن والقبح العقليين في الجملة كما صرح به
في اصول الفقه والكلام فالاختلاف ههنا انما هو بين الاشعرية وبين المعتزلة والماتريدية ولكونه مبنيا في محله تركه فالمراد
باهل السنة في هذا المقام كما ذكر في بعض الكتب هم الماتريدية وان لم يتفطن له بعض الافاضل حيث جعل اهل السنة ههنا
مقابلا للمعتزلة لانه ان ابقى على عمومه يكون شاملا للاشعرية والماتريدية وقد عرفت ما فيه وان خص بالاشعرية فهو
صحيح لكنه خلاف المتبادر من المقابلة ههنا وان صح في ذاته فالصحيح انه لا يطلق اهل السنة على الشق الاخر كما في كلام
المحشي او يطلق ويجعل مقابلا للاشعري لما نقلناه انفا عن بعض الكتب فلو يرد ما قيل اي ان الان ضمير الجمع راجع
الى المسلمين مطلقا ومنهم المعتزلة بل الماتريدية ايضا فلا يرد ما قيل من ان هذا اعني قوله لان قضية الحكمة قول بايجاب
الحكمة تعذيبه وهو قول المعتزلة وقد ابطله اولا فكيف يثبته ثانيا وان قوله لا يحتمل الاباحة قول بالقبح فينافي قولهم
بجواز الشرع ان يحسن الحسن ويقبح القبيح وانما لا يرد هذا لان المسلمين ههنا كانوا فرقتين فرقة وهم الاشاعرة قالوا
بجواز العفو عقلا وعدمه سمعا وهم لا يقولون بايجاب الحكمة تعذيبه ولا يقولون بالقبح وهم الفرقة الاولى وفرقة
وهم المعتزلة والماتريدية قالوا بايجاب الحكمة تعذيبه وقالوا بالقبح ايضا فلو كان الفرقة الثانية عين الاولى

This file was downloaded from QuranicThought.com

لو دل ما ذكره القائل ومنشأ توهم هذا القائل توهم أن محل الخلاف بين أهل الظاهر هذا الخلاف إنما هو بين الأشاعرة وليس كذلك
لما حققناه فتدبر على أنه لو جوزناه عدم وقوع على فرد فلا يرد ما قيل أي ولو سلمناه أن الخلاف المذكور بين الأشاعرة
فقط فلا نسلم أن تجويز احتمال الإباحة قول بالقبح العقلي حتى يكون منافيا للقول بالحسن والقبح الشرعيين إذ يجوز أن يكون
عدم احتمال الإباحة لمنافاة الحكمة لا لكونه قبيحا [illegible] الذي هو مقتضى الحكمة أيضا لا لكونه قبيحا عقلا
فلا يستلزم القول بالقبح العقلي ثم يرد على ما ذكره من الأدلة إيرادات ثلاثة الأول والثاني واردان على الدليل الأول (ثم عدم [illegible] على الدليل الثاني م)
لكن [illegible] الدليل الثاني ولذا سكت عن الإيراد عليه والثالث وارد على الثالث أما الأول فهو أنا لا نسلم أن قضية الحكمة
التفرقة بين المسيء والمحسن إذ يجوز أن يكون عدم التفرقة متضمنا لحكمة أخرى لا نطلع عليها ولو سلم ذلك فيجوز أن يكون
التفرقة بوجه آخر غير تعذيب المسيء مثل إثابة المحسن بدون إثابة المسيء ولو وقوعه في النار قبل دخول المحسن الجنة وخروجه
عنها بعد مدة طويلة وكشف عن رؤية الله إذا دخل الجنان وغير ذلك ويجوز أن يكون التفرقة دنيوية فقط وهو واقع لحرمة
دم المحسن وماله وعرضه دون المسيء كذا ذكره وليس بشيء إذ لا نزاع في جواز العقاب على الكبيرة في الجملة فتجويز العفو عن الكفر
مع هذا نظرا لخروج عن الحكمة جدا ومنعه مما يرى جلا قطعا وأما التفرقة بحرمة دم المحسن وماله دون المسيء فخارج عن محل النزاع وارد
وأما الثاني فهو أن نهاية الكرم يقتضي العفو عن نهاية الجناية لا ذنب عفو كريم وهذا إيراد على قوله والكفر نهاية إلخ والظاهر أنه
من تتمة الأول فلذا جعلناه إيرادا على الأول فيندفع هذا أيضا بما أشرنا إليه آنفا من أن الكفر نهاية في الجناية والكبيرة أدنى منه وقد
وقد ثبت جواز العقاب عليها فلو احتمل الكفر الإباحة ورفع الحرمة لزم مثل الكبيرة لزم تساويهما في الدرجة وهو خروج عن الحكمة
ويندفع ما أوردوا عليه أيضا من أن هذا دليل خطابي [illegible] معارض بمثله غير مسلم عند الخصم على أن منعه مما يرى لا يضرنا
وظهر أيضا أن قوله وأيضا [illegible] وأما الثالث فهو أنا لا نسلم أن اعتقاد الأبد يوجب جزاء الأبد
إذ المذهب أنه لا وجوب عليه ولو سلم فلا نسلم أنه يوجب جزاء أبديا في قوله دعوى بلا دليل مسلمان والظاهر أن هذا المنع وارد على قوله
وأيضا الكافر يعتقده إلخ ولذا سكت عن الإيراد عليه لكن لا يخفى اندفاعه بما قررناه آنفا لأن صاحب الكبيرة مع اعتقاده بطلانها
ورجاء عفوه منه إذا [illegible] جاز عقابه في الجملة فالكافر مع اعتقاد حقيقته وعدم رجاء عفوه وعدم خوفه من الله الحكيم العليم
كيف يجوز عفوه بل هو خروج عن الحكمة لا يناسب الإله الدائم قطعا وبهذا ظهر فساد ما قيل أيضا من أن الثالث كالدليل الثاني دليل خطابي
والحق أن الدليل الثاني والثالث مبني على ما بني عليه الدليل الأول فكما أنه تم على ما حققناه فكذا الثاني والثالث هكذا
حقق هذا المقام فإن تحرير المحشي مغفول عما عندنا لا علم من الماتريدية والناظرون أيضا غفلوا عن تحرير مرام السادات الكرام (وقد يظن م)
إلى قد يظن أن الضمير بخصوصها للآيات والأحاديث فيكون المعنى والمعتزلة يخصصونها أي الآيات والأحاديث ومن جملتها
هذه الآية فيعترض صح بأنه لا يصح التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة في هذه الآية وإن صح فيما عداها [illegible]
ويغفر ما دون ذلك [illegible] إذ المغفرة بالتوبة تعم الشرك فلا وجه
لتخصيصها بما دونه بل تعم كل عاص مشركا كان أو غيره فلو وجب تقييدها بقوله لمن يشاء أن التعليق بالمشيئة يفيد البعضية
ويكون المعنى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء دون من لا يشاء وهذا غير صحيح ثم إن المغفرة بالتوبة واجبة عندهم على
ما ذهبوا إليه من إيجاب بعض الأشياء على الله فلا معنى للتعليق حينئذ إذ ما كان واجبا لا بد أن يكون مقطوعا به وكذا
التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة لا يصح أيضا تخصيصها بالصغائر لأن مغفرتها عامة سواء تيب عنها أو لم يتب فلا
للتعليق فائدة بالنظر إليها أيضا فإن قيل فعل الله كالمغفرة ههنا وإن كان واجبا عليه عندهم لكن لا شك أن
ذلك إنما يكون بمشيئته وإرادته فيصح تعليقه بها قلنا الواجب وإن كان فعله بالمشيئة والإرادة لكن لا يحسن في الإطلاق
تقييده بالمشيئة كقضاء الديون والوفاء بالنذور لأنه إنما يحسن فيما يكون له الخيرة في الفعل والترك على أن هذا ليس تعليقا
تعليق بالمشيئة بمنزلة قولك يغفر ما دونه إن يشاء بل تقييد بالمغفور له بمنزلة قولك يغفر لمن يشاء دون من لا يشاء
فإذا كان المغفرة واجبة كما عندهم فكذا في الصغائر وفي الكبائر المقرونة بالتوبة فلا يصح هذا التقييد قطعا ثم الظاهر أن الشارح
أشار بهذا الضمير الراجع إلى الآيات والأحاديث الاعتراض على المتمسكين بالآيات والأحاديث الواردة في هذا المعنى بجواز حمل النصوص

تيال

على الصغائر والكبائر والذي أشار إليه الاعتراض عليهم هو الذي أجاب به عنهم في شرح المقاصد حيث قال إنه هذا عدول عن الظاهر
بلا دليل وتقييد الإطلاق بلا قرينة وتخصيص العام بلا مخصص ومخالفة لما قاله من يعتد به من المفسرين بلا ضرورة وتفريق
بين الآيات والأحاديث الصحيحة ولو كان الطاعات الذي نقل [illegible] ههنا بهذا المكان الآية زاد على هذا بما ذكره فكان
مطعنا للمحشي بقوله بل الصحيح [illegible] عنه فانظر **قوله** والصحيح أي بل الصحيح أن الضمير في قوله يخصصونها
للمغفرة والمعنى أنهم يخصصون المغفرة بالصغائر وبالكبائر المقرونة بالتوبة ولا يلزم من ذلك تخصيص جميع الآيات والأحاديث
الواردة في هذا المعنى حتى يلزم أيضا في هذه الآية ويرد ما ذكره بل الظاهر أن الآية المذكورة على عمومها واعترض عليه بأنه لا فائدة في (يراد هذا [illegible] م)
في إرجاع الضمير إلى المغفرة لأنه لا بد من تخصيص الآيات والأحاديث فيرد عليهم الاعتراض المذكور ورد بأنه كلام لا طائل تحته
لأنه لا حاجة إلى تخصيص جميع الآيات والأحاديث بل الظاهر أن الآيات الواردة بدون التعليق بالمشيئة يخصصونها بالصغائر
وبالكبائر المقرونة بالتوبة كقوله تعالى وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وقوله إنه كان غفورا رحيما ونحو ذلك والآيات
والأحاديث الواردة مع التعليق بالمشيئة يتركونها على عمومها ويقولون إن من يتعلق به هم أصحاب الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة
كما في قوله تعالى يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء أي يعذب أصحاب الكبائر الغير التائبين ويغفر لأصحاب الصغائر والكبائر المقرونة
بالتوبة وبالجملة فهم يخصصون المغفرة بالصغائر وبالكبائر المقرونة سواء يخصصون الآيات والأحاديث أو لا انتهى وفيه بحث
أما أولا فلأنهم أولوا النصوص المذكورة بما ذكر ورد عليهم بما ذكره الشارح على التفصيل سواء حمل هذا الكلام إشارة إليه أو لا
فلا فائدة في التحرير المذكور وأما ثانيا فلأنهم قد أولوا مثل قوله وإن ربك لذو مغفرة للناس وقوله إنه كان غفورا رحيما
كما اعترف به المراد فالتفرقة بين الآيات والأحاديث تفرقة بلا فارق كما أشار إليه في شرح المقاصد وأما ثالثا فلأن تأويل قوله
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء بالتائبين عن الكبائر وبمرتكبي الصغيرة وكذا في قوله يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء تأويل بلا دليل
ومع ذلك لا يدفع الاعتراض لزوم عدم فائدة التعليق بالمشيئة إذ التعليق ههنا محقق كما لا يخفى على من له أدنى مسكة فسواء
قيد المغفرة بكونها بالنظر إلى الصغائر وإلى الكبائر المقرونة أو لم يقيد لكن أريد بقوله لمن يشاء تلك الطائفة يلزم المحذور
عليهم جزما وقد أشار إلى ما قررنا الإمام البيضاوي في تفسير الآية المذكورة فراجع فلا فائدة في إرجاع الضمير إلى المغفرة في دفع
الاعتراض فالحق أن تصحيح المحشي غير صحيح وإن خفي على بعضهم وأمر بالتأمل في المقام **قوله** ولهم أن يجيبوا عن السؤال إلخ كأنه قيل
إذا كان الضمير راجعا إلى المغفرة ينبغي الآية المذكورة على عمومها فكيف يصح على مذهبهم قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك على عموم
صغيرة أو كبيرة مقرونة بالتوبة أو لا أجاب بأن لهم أن يقولوا كلمة ما في هذه الآية مخصوصة بالصغائر جمعا بين الأدلة
لأن كثيرا منها يقتضي العقوبة وهذه الآية يقتضي العفو عنها فنحملها على الصغائر لدفع التعارض بينها ولعل هذا
هذا التقرير أحسن من أن يكون هذا الكلام جوابا عن الاعتراض المذكور على تقدير أن يكون الضمير للآيات والأحاديث لأنه بعيد
كما زعم الناظرون لأنه بعيد عن سوق الكلام ثم إن في هذا البيان اعترافا بتخصيص الآية فقد وقع في بعض ما هرب عنه فافهم ولما
ولما أورد عليه أن مغفرة الصغائر عامة عندهم كما هو عندنا فكيف يصح التقييد بالتعميم أجاب بأنا لا نسلم عموم مغفرة الصغائر
إذ لا يجب مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفرها إن يشاء ويعذب إن يشاء فالمراد بما دون ذلك هو الصغائر ومغفرتها في
مشيئة الله بالاتفاق هذا لكن فيه ما فيه لأنهم أوجبوا الثواب والعقاب على الله والثواب حق منفعة دائمة خالصة لا تكون
إلا للمطيع والعقاب مضرة دائمة خالصة لا تكون إلا للعاصي كافرا كان أو غيره فكيف يقع هذا العقاب الواجب على مرتكب الصغائر
فكيف يصح التعليق بالمشيئة بالنظر إليها عندهم ويؤيد ما قررناه ما قال الشريف في شرح المواقف من أنه لا استحقاق بالصغائر
عندهم أصلا مع أن المغفرة هو التجاوز عن العقاب المستحق وما قال الدواني أيضا من أن الصغائر معفو عنها عندهم
قبل التوبة وبعدها ولذا نفوا الشفاعة لدفع العذاب انتهى فقوله ولذا نفوا [illegible] صريح فيما قررناه أن العذاب
الواجب كما هو عندهم لا فائدة للشفاعة في دفعه وما عدا الكبيرة فليس فيه عذاب فلا شفاعة فيه أيضا هذا **قوله**
على مرتكب الكبيرة

انما استطرد ذكره اه يعني ان قوله دون الوجوب لا مدخل له في الجواب اذ الكلام معهم ههنا انما هو في وقوع العذاب عليهم او عدمه دون وجوبه لكنه ذكره استطرادا ردا لتمسكهم بهذه الايات على وجوب العذاب عليهم على مرتكبي الكبيرة يعني لو رتبت فانما تدل على وقوع العذاب على مرتكبي الكبيرة الغير التائبين وقد كثرت النصوص في العفو مثل قوله تعالى وهو الغفور الرحيم وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا وقوله تعالى او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير وقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات والعفو والمغفرة انما هو التجاوز بعد الاستحقاق ولا استحقاق بالنسبة الى الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة فتعين حملها على الكبائر الغير المقرونة بالتوبة على ان مقابلة قوله ويعفو لقوله وهو الذي يقبل التوبة عن عباده صريح في كون العفو بالنسبة الى الكبائر الغير المقرونة بالتوبة وان قوله يغفر الذنوب جميعا مع تاكيدات عديدة يدل على العفو مطلقا وكذا صيغة المبالغة في الغفور فتعارضت ادلة الوعيد والعفو والتاريخ مجهول فيحمل على تخصيص المذنب الغير التائب عن عمومات الوعيد جمعا بين الادلة ودفعا للتعارض بين النصوص وفيه ... ثم الظاهر ان مراده ان في قوله وزعم بعضهم ان الخلف اه جوابا اخر للمعتزلة وحاصله ان عمومات الوعيد لا تستلزم الوقوع البتة فضلا عن الوجوب لجواز التخلف اذ الخلف في الوعيد كرم فاجاز من الحال الناس بجوازه في الله تعالى اولى لانه كريم يحب العفو والكرم قالوا ويحتمل ان يكون معناه ان ههنا جوابا اخر يكون ابتناؤه الى ما ذكره الشارح في شرح المقاصد من ان الاحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد فكيف كان ترك عقابهم بالنار خلفا مذموما ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك مع انهم داخلون في عمومات الوعيد بالثواب ودخول الجنة على ما مر انتهى وفيه ان القول ببطلان استحقاق الثواب بالمعصية اذا كان فاسدا يثبت استحقاق الثواب بالمعصية وهو عند المعتزلة ثم ان بين الفرقين فرقا لان العقاب على العاصي واجب عندهم فتركه يكون خلفا وتركه بالجنة مذموم فكيف يكون تركه مذموما بل محمودا فالتعويل على قوله مع انهم داخلون اه فرجع الى ما قرره اولا فافهم بل كذب منتف بالاجماع لانه خبر عما يكون في المستقبل ولو لم يقع لزم الكذب في اخباره تعالى وهو باطل اجماعا وبهذا النص يفسد لا بامتناع الكذب عليه عقلا لانه قول بالقبح العقلي لعل مرادهم اي مراد ذلك البعض ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله ان الكريم اذا اوعد واخبر بالوعيد فاللائق بشان الكريم ان يبني اخباره على المشيئة فتجيء العمومات الواردة في الوعيد معلقة بالمشيئة وان لم يصرح بها زجرا للعاصين وتغليظا لهم فلا يلزم الكذب والتبديل بخلاف الوعد فانه يلزم ان يكون قطعيا اذ جواز التخلف عنهم فيه مذموم لا يليق بشان الكريم فلا يجوز التعليق بالمشيئة في الوعيد ورد هذا بان خبر الوعد معلق بالمشيئة ايضا ولا يخفى ما فيه وقيل الوعيد تخويف للعباد وتحريض للعبادة وليس اخبارا حتى يكون الخلف فيه تبديلا للقول وقيل والذي يخطر بالبال ان الوعد ليس باخبار عن وقوع الموعود في المستقبل بل انشاء عزم على ايقاعه وكذا الايعاد فلا كذب في الاخلاف في شيء منهما والتحقيق ان يقال كما ذهب الاشاعرة ان الثواب فضل من الله تعالى فيفي به من غير وجوب لان الخلف في الوعد نقص يجب تنزه الله عنه وان العقاب عدل او عدل به العاصي وله ان يعفو عنه لان الخلف في الوعيد كرم يتمدح به ولا يعد عيبا على ما دل عليه قوله واني اذا اوعدته او وعدته لمخلف ايعادي ومنجز موعدي وقد اشار اليه الدواني وما قيل من ان فيه كذبا وتبديلا للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدي فلعله مدفوع بان قوله تعالى ما يبدل القول انما هو في القول البت دون القول المبني على العموم كما ههنا وقد اشار اليه البيضاوي ههنا حيث قال وعفو بعض المذنبين لبعض الاسباب ليس من التبديل في شيء فان دلائل العفو تدل على تخصيص الوعيد انتهى فقد عرفت ان الجواب المشار اليه بقوله وزعم بعضهم اه لا يتم الا بما اشار اليه اولا وان الاجوبة المشار اليها ههنا راجعة الى ذلك عند التحقيق فتدبر وبالله التوفيق ويجوز العقاب على الصغيرة اي من غير قطع بالوقوع اه اشار بهذا الى ان المراد من الجواز في عبارة المصنف هو الجواز بمعنى الامكان الخاص بمعنى سلب الضرورة عن الطرفين بمعنى عدم الجزم بكل منهما فان المتنازع فيه بيننا وبين الخصم المعتزلة لانهم جازمون بعدم الوقوع فالجواز عندهم محمول على الامكان العام المقيد بجانب العدم بمعنى سلب الضرورة عن وقوعه وان كان عدم وقوعه ضروريا ولعل هذا اولى مما قاله المحقق من انه اشار بهذا الى ان المراد بالجواز هو الجواز الوقوعي لانه المتنازع فيه لا الجواز العقلي لانهم متفقون على ذلك على ما يجب ... صرح بذلك بقوله لانه لا يمتنع عقله لانه خروج عن فاعل الامكان ثم ان هذا مبني على ... فافهم لعدم قيام الدليل اي انما حملنا الجواز على الامكان الخاص ولم نجزم باحد الطرفين اي بالوقوع او بعدمه لعدم قيام الدليل على ذلك مع ان المسئلة شرعية لا يستقل العقل باثباتها فلا بد لذلك من دليل شرعي يدل عليه فاذا لم يوجد يبقى كل من الطرفين على امكانه على السواء بسبب انه تعالى فاعل مختار يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد يجوز ان يعاقب ويجوز ان لا يعاقب فلا يرد ان غاية عدم وجدان الدليل هو التوقف لا الجزم بالجواز اذ لا بد له من دليل ايضا انتهى وتحقيقه ان الدليل انما يقام على احد الطرفين فاذا لم يوجد يبقى الحكم على جوازه فلم نتوقف هنا وانما يتأتى التوقف في تعارض الادلة ولم توجد ههنا اصلا وما ذكره الشارح اه يعني ان المدعى مركب من جزئين احدهما انه لا قطع بالوقوع والثاني انه لا قطع بعدم الوقوع والادلة التي اوردها الشارح انما تدل على انه لا قطع بالوقوع ولا يدل على انه لا قطع بعدم الوقوع والاول لم يلزم التوقف كما حققناه مع ان الخصم اعني المعتزلة لا ينكرون الجزء الاول من الدعوى اعني انه لا قطع بالوقوع اذ قد عرفت ان الامكان يحمل عندهم على سلب الضرورة عن الوقوع فقط وانما خالفنا في الجزء الثاني اعني انه لا قطع بعدم حيث يدعي الوقوع حيث يدعي الضرورة في عدم وقوع العقاب ونحن لا ندعي بما فيه ... ولا دليل لنا على ذلك فقد ترك الشارح ما يعنيه واشتغل بما لا يعنيه هذا وقد تفاءل الشارح الى الدقة في وجه دلالة الادلة على الجزء الاول من المدعى دون الثاني ولعل وجهه ان الدليل الاول اعني ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء عام للصغائر والكبائر والمغفرة فيه مقيدة بالمشيئة فالمعنى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء دون من لا يشاء ولا يتعين المراد بمن يشاء فلا يكون وقوع العقاب قطعيا على اصحاب الصغائر بل على اصحاب الكبائر ايضا لانه وقع في مقابلة الواقع القطعي اعني ان الله لا يغفر ان يشرك به فقد دل على الجزء الاول من المدعى لكنه لا يدل على الجزء الثاني اعني انه لا قطع بعدم الوقوع اذ القطع بعدم الوقوع انما يكون فيما لم يكن فيه التقييد بالمشيئة ولا يوجد فيه جزم ولذلك يعني لان ذلك الامر انما يكون بالوقوع كما لا يخفى على من له ادنى تامل وحيث لم يدل الاية على ذلك لان المغفرة مقيدة بالمشيئة والجزم فلا يكون الوقوع معلوما فلا تدل على انه لا قطع بعدم الوقوع لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم واما وجه عدم دلالة الاية الثانية على الجزء الاول من المدعى دون الثاني فهو ان الاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة كما اشار اليه الشارح لكن لا يلزم من الاحصاء المجازاة قطعا وان كان لازما فالزم الفرق بينهما اذ قد يخبر به بعض الافاضل وانما قلنا لا يلزم من الاحصاء المجازاة اذ لو لزم ذلك منه لزم ان يكون الحكم بجزئيا وليس كذلك كما دل عليه بعض الاحاديث قطعا حيث يعد الله تعالى على بعض ذنوب عباده ثم يعفو عنه ويدخله ... فاذا لم يلزم من الاحصاء المجازاة وكان يحتمل ان يكون احصاء من غير مجازاة ايضا لا يكون وقوع العقاب قطعيا فظهر دلالة الاية على الجزء الاول من المدعى وتلخيصه ان المذكور في الاية هو الاحصاء لا المجازاة وان كان ذلك لها فالاحصاء قطعي دون المجازاة فلا قطع بحصم بوقوع المجازاة فيها وليت شعري كيف خفي هذا على الفاضل ... وتكلف في وجه دلالة الاية على هذا المدعى بما لا يرتضيه اولو النهى واما ان الاية لا تدل على انه لا قطع بعدم الوقوع فلما اشرنا اليه آنفا من ان عدم القطع بعدم الوقوع انما يكون بالوقوع جزما ضرورة ان نفي النفي اثبات وحيث انتفى دلالة هذه الاية على هذا اللازم انتفى دلالتها على الملزوم فلا تدل على انه لا قطع بعدم الوقوع وبالجملة فكل من الايتين اذا دل فانما يدل على عدم القطع بالوقوع كما حققناه ولا يدل على عدم القطع بعدم الوقوع اذ الوقوع وعدمه متنافيان جزما فاذا دل الدليل على جواز احدهما اعني الوقوع ههنا فلا يدل على جواز الاخر اعني عدم الوقوع والا لزم جواز اجتماع المتنافيين وهو محال واما الامكان الخاص في قولنا الانسان كاتب فانما هو بالنظر الى ذاته ولو دل الدليل على وجود الطرفين فانما يكون بالنظر الى افراده ولا كذلك ههنا كما لا يخفى فالمعترض لله ان يسكت عن اقامة الدليل او يقيم على ما هو المتنازع فيه هذا هو تحقيق مرام المحشي بعناية الكريم المتعال وقد تحير فيه الفضلاء لا سيما السيالكوتي فانه بنى بيانه على ما يبتني عليه الشارح نقله عن المعتزلة وغفل عن الفرق الواضح بينهما من حيث ان المدعى ههنا عام حيث قال مسلم اجتنب مرتكبها الكبيرة والذي بنى عليه الشارح نقله خاص بصورة الاجتناب وابى الشيخ من التزامه ثم اتى في البيان بقدر ما مدخوله مع عدم مدخلية ذكرها عن المعتزلة

ولا يخالفه الكلام نقلناها وبيّنّا بها ما فيه للإعلام بعون الله العلّام لكن الأولى الإحالة على عظم الكرام ثم ان المستفاد من
كلام المحشي وهو ان الخصم لا ينازعنا في القطع بعدم الوقوع ينافي ما قرره سابقا من ان مغفرة صغائر غير التائب عنه
غير مقطوع بها عندهم حيث حمل قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء على الصغائر الغير المقرونة بالتوبة توجيها لكلامهم ولعل
ولعل قوله فتأمل اشارة اليه هذا ايضا وان غفلوا عنه حاصله اه اقول لما كان الجواب المذكور غير دافع لاستدلالهم
بحسب الظاهر حيث انه اذا حمل الكبائر على الكفر يكون ما سواه داخلا في قوله نكفر عنكم سيئاتكم فيلزم ح ان يكون الصغائر بالتوبة صح
حين الاجتناب مقطوعا بها بالمغفرة وهو مدعاهم ويلزم ان يكون الكبائر الغير المقرونة بالتوبة مغفورة وهو خلاف مذهبهم
فقال ان الجواب المذكور مع عدم كونه دافعا للاستدلال منافيا لمذهبهم صرح بان حاصله ان التكفير مقيد بالمشيئة في صورة
الاجتناب مقيد بالمشيئة والمراد ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ان نشاء فيكون الكل تحت المشيئة فلا يلزم
ان يكون مغفرة صغائر المجتنب مقطوعا بها وانما قلنا ان التكفير مقيد بالمشيئة لان الجواب المذكور انما هو حمل المراد من الكبيرة
على الكفر لما هو ظاهر من انه يحمل الكبائر على انواع الكفر او على افراده القائمة بافراد المخاطبين بسبب انه الكامل فينصرف
اليه عند الاطلاق فيكون ح ما عدا الكفر مطلقا داخلا في السيئات فلو لم يكن التكفير مقيدا بالمشيئة بل كان متيقنا في
الكل يلزم مع عدم كونه دافعا للاستدلال ح ان يكون تكفير الكبائر كالصغائر ايضا متيقنا ثابتا قطعا وهو مخالف
لاجماع المنعقد على ان تكفير الكبائر اما مقيد بالمشيئة كما ذهب اليه اهل السنة او بالتوبة كما ذهب اليه المعتزلة واما المرجئة
الذين ذهبوا الى ان المجتنب عن الكفر مكفر عنه جميع سيئاته فلا اعتداد بهم واما سكوت المحشي عن كون الجواب حينئذ عدم التقييد
غير دافع للاستدلال فمن قبيل الاعراض عما ظهر اذ الكلام ليس الا فيه … ولذا قال حاصله اه وانما التزم بيان السبب
لذلك التقييد الدافع له والموافق لاجماع الفريقين وهو الذي تعرض له السابق ايضا فعلى هذا فهم قوله ولو لم يحمل الكبيرة اه
جواب عن سؤال مقدر كانه قيل ما السبب في تقييد التكفير بالمشيئة انما هو حمل الكبيرة على الكفر لكن ما الداعي الى ذلك
الحمل حتى يحتاج الى ذلك التقييد بل الظاهر ان يكون الكبيرة على حالها وح يتم الاستدلال المذكور قطعا اذ يكون المعنى ان
ان تجتنبوا الكبائر جميعا نكفر عنكم سيئاتكم الصغيرة فيلزم ان يكون مغفرة الصغائر قطعية اجاب بانه لو لم يحمل
الكبيرة في الاية على الكفر لبقي التقييد اي تقييد الجزاء بالشرط والتعليق جميعا بالاجتناب بلا فائدة لانه يجوز مغفرة
الصغائر بدون الاجتناب عن الكبائر ايضا على ما هو مقتضى قوله تع ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فعلى هذا يكون المراد من قوله لبقي
التقييد بلا دليل لبقي تقييد الجزاء بالشرط بلا مؤيد من الاية الاخرى بل الاية الاخرى تنافيه ويكون قوله والتعليق
والتعليق بالاجتناب اه بمنزلة العطف التفسيري على هذا التقرير عبارة الانبا در ان المراد من التقييد تقييد المشيئة كما جعله الناظرون
نصا عليهم وغلطوا في تقريرهم وانت خبير بانه بعد وضوح الامر لا يبعد مثل هذا التعبير ويمكن ان يقرر هذا المقام بغير
ما ذكر وهو ان مراده ان التكفير في حد ذاته سواء كان في هذه الاية او غيرها مقيد بالمشيئة لانه تع فاعل مختار يغفر ما يشاء
فلا قطع بالوقوع في شيء من المواضع فيندفع الاستدلال وقوله اذ المراد بالصغائر … علة لقوله فلا قطع بالوقوع بخلافه
على التقرير الاول اذ على هذا يكون علة لقوله ان التكفير مقيد اه فافهم الفرق وعلى هذا ايضا يكون ولو لم يحمل الكبيرة على الكفر جوابا
عن سؤال كانه قيل ما … حمل الكبيرة على الكفر حتى دلت الاية المذكورة ح على عدم القطع بالوقوع الذي به يتم الاستدلال المذكور
اجاب بانه لو لم يحمل الكبيرة على الكفر لزم محذوران الاول تقييد التكفير بالمشيئة الذي هو اللازم في هذا الموضع لا في خصوص
هذا الموضع بلا دليل و… التعليق بالاجتناب بلا فائدة لا … يكون الاجتناب عن الكبائر … انه ليس بدليل له بل هو
لازم في هذا الموضع ما عدا الكفر والثاني التعليق بالاجتناب بلا فائدة اذ يجوز مغفرة الصغائر بدونه وعلى هذا يبقى قوله لبقي التقييد
على ظاهره ويكون قوله لانه يجوز اه علة لقوله والتعليق بالاجتناب اه فقط هذا هو التحقيق الحقيق والفاضل … لكونه غفل
اولا في تقرير قوله حاصله ان التكفير اه ثم حمل قوله ولو لم يحمل الكبيرة اه على سؤال وجواب اخر غير صريح كلام المحشي ثم ادعى التفرد
فيه وجعله حقا حقيقا وخطأ سائر الافاضل وتعجب منهم ولا يخفى ان الكل … بما هو غلط فاحش منه لا يخفى على الفطن فساد تقريره
واستلزامه … كما لا يخفى على ذوي الفطانة وانت بعد ما اطلعت على ما حققناه عرفت ان الحق ما هو وان تعجبه من قبيل التعجب من

من الوف

والقول بان الخصم لا ينازعنا في عدم القطع بعدم الوقوع في صغائر المجتنب وما صرح به … صغائر … السابق انما هو في صغائر غير المجتنب فلا منافاة بينهما … على الاشتباه بين هذا المقام وبين … في الشرح كما اشير اليه … منه

بلا دليل لان قوله تع ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء … وكذا التعليق … يحمل على الصغائر … ان الاجتناب …

٢١١

من ابن اخت خالته ثم اقول جعل الاية المذكورة بعد هذا التاويل يكون في المآل مثل قوله تع ان تجتنبوا … الا الله لا يغفر ان يشرك به
ويغفر ما دون ذلك لان قوله تع ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه بمنزلة قوله تع ان الله لا يغفر ان يشرك به وقوله تع نكفر عنكم اه
بمنزلة قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فيبطل … الاثبات ولعل هذا مراد من قال … المحشي المحقق في تحرير هذا المقام ان
هذه الاية مجملة محتملة واية الغفران المعارضة لها محكمة اعني قوله تع ان الله لا يغفر ان يشرك به الاية محكمة فيجب تخصيص
المحتملة وقد اعتنى به المحشي على وفق مراد الشارح وانه لم يقرره المحقق الفاضل وفي ما قال والعصمة في التحفظ النقل المكتوم
اي الخبر المقبول اذ لا نزاع في وقوع الشفاعة الغير المقبولة على ما شهدت به النصوص القاطعة قال المراد بالمستفيض
من الاخبار والمستفيض عند بعض الائمة ما يساوي المشهور وهو الذي يرويه ثلاثة جامعة لشروط الرواية لكن الاصح ان المستفيض
المستفيض ما يرويه اكثر من ثلاثة بشرط ان لا يبلغ فيه حد التواتر صرح به الامام السيوطي لكن الظاهر ههنا انه بمعنى المشهور
على ما يظهر من تقرير الشارح ثم ان في ايراد الشارح بعض الايات … في تركه بيان ثبوت الشفاعة بالكتاب ولعل تركه لان
دلالة الكتاب على ثبوتها ليس كدلالة الحديث في الوضوح بل دلالة الحديث على ثبوتها واضح جدا والظاهر انه ليس للخصم
دليل من الحديث على نفيها الا كان من الكتاب وان كان محتاجا الى ما اشار اليه الشارح لا يبقى لمرتكب المكروه اي كراهة
التحريم فانه اذا اطلق يراد به ذلك ولانه المناسب للحرمان يستحق حرمان الشفاعة كما نص عليه في التلويح في تعريف الحكم
والاحكام فحرمان اهل الكبائر منها بطريق الاولى لانه اعظم منه جناية فاذا كان مدار الحرمان الارتكاب فالارتكاب في الكبيرة اه
اشد فالحرمان فيها اولى والظاهر ان مدار الحرمان انما هو هتك حرمة النبي عليه السلام فيحرم مرتكب المكروه من شفاعته
واما في الكبيرة فليس فيها الا هتك حرمة الدين فقط فله ان يشفع في ذلك اذ لم يترك حقه عليه السلام وهو المناسب لقوله
عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي ويمكن ان يقال ان في ارتكاب الكبائر هتك حرمة النبي عليه السلام ايضا لان امر
اطاعة احدهما عين اطاعة الاخر وكذا اهانة هذا لا نسلم الملازمة اه اي لا نسلم انه لو استحق مرتكب المكروه حرمان الشفاعة
لم يستحق … به مرتكب الكبائر بطريق الاولى اذ ما يكون جزاء للادنى لا يلزم ان يكون جزاء للاعلى لانه جزاء عظيما
وهو العذاب الابدي فلا حاجة الى ذلك لو سلم … الكلام في الاستحقاق … ولا شك فيه لاحد ثم ان العذاب الابدي
الذي هو الجزاء العظيم انما يكون بالحرمان عن الشفاعة اذ لو وجد الشفاعة في حقه لم يكن معذبا وما ذكرناه سلمه ولو سلم
الحرمان … الملازمة المذكورة فلعل المراد بالشفاعة المصدر المبني … للفاعل اعني كونه شفيعا وان كان المتبادر
المصدر المبني للمفعول اعني كونه مشفوعا فلعل المراد حرمانه ان يكون من الاخيار الشافعين فيجوز ان يكون مشفوعا ولعل ذلك
خلاف المتبادر تنزل منه وقال او حرمان الشفاعة لرفع الدرجة لا لدرء العذاب كما في حق اهل الكبائر ولما كان هذا خلاف
الظاهر قال او لعله في بعض مواقف الحشر مثل موقف القيام عن القبر وموقف تطاير الكتب دون بعض منها مثل موقف الصراط
فيجوز ان يكون مشفوعا فيه وفي بعض النسخ او لعدم الدخول وهو فاسد اذ لا فرق بين مرتكب المكروه وبين مرتكب الكبيرة
في الحرمان لعدم الدخول ثم لما كان الكل خلاف المتبادر اذ المقصود الزجر عن ارتكاب ذلك المكروه ولا يحصل ذلك الا بحمل على
عمومه مع جعل الشفاعة مصدرا مبنيا للمفعول قال على ان الاستحقاق لا يستلزم الوقوع كما ان استحقاق العذاب لا يستلزم الوقوع
فغاية ما لزم من التصريح المذكور استحقاق حرمان اهل الكبائر عن الشفاعة وهو لا يستلزم الحرمان بالفعل هذا لا يقال قوله
عليه السلام من ترك سنتي لم ينل شفاعتي يدل على وقوع حرمان الشفاعة في حق تاركها لانا نقول النيل انما يكون بالاستحقاق
فلعل المراد منه ذلك وان عبر بالنيل تغليظا ومبالغة فالجواب المذكور جواب عنه ايضا ويمكن ان يقال هذا وعيد وقد سبق ان
ان الخلف في الوعيد كرم فيليق بالنبي عليه السلام ولا يوجد هنا المعارض كما وجد ذلك في صور العفو كما سبق واما الجواب بان المراد
لم ينل مرتبة شفاعتي ولم يكن من الاخيار الشافعين وبانه لم ينل شفاعتي لرفع الدرجة وبانه لم ينل في بعض المواضع دون بعض عصمه
ففيه ما ذكره المحشي وقد عرفت ما فيه من الضعف هذا اي لا يتوهم بقرينة العطف وذكر الذنب سابقا وهي تعم الصغائر
الكبائر وان كان الذنب المذكور سابقا صغيرة بل ترك الافضل ضرورة ان النبي عليه السلام لا يصدر منه الكبائر وتعلق هذا

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT
This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

انشاق الادفع ما قيل من ان الظاهر هنا انما يكون دليلا على المدعى اذا كان الذنب الملحوظ ههنا عاما للصغائر والكبائر والـ
والظاهر انه خاص بالصغيرة بقرينة الذنب المذكور في المعطوف عليه فانه صغيرة قطعا فلا يكون دليلا على ان الزاما على
للمعتزلة لعدم استحقاق العذاب بالصغيرة عندهم حتى يحتاج الى الشفاعة والاستغفار كذا قيل لكن الاولى ان يقال حتى يحتاج
الى الاستغفار اذ الاحتياج الى الشفاعة ح لرفع الدرجة غير منكر عندهم وحاصل الدفع ان الذنب في اصل الوضع شامل لـ
لهما وكون ذنبه عليه السلام خاصا بالصغيرة لا ينافي الشمول فكان الذنب المقدر مغايرا للمذكور وفي اعادة الجار حذف
ثم ان تغيير الاسلوب بغير ما مضى ولذا قال البيضاوي رح وفي اعادة الجار وحذف المضاف اشعار بفرط الاحتياج وكثرة
ذنوبهم وانها جنس اخر هذا وأما ما قيل من ان الاستدلال بها يتوقف على اثبات ايمان صاحب الكبيرة وان الامر بالاستغفار
في الدنيا لا يستلزم الشفاعة في الاخرة لجواز ان يكون نتيجة الاستغفار في الدنيا ان يوفقهم الله للتوبة ويصيروا
مغفورين قطعيا ففيه لان ايمان صاحب الكبيرة ثابت بالنصوص القاطعة وان الاستغفار في الدنيا اذا كان نافعا في كونهم تائبين
وموفقين فبالاولى ان يكونا نافعا في الاخرة من جهة خلاصهم من النار ثم دلالة الاية على ثبوت الشفاعة ليس كدلالة الا
حديث الشفاعة في الوضوح لكنه لا يضر الدلالة وعلى انها ليست لرفع الدرجة اه يعني ان الاية المذكورة كما دلت على ثبوت
الشفاعة باسلوب الكلام تدل ايضا على ان تلك الشفاعة ليست لرفع الدرجة حتى يثبت المدعى الذي هو ثبوت
الشفاعة لرفع العذاب وانما دلت على ذلك لان عدم نفع الشفاعة التي هي لرفعة الدرجة لا يقتضي تقبيح حالهم
وتخفيف باسهم مع ان الاسلوب دل على ان عدم نفع الشفاعة يقتضي التقبيح وتخفيف الباس فدل قطعا على ان الشفاعة الـ
الشفاعة المنفية نفعها عنهم هي الشفاعة التي هي لدرء العذاب فهذا الكلام دفع سؤال يرد على الاستدلال بها وتقريره
السؤال والدفع ظاهر مما قررنا لكن لا يدل اه يعني وان دلت الاية على ثبوت الشفاعة وعلى انها ليست لرفعة الدرجة
لكن لا تدل على انها في حق اهل الكبائر مع ان المدعى ذلك اقول الشفاعة التي لدرء العذاب اما ان تكون للكافرين
او لاهل الكبائر اذ لا يحتاج اهل الصغائر الى الشفاعة اذ لا قطع بوقوع عذابهم عند اهل السنة والشفاعة انما تكون
لدرء العذاب وعند الخصم فعدم عذابهم بها مقطوع لا سيما اذا اجتنب الكبائر هذا اذا لم نخلط بالصغائر الكبائر واذا
واما اذا كانتا موجودتين في شخص فالشفاعة انما تكون للكبائر بدون العكس والاثم قلب المعقول واذا كانت
الشفاعة في حق هذين الصنفين فاذا انتفى نفعها عن الكافرين ثبت لاهل الكبائر قطعا جزما ولعل هذا هو مراد من قال
بل يدل لان جهة نفي النفع هي الكفر فاذا انتفى ثبت النفع بها قطعا مطلقا ولانها المحل للخلاف فاذا ثبت اصل
الشفاعة ثبت المدعى وأما القول بان حصرية نفي النفع في الكفر غير معلوم من الاية وترتب عليه لا يدل على ذلك
فيجوز ان يكون في حق اهل الكبائر ام الطر وبان المراد انه لا يدل عليه دلالة تحقيقية وذلك لا ينافي ظهوره لانه
لا يدل عليه دلالة التزامية مبنية على مذهب الخصم فليس بشيء لان مساق الاية انما هو لبيان تقبيح حال الكافرين
كما بين في محله ثم ترتيب قوله فما تنفعهم الاية على سابقه يدل قطعا على ان جهة نفي النفع هي الكفر فاذا انتفى ثبت
في حق اهل الكبائر لان اكثر الاحوال المذكورة قبل هذه الاية من الكبائر بحسب الظاهر فاذا انتفى نفعها للكافرين
بسبب كفرهم يثبت في اهل الكبائر بالنظر الى الاحوال المذكورة في الاية والتخصيص ان الكافر متصف بعد الكفر
بتلك الكبائر وجهة نفي النفع انما هو الكفر دون سائر الكبائر فاذا انتفى الكفر ثبت الشفاعة في حق ا
الكبائر التي في المؤمن اذ لا فرق بينها وبين كبائر الكافر وأما كبائر الكافر فلا يوجد الشفاعة فيها ما دام كافرا
وبعد التوبة عن الكفر يجب الجميع ثم ان توجيه قوله لا يدل عليه دلالة تحقيقية خارج عن فهم المقام اذ مراده انه
انما هو الدلالة باسلوب الكلام وذلك ثابت على ما حققناه فان اراد الخصم بما ذكره نفي دلالة الاسلوب و
فذلك مم والسند ظاهر مما قررناه وان اراد بما ذكره القائل فغير صالح للنزاع فافهم والا فلا نصا فان الاسلوب
الاية على ثبوت الشفاعة في الجملة كما صرح به الشارح فكما دل على ذلك يدل ايضا على انها في حق اهل الكبائر على
ما قررناه نعم الاية ليست قطعية في المدعى لكنه بحث اخر غير ملتزم ههنا على ما يفيده سوق

ظاهر الاية

ظاهر الاية اه يعني كما ان هذه الاية بظاهرها تنفي ثبوت اصل الشفاعة كذلك تنفي بظاهرها ايضا ثبوت الـ
الشفاعة لزيادة الثواب مع انهم اثبتوها فيكون الاية دليلا عليهم ايضا فان صرفوها عن الظاهر وحملوها على
نفي الشفاعة لدرء العذاب لا ينبغي الاية تحديهم هذا لكن قوله نعم لا تجزي نفس عن نفس شيئا كالصريح في هذا الصرف والحمل
فلا يضر الحجة فافهم ثم ان الاية اه يعني ولئن تنزلنا عن ذلك وخليناه فنقول ايضا ان الاية لا تدل على نفي
الشفاعة على الاطلاق اذ يحتمل ان يكون الضمير في منها للنفس الثانية العاصية فالمعنى ان جاءت هذه النفس العاصية
بشفاعة في حق الغير لم تقبل منها فلعل الشفاعة تقبل في حقها بطريق اخر بان يجيء شفيع اخر بشفاعة فهو
بشفاعة شفيع من اضافة المصدر الى مفعوله والشفيع بفتح المشفوع وأما الشفيع في قولنا انفا بان يجيء شفيع اه فهو
فهو بمعنى الشافع هذا لكن قوله نعم لا تجزي نفس عن نفس اه صريح في نفي ارادة هذا الاحتمال ولذا قيل هذا الاحتمال و
وفي لفظ الضمير للنفس الاولى الشافعة ولذا قيل هذا الاحتمال بعيد جدا وان قيل ان الوجه مانع يكفيه او في غير الى المنع
الدلالة اه وسند المنع جواز كون الكلام لسبب العموم لا لعموم السبب كذا في شرح المقاصد لكنه بعيد جدا لان سبب العموم
انما يتصور فيما اذا امكن تخصيص العموم بالسبب وذلك يحتاج الى وجود لفظ اخر غير العموم وليس كذلك ههنا
ههنا اعترض عليه اي على هذا المنع بان النفس نكرة واقعة في سياق النفي عامة على ما بين في محله والضمير في قوله منها
راجعة الى هذه النكرة العامة فيعم ايضا فيفيد ان الشفاعة لا تقبل من نفس عاصية ومطيعة فالدلالة على العموم ثابتة جزما
ويمكن ان يجاب اه يعني ان العموم المذكور انما يحصل اذا رجع الضمير الى النكرة المنفية من حيث عمومها ولا ضرورة
في ذلك بل الظاهر انه راجع اليها من حيث ذاتها والنكرة المنفية من حيث ذاتها خاصة بحسب الوضع ضرورة انها موضوعة
لفرد للماهية من حيث هي هي مع الفرد المبهم او بشرط تحققها في ضمن فرد مبهم على اختلاف الائمة وعمومها عقلي ضروري ضرورة
ان انتفاء الفرد المبهم انما يكون بانتفاء جميع الافراد الا يرى انه لو قيل لا رجل في الدار وانما هو على السطح لا يلزم منه ان يكون
جميع العالم على السطح وبالجملة ففي النكرة المنفية وضعان وضع شخصي بهذا الاعتبار هي موضوعة للماهية مع الفرد
المنتشر او بشرط الفرد المنتشر ولا شك انه على هذا تكون خاصة غير مفيدة للعموم والظاهر ان الضمير راجع اليها بهذا الاعتبار
فلا يفيد العموم فلا يحصل هنا عموم ووضع نوعي وبهذا الاعتبار هي موضوعة لكثير غير محصود مستغرق لجميع ما يصلح له ولهذا
عدها ائمة الاصول من الفاظ العموم ولا ضرورة في ارجاع الضمير اليها بهذا الاعتبار هذا ومن اشتبه عليه الفرق بين الوضعين التبس
فهم المقام وتكلم بما لا يرضى به الصغار والكبار فضلا عن الاعلام وقد اعترض ان بعضهم ظن ان ارجاع الضمير الى النكرة المنفية من قبيل
الاستخدام وهذا غلط ايضا اذ الاستخدام انما يكون فيما اذا كان للشيء معنيان وليس للنكرة المنفية الا معنى واحد وهو الماهية
من حيث هي هي مع الفرد الغير المعين او بشرط تحققها في ضمن ذلك وانما العموم عرضي لها باعتبار وقوعها في سياق النفي وذلك الاعتبار
خارج عن وضعه الشخصي الذي باعتباره يرجع الضمير اليها كما هو الظاهر وان كان ذلك الاعتبار داخلا في وضعه النوعي كما اشير
اليه انفا ولا شك ان مثل هذا لا يكون من الاستخدام في شيء هذا والكل نشأ عن الغفلة عن نوعي وضع العموم لكن ما اورده
في المنظر ضعيف اذ التركيب مصنوع والعرف وارد على السطح اذ لا معنى للمحصورة فيه وانما هو ارادة وهو مسلم فنظر ما نحن فيه لا رجل
في الدار ولا هو في السوق لكن بعد وضوح السند بما ذكر لا حاجة الى تاييد حتى يضعف بذلك ما ذكر والحاصل ان تاييد السند
خارج عن قانون التوجيه نعم لو قيل ان في منع الدلالة على عموم الاشخاص الضمير راجع الى النكرة ثم يكون عاما من حيث وقوعها في ا
سياق النفي لوقوعه في سياقه كوقوعها في سياقه فيفيد العموم فيكون قوله نعم لا يقبل منها شفاعة مثلا انه يقال لا يقبل من
نفس شفاعة فكما ان هذا يفيد العموم كذلك ذلك ايضا لم يبعد جدا لانه مراد المجيب المذكور ذلك لانا نقول هذا مرجح
في انه ادعى العموم في الضمير الراجع الى العام وفي هذا ادعى العموم بالنظر الى وقوع الضمير الراجع الى النكرة في سياق النفي وبينهما بون
بعيد لكن هل يفيد مثل هذا الضمير بمجرد وقوعه في سياق النفي عموما حتى يتم الجواب فيه تردد والظاهر انه يفيد العموم
وان كان معرفة صورة ثم انه اختلف في كون مثل هذا الضمير معرفة او نكرة والحق هو الثاني والمراد انه نكرة حقيقة والاول نزاع في كون

This file was downloaded from QuranicThought.com

معروف ظاهر   وقد سلم عموم الاشخاص فيكون بين التخصيص وبين تسليم العموم نوع منافرة ولذا اقتصر في شرح المقاصد
على تسليم عموم الازمان والاحوال   المسلم اه يعني ان ما سلمه اولا هو الدال على عموم الاشخاص ولا يلزم من
ذلك ارادته واللازم من وجوب التخصيص هنا انما يقتضي ارادة بعضها ولا منافاة بين الدلالة والارادة فكم من لفظ
يدل على شيء بحسب الوضع ولا يراد ذلك لوجود مانع من تخصيص او غيره كالنصوص الدالة على ثبوت الشفاعة فحصول جزء الاثبات
ان الادلة على ثبوت الشفاعة خاصة والادلة على نفيها عامة فتعارضت الادلة فيجب تخصيص الادلة العامة على نفيها
بالكفار جمعا بين الادلة ودفعا للتعارض وهذا ما قاله الامام الرازي والجواب عنها اجمالا ان يقال ان دلائلكم في نفي
الشفاعة لا بد ان تكون عامة في الاشخاص والاوقات ودلائلنا في اثباتها لا بد ان تكون خاصة [illegible] فيها لانا
لا نثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا هذا   عدم المغفرة اه اراد ان
فرع عدم المغفرة على عدم استحقاق التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة للعذاب في بيان ادخولهم بالعفو عن الصغائر
مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة فان اراد عدم المغفرة بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة فهو مم لان صغيرة غير المجتنب
يستحق العذاب عليها فيعذب به عليها ان شاء ويجوز ايضا ان لا يدل على مغفرتها وتكفيرها قوله تع ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه
وان اراد عدم المغفرة بالنسبة الى صغيرة المجتنب فهو مسلم كما في الآية المذكورة لكنه غير مفيد [illegible] وما قالوا من ان عدم
ان الصغائر معفو عنها مطلقا واقول هذا مبني على ما يستفاد من ظاهر كلام الشارح سابقا حيث استدل من طرفهم على ان صغيرة
المجتنب معفو عنها بقوله تع ان تجتنبوا كبائره فقد خص العفو هنالك بصغيرة المجتنب كما خصه ظاهرا ههنا بصورة
المجتنب ايضا لكن التحقيق ان معنى العفو هو محو الذنوب او التجاوز عن الذنوب المستحقة ولا يوجد الاستحقاق في الصغائر
عندهم قطعا وقد صرح به كثير من المحققين ايضا فلا معنى للعفو عن الصغائر مطلقا عندهم واما تخصيص صورة المجتنب ههنا و
وهنالك فمبني على الآية المذكورة التي استدلوا بها وانما تركوا بيان حال الصغائر الغير المجتنب لان صاحبها مخلد في النار لارتكابه
الكبائر لا لارتكاب الصغائر اذ العذاب عندهم انما هو بالاستحقاق على ما يقتضيه اصولهم ولا استحقاق فيها عندهم فيها فهو
فلا معنى للعفو ليس تفرعا على صورة المجتنب فقط حتى يلزم الاستدلال [illegible] بقيد المجتنب او انه كلام الشارح على ما يقتضيه اصولهم كما ارجعه
المحقق بل تفريع على عدم استحقاق العذاب وهو موجود في جميع الصغائر قطعا فالتفريع على الاطلاق صحيح ومفيد في رد ما قالوه و
فقوله فلا معنى للعفو مبني على اصولهم لا على ما هو المشهور كما زعمه الناظرون في دفع الايراد المذكور بل المشهور فيما بينهم انما هو التخصيص
وفيه منع اذ لا يبطل اجزاء الايمان
بصورة المجتنب هذا هو تحقيق المقام ولعل قوله فتامل اشارة الى هذا المرام فتدبر والله الهادي
هو الجنة لا مجرد التخفيف لقوله عليه السلام يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان [illegible] ايضا تخفيف العذاب خلاف مذهبهم
لانه مضرة خالصة لا يثبت لها ما يخالفها الا انا نقول لعل الحديث بعد تسليم ثبوته [illegible] مؤول عندهم بعدم وجود الكبائر [illegible] وانما
لانهم ان تخفيف العذاب خلاف مذهبهم كيف وهم بنوا الامر على الحسن والقبح العقليين فاذا كان صاحب الكبيرة مخلدا في النار كما عندهم
فلا بد من القول بالتخفيف والا فالعقل لا يرضى بتسوية الكافر والفاسق في العذاب من كل وجه ولا يلزم من التخفيف عدم كونه
المضرة خالصة لان معنى الخلوص ان لا يشوبه شيء من النفع والتخفيف ليس بنفع في حق الفاسق بل هو تخفيف بالنسبة الى عذاب
الكافر وجعلهم عذاب صاحب الكبيرة مثل الكافر انما هو في الدوام فقط والخلوص عن شوب المنافع بالنظر الى ذاته فلا ينافيه التخفيف
قطعا هذا هو تحقيق المقام وان غفلوا عنه   مبنى هذا الاستدلال اه يعني ان مبنى الاستدلال بهذه الآية على عدم خلود صاحب
الكبيرة في النار على ان العمل الصالح لا يتناول الترك وهو التحقيق اذ على هذا يكون صاحب الكبيرة الذي عمل الصالحات مع ارتكاب
داخلا في الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقد حكم عليهم بكون جنات الفردوس نزلا لهم فيكون فيتم الاستدلال قطعا واما اذا كان الاعمال
الصالحة متناولة للتروك فلا يتم الاستدلال لان مرتكب الكبائر يكون خارجا عن موضوع القضية لانه [illegible]
الصالحات التي جعلنا [illegible] فلا يكون محكوما عليه بكون جنات الفردوس نزلا له لكن هذا مبني على دخوله في الذين
آمنوا والمذكور [illegible] خارجا عنه لا يتم الاستدلال على تقدير عدم تناول الاعمال التروك ايضا وهو الذي تعرض به الشارح في

م

ثم ان الاستدلال اه يعني ان الاستدلال بالآية المذكورة غير تام على تقدير تناول الاعمال التروك كذلك غير تام بالنظر الى الذين عملوا
صالحا غير الايمان [illegible] مع ارتكاب الكبائر ايضا اذ لا تدل على عدم خلود مثل هذا المرتكب لترتب الحكم بدخول الجنة على الجامع بين
الايمان والاعمال الصالحة لكنه يبطل مذهب الاعتزال حيث زعموا ان جميع اصحاب الكبائر سواء كان لهم اعمال صالحة غير الايمان او
او لا مخلدون في النار   فلا يرد جزاؤه اي لما كان الخلود في النار جزاء للكفر على الاطلاق من غير تقييد بالشرع وجعلوها فلا
فلا يرد انه لم لا يجوز التفاوت بالشدة والضعف بان يكون عذاب الكافر شديدا وعذاب الفاسق ضعيفا وخفيفا مع كونهما مخلدين
في النار فلا يلزم [illegible] الزيادة على الجناية [illegible] في قول الشارح فلو جوزي به اه   وهذا الدليل الزامي [illegible] على مذهبهم
ويرد عليه ان الخصم يمنع كون الخلود في النار جزاء للكفر على الاطلاق بل هو يقول جزاء الكافر والفاسق كليهما والتفاوت بالشدة
والتخفيف يكون هنا فلا يلزم الزيادة على قدر الجناية واما ان الخصم لا يقول بالتخفيف وانه مناف للدوام فقد عرفت ما فيه فان اراد
ارادوا به ان [illegible] الخلود في النار جزاء الكفر على الاطلاق ثبت بالنصوص فبعد تسليمه يرجع الى الاستدلال بالادلة النقلية مع
في صدد الاستدلال بالدليل العقلي وبهذا ظهر اختلال قوله وهذا الدليل الزامي فافهم   وهذا الدليل الزامي مبني على الحسن
والقبح العقليين الذي يقول به المعتزلة والا فلو لم يكن الزاميا فلا [illegible] لانه تصرف في ملكه فلا يوصف بالظلم لان الظلم
انما تصرف في ملك الغير والله منزه عن ذلك لان الكل ملكه يفعل ما يشاء واما وضع الشيء في غير ما وضع له وهو منزه ايضا منه
عن ذلك لانه تع العالم بمواضعها ويضع الاشياء فيها هو الله تع وان لم نطلع على ما خفي علينا فعلى تقدير لو خلد الفاسق في
النار لا يكون فيه ظلم لكن اصحاب التحسين والتقبيح الحسن والقبح العقليين قالوا بذلك فيكون الدليل المذكور مبنيا على مذهبهم
هذا اقول قد عرفت ما فيه آنفا ثم ان الماتريدية لا ينكرون الحسن والقبح العقليين كليا كما حققناه سابقا فلو بني هذا الدليل
على مسلك الماتريدية لا يكون الزاميا ثم اقول الظاهر ان مقصود الشارح انما هو بيان وجه الحكمة في خلود الكافرين دون اهل الكبائر
مع ثبوت خلود احدهما بالنصوص دون الآخر لا الاستدلال بما هو مبني على الحسن والقبح العقليين الصرفيين فلا حاجة الى جعله
الزاميا [illegible] يكون تصرفه مخالفا للحكمة مع المخالفة للنصوص فلا يوصف تصرفه [illegible] فلا حاجة الى جعل الدليل الزاميا واما
المحشي المحقق [illegible] لان الدليل الزامي فلا حاجة في دفع الايراد السابق الى قوله على الاطلاق من غير تقييد بالشرع لانهم لا يقولون
بالتفاوت في العذاب والالم ليس مضرة خالصة فقد عرفت ما فيه سابقا فتذكر   قالوا لولا الخلوص لم ينفصل عن مضار الدنيا
لانه اذا لم يخلص عن شوائب النفع كانت مشوبة فكانت كمضار الدنيا مشوبة بالنفع مع ان انكار الفرق بين المضرتين باطل عقلا
ونقلا لكنه ضعيف اذ من وجوه الفرق كون مضار الآخرة باقية دائمة بخلاف مضار الدنيا ونحو ذلك من وجوه الفرق فعلى هذا الى
على منع الملازمة المذكورة يمكن منع هذا القيد اي قيد الخلوص ايضا اي كمنع قيد الدوام الذي اشار اليه الشارح كما اشار اليه الشريف في
شرح المواقف لكنه اي منع قيد الخلوص غير مفيد ههنا اي في ردهم لان منع الخلوص لا يستلزم منع الدوام اذ لا يلزم من عدم الخلوص
عدم الدوام مع ان مقصود المعتزلة انما هو دوام اهل الكبائر وخلودهم ففي هذا الكلام تعريض للشريف بانه لا فائدة في منع الخلوص
وانما اللازم منع الدوام ويمكن ان يقال الدوام الذي قصدوه ههنا يستلزم الخلوص حيث قالوا مضرة خالصة دائمة
كاشفة فاما مساو له او اعم منه وعلى كل فالاستلزام ثابت ومنع اللازم يستلزم منع الملزوم فان كان منع الدوام مفيدا كان منع
الخلوص مفيدا ايضا كما اشار اليه الشريف واما اذا كان الصفة صفة مخصصة فمنع الدوام لا يستلزم منع الخلوص [illegible] الشريف
[illegible] الحق ان مرادهم من الدوام هو دوام العذاب وخلوصه عن الانقطاع لا يقال كيف يصح منع الدوام اذ ح
يكون المضرة والمنفعة منقطعة ولم يكن [illegible] وقد فرضناه مضرة او منفعة لانا نقول ذلك مع جواز ان يخلق الله العلم
الانقطاع فلا يحصل في الاول فرح وفي الثاني حزن هذا احقق هذا المقام وان لم يساعده عبارة الاعلام وكان في تقرير الشريف
حيث منع الخلوص بعد منع الدوام مع عدم الفائدة تحجب الظاهر اشارة الى ما حققناه والى تعريضهم فيما قررته وانهم لم يتفطنوا
الفاضل المحشي فتدبر   يخلدون خلود اهل الكبائر قيل يعني فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اي ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا والحق
انه لا يرد ذلك بل اراد ان الخلود مشترك بين المعنيين الدوام والمكث الطويل [illegible] يراد به المكث الطويل الاعم من ان يكون مع دوام
كما في خلود الكفار او لا مع الانقطاع كما في خلود اهل الكبيرة والمكث الطويل مطلقا معنى مجازي للخلود قال في شرح المقاصد

فمنع الخلوص مفيد قطعا اه [illegible]

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني

لا كلام في ان المتبادر الى الفهم عند الاطلاق والشائع في الاستعمال هو الدوام لكن قد يستعمل في المكث الطويل المنقطع انتهى فالظاهر منه
ان الخلود مشترك بين المعنيين اذ لا باس في كون احد معنيي المشترك اشهر من الاخر فيكون المكث الطويل معنى مجازيا من قبيل ذكر الم
المقيد وارادة المطلق او من قبيل ذكر الخاص وارادة العام وهذا المعنى المجازي شامل للمعنى الحقيقي والمجازي الذي يكون المعنى الاول الحقيقي
للخلود من افراده فيكون من قبيل عموم المجاز هذا والذي يظهر ههنا ان يجعل مجازا في مطلق المكث الطويل بعلاقة انه لازم للخلود
بمعنى الدوام فيكون من قبيل عموم المجاز لان المكث الطويل شامل للدوام وغيره ويحتمل ان يكون مشتركا بين الدوام وبين المكث الطويل
المطلق كما هو محتمل كلامه ههنا فمراده انه اريد المعنى الثاني ههنا بقرينة النصوص مع شموله لكلا الفريقين فح لا يلزم ارادة المعنى
الحقيقي والمجازي معا بل ارادة الدوام ح تكون من افراد المكث المطلق لا لكونه معنى الخلود ولا حاجة الى اعتبار عموم المجاز هذا لكن
… لكن لا يخلو هذا الوجه عن تكلف المجاز والاشتراك فالاولى ان يحمل كلامه على … في ان الخلود
ح حقيقة في المكث الطويل سواء كان معه دوام او لا لئلا يلزم لزوم المجاز والاشتراك كما اشار اليه الشريف في شرح الم
المواقف   والاولى ان يتمثل بقوله انؤمن لك اه لانه صريح في التعدية باللام اذ الفعل لا يحتاج الى تقوية العمل بخلاف ما ذكره
لان اسم الفاعل ضعيف في العمل فيحتمل ان يكون اللام في مثله لتقوية العمل لا للتعدية فيحتمل الاحتمال المرجوح لا يدفع الاستشهاد اقول   سيالكوتي م
اذا كان المقام الاستشهاد فالامر كما قاله المحشي لكن الظاهر انه ليس باستشهاد بل تمثيل فلا يرد ما ذكره لكن الاولى ان يتمثل بقوله
فان لم تؤمنوا لي فاعتزلون لان كونه صلة ظاهر لا يحتاج الى التمسك بجدوى ما ذكره من الآية فافهم واما ما قيل من ان الايمان في   عصام
قوله تعالى انؤمن لك ان ظاهر في الايمان الشرعي والكلام في الايمان اللغوي فالتمثيل غير صحيح فليس بشيء اذ التمثيل انما هو في التعدية
لا غيرها مع انه غفول عما سيذكره المحشي من انه لا فرق بين الايمان الشرعي واللغوي الا باعتبار بحسب خصوص المتعلق هذا
قال في شرح المقاصد الايمان افعال من الامن للصيرورة والتعدية ويتعدى بالباء واللام باعتبار تضمنه معنى الاعتراف والاذعان
انتهى فقد ظهر من هذا ان الايمان يتعدى بنفسه وهو الموافق لما في الصحاح … قوله ويتعدى بالباء واللام بملاحظة معنى الاعتراف
والاذعان من قبيل اللف والنشر المرتب وهو الموافق لما في البيضاوي حيث قال تعلق الباء بالايمان على تضمين معنى الاعتراف وباللام
ان يكون تعلق اللام به على تضمين معنى الاذعان   اي ان يحصل فيه منسوبية الصدق الى الخبر اي ان يحصل فيه كون الصدق
منسوبا الى الخبر او المخبر ويعقل ثبوته له من غير اذعان وقبول اشار بهذا الى كون النسبة مصدرا مبنيا للمفعول بقرينة عطف … قوله
ولذا عطف عليه قوله ثبوته له وان ما يجعله مصدرا مبنيا للفاعل لانه غير الاذعان وتعبير عنه فلا يصح قوله من غير اذعان …   على الاول
فهو عبارة عن المعرفة القابلة للنكران والجهالة دون التصديق المقابل للتكذيب والانكار المعبر عنه بكرويدن وراست كوي
داشتن هذا … (مشطوب)
… (مشطوب)
كذلك بل لا بد هناك من الاذعان والتسليم فلا حاجة الى صرف النسبة عن ظاهرها فافهم ثم اعلم انهم بعد اتفاقهم على ان
ان ذلك العلم والمعرفة خارجة عن التصديق الايماني … اللغوي وعلى ان المعتبر في الايمان هو التصديق اللغوي اختلفوا
في ان تلك المعرفة داخلة في التصديق المنطقي فيكون التصديق المنطقي شاملا له وللتصديق الايماني وهو الذي ارتضاه
صدر الشريعة في بعض تصانيفه او خارجة عن التصديق المنطقي داخلة في التصور المقابل له وهو الذي ارتضاه …
بناء على انه يجوز ان يكون الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية … وحقق بان التصديق المنطقي بعينه التصديق اللغوي
بناء على ما فسره ابن سينا في الكتب الفارسية بكرويدن وقد حقق الشريف … في بعض تصانيفه بان اهل الميزان لا بد
لابد الفن اهل العربية فهمه صدد بيان ما هو في الوضع واللغة فلا بعد في كون التصديق الميزاني متحدا مع التصديق اللغوي
الذي هو عبارة عن التصديق الايماني ولهذا قال … في التهذيب العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور والذين
ذهبوا الى ان تلك المعرفة داخلة في التصديق المنطقي يقولون الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصديق قطعا فان كان
حاصلا بالقصد والاختيار يجب ان يستلزم الاذعان والتسليم فهو تصديق لغوي ايضا وان لم يكن كذلك كمن وقع بصره على شيء فعلم انه
جدار او فرس فهو معرفة يقينية وليس بتصديق لغوي ايماني فالتصديق الايماني عنده اخص من التصديق المنطقي لان له فردا آخر
اللغوي
مثل المعرفة

مثل المعرفة المذكورة وليست بايمان قطعا هذا اقول ليس مراد العلامة من ان التصديق الميزاني متحد بالتصديق الايماني ان
ان تلك المعرفة من قبيل التصديق الايماني كما يستفاد من مبالغة المولى صدر الشريعة اذ لا يمكن صدوره من احد فضلا عن مثله
بل انه ادخل تلك المعرفة في التصور وادخل كل ما يوجد فيه اذعان وقبول في التصديق يقينا او ظنا قطعيا او لا فح يتحد عنده
التصديق الميزاني مع الايماني ولا يلزم من الاذعان التيقن بل اللازم فيه التسليم والقبول فح لما يدخل في التصديق المنطقي
التصديقات الظنية كما اشار اليه يدخل في التصديق الايماني الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض كما في ال
المواقف هذا هو التحقيق وبه يندفع ما سيورده المحشي فانتظر   كما للسوفسطائية فانه له يقينا بوجود العالم لكنه خال عن
الاذعان والقبول حيث ينكره عنادا وكذا بالنسبة الى اهل الكتاب الذين يعرفون نبوة سيدنا محمد عليه السلام كما قال تعالى الذين
آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وكذا بالنسبة الى كل من عرف الحق وجحده استكبارا وعنادا كما قال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم الآية   هكذا حققه بعض المتأخرين وهو المولى صدر الشريعة حيث حقق بان اليقين الخالي عن الاذعان تصديق وله
وليس بايمان كما في هذه الصور لكن الشيخ منع حصول اليقين بدون الاذعان وحقق بان اليقين لا ينفك عن الاذعان
وفي هذه الصور ليس لهم يقين وان حصل فلهم اذعان ايضا على ما يقتضيه قوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها الآية وانما
انكروه عنادا   ان قلت يلزم منه حاصله انه اذا لم يكن للسوفسطائية اذعان مع ان له يقينا على ما يستفاد من تقرير
الشيخ الرئيس يلزم احد المحذورين اما اندراج يقين السوفسطائية ونحوه في التصور وهو فاسد واما ان لا ينحصر تقسيم العلم
الى التصور والتصديق حيث فرع مثل هذا القسم عنه   قلت ان حاصله ان مادة النقض في مثله لا بد وان تكون متحققة
فاليقين المذكور بدون الاذعان غير موجود وفي المواد المذكورة حصول اليقين بدونه ممنوع وان حصل فعدم الاذعان غير مسلم
بل الظاهر ان الاذعان موجود فيها ايضا وان انكروه عنادا هذا   بقي ههنا بحث اه حاصله انه كيف يكون المعنى الذي يعبر
يعبر عنه بكرويدن تصديقا منطقيا … (مشطوب) لان ذلك المعنى امر قطعي على ما فصل في
شرح المقاصد حيث قال فيه اما المعنى ان الايمان تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوي وهو المعنى الذي يعبر عنه بكرويدن و
وراست كوي داشتن وينافيه التوقف والتردد ويكون ذلك المعنى امرا قطعيا يكفي ذلك في باب الايمان الذي هو التصديق ال
البالغ حد الجزم والاذعان ولا يحتاج الى التصريح بكونه قطعيا مع ان التصديق المنطقي يعم القطعي والظني اتفاقا فانهم قسموا العلم
العلم بالمعنى الاعم الشامل للقطع والظن الى التصور والتصديق وتوسلوا بذلك الى بيان الاحتياج الى المنطق بجميع اجزائه التي
منها الظنيات و… والتقليديات والتخييلات ولو كان التصديق الايماني متحدا مع التصديق الميزاني كما هو صريح
كلامه ههنا مع كون الاول قطعيا … (مشطوب) يتم بيانه الاحتياج الى المنطق بجميع اجزائه مع انهم بينوا الاحتياج
بهذا الطريق وجعلوا التصديق المنطقي اعم من القطعي والظني … (مشطوب) فدعوى
الاتحاد بين التصديقين غير صحيح اذ لا بد ان يكون التصديق المنطقي اعم حتى يتم بيان الاحتياج الى جميع اجزاء المنطق كما فعله الرئيس
وغيره هذا اقول وبالله التوفيق في هذا البحث للفرس وغيره ومثله لا يليق به … ابن سينا بعد ما صرح في كتاب الشفا بان التصديق
المذكور يقابل التكذيب صرح في كتابه المسمى بدانشنامه علائي بان التصديق المنطقي هو عين التصديق اللغوي وان
الاذعان لازم فيهما مع انه برهن بتقسيم العلم بالمعنى الاعم تقسيما حاصلا يتوسل به الى بيان الاحتياج الى المنطق بجميع اجزائه بل فصل
في تصانيفه فلعل مراده ان العلم انما يكون تصديقا اذا وجد فيه الاذعان والقبول الباطني والتسليم كذلك والا فلا يكون تصديقا
لا … من الاذعان والتسليم الباطني وهذا المعنى عين ما يستفاد من صيغة التصديق فان معناه لغة ان تنسب المخاطب الى الصدق
وتقبل كلامه فاتحد التصديق اللغوي الذي كان الايمان عبارة عنه مع الميزاني وهذا لا يضر التقسيم المذكور ايضا اذ لا يلزم من
الاذعان والتسليم الباطني كونه قطعيا يقينيا حتى يخرج من التصديق المنطقي الظنيات بل الجهليات المركبة كما زعم الا يرى ان
المقدمات المقبولة المظنونة مسلمة عندنا ومذعنة ايضا مع انها ليست من اليقينيات القطعية وكذا الجهليات والتقليديات عند
معتقدها فان وجد الاذعان والتسليم فيها فهي معدودة من التصديقات والا فتكون مشكوكة فتكون من قبيل التصور قطعا هذا

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

ا بما لا شك فيه وآ ذكر نص في شرح المقاصد عليه من ان المعنى الذي يعبر عنه بكرويدن امر قطعي ليس المراد منه القطع يعني يقينيا بعد تسليمه
ليس المراد منه انه امر يقيني بل امر قطعي عند المصدق لا يخطر معه احتمال النقيض سواء وجد او لا فيكون موافقا لما في المواقف من
ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقيا ويدل عليه صريح ما قاله في شرح
المقاصد حيث قال الايمان تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى المعقول الذي يعبر عنه بكرويدن وينافيه التوقف والتردد
انتهى فقوله وينافيه التوقف والتردد دون ان يقول ايضا الظن صريح فيما هو غاية مراده والحق ان المعنى الفارسي المذكور شامل للظن
الغالب على ما يقتضيه كلامه في شرح المقاصد كما ان التصديق المنطقي شامل لهما يقتضيه تصريح الرئيس فيكون التصديق الايماني
متحدا مع الميزاني من غير مخالفة لتعميم التصديق المنطقي للقطع والظن كما هو المستفاد من كلام ابن سينا فيكون كلامه ايضا
كما في المواقف كما نقلناه آنفا وبهذا ظهر فساد ما نقل عنه ههنا ايضا بناء على جعله المذكور من ان كون الايمان عبارة عن التصديق
الجازم الثابت قول جمهور العلماء وكذا منا معهم وذكر بعضهم عدم كفاية الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض كما هو
محل كلام انتهى لانه في صدد ذلك بكلامه لا بمذهب الجمهور وقد عرفت ان كلام الشارح فيما نقلناه على ان الاتم ان الايمان عند الجمهور
عبارة عن التصديق الجازم الثابت بل الظاهر ان الايمان عندهم ايضا عبارة عن التصديق اللغوي الذي هو الاذعان على ما قررناه ا
وكيف يسمى الظن بالجمهور بانهم اخرجوا ايمان العوام الذي لم يبلغ حد الجزم عن الايمان المشروع فالمنقول المذكور مبني على الوهم المزبور
فان قلت فما بال المولى صدر الشريعة ومن تبعه جعلوا التصديق الايماني المعنوي نوعا من التصديق المنطقي وخالفوا الرئيس وغيره
في ذلك قلت تعلقهم بمنوال ذلك على ان التصديق قسم العلم الذي هو من مقولة الكيف الذي لا مدخل للاختيار في حصوله فلو كان
التصديق الايماني عين التصديق الميزاني يكون التكليف بالايمان تكليفا بما لا يطاق وهو حرج ولذا فسروا التصديق الايماني بانه نسبة
ا باختياره الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا بل معرفة وجعلوا هذا التصديق نوعا من التصديق
الميزاني ضرورة ان المقيد نوع من المطلق ويرد عليه ان الجنس اذا كان من مقولة الكيف كيف يكون الانواع المندرجة تحته من مقولة
اخرى الا ان يقال لا بد لكل نوع من مميز يمتاز به عن النوع الآخر فلا يبعد في كون المجموع من مقولة اخرى كالانفعال الاذعان والقبول الذي
اختاره ثم ليس من مقولة الكيف فكيف يصح عده قسما من العلم الذي هو من مقولة الكيف لانا نقول لعل الشارح لا يرضى بكون العلم
من مقولة الكيف بل يرضى بكونه من مقولة الانفعال كالاذعان والقبول وفيه ضعف او نقول كون
الاذعان والقبول اختياريا انما هو بالنظر الى ترتيب المقدمات ورفع الموانع وترك التوجه الى سائر ما حصل في القلب
واختياره وان كان ذات التصديق الحاصل هناك اضطراريا فذلك لا يكون تصديقا الا بالاذعان والقبول فذلك جعلوه
عين الاذعان والقبول وتحقيق هذا ان الحاصل في القلب اما ان يكون بترتيب المقدمات ورفع الموانع وتوجه النظر فذلك الاختيار
بالنظر اليها وان كان حصول ذاته بعد ذلك لازما واما ان يحصل بغتة كمن وقع بصره على جدار فعرف انه جدار او حجر
فذلك لا يكون تصديقا الا بالاذعان وترك التوجه الى ... فهذين القسمين الذي يجب
التصديق فيهما لا يكون الا امرا اختياريا يكون مدارا للتكليف بالايمان وان كان ذات التصديق من مقولة الكيف فلا منافاة بين
الحقاية وبين كونه من مقولة الكيف فظهر من هذا ان الفريقين متفقان في كون اليقين المطروح في القلب الغير المذعن الذي ...
ولم يلتفت اليه تصديقا حيوانيا وان التصديق الايماني لا بد فيه من صرف الاختيار والكسب غايته ان المولى صدر الشريعة جعل
المطروح في القلب الغير ... تصديقا ميزانيا وان اخرجه عن ... ان المولى صدر الشريعة نظر الى ذات
التصديق فجعل هذا المطروح تصديقا ميزانيا ... نظر الى الوجود فلم يجعل هذا المطروح تصديقا ايمانيا لعدم صرف الاختيار
هذا وذلك نظر الى الوجود صرف الاختيار ههنا بصرف التوجه اليه وترك ما عداه فجعل تصديقا ايمانيا مع انهما متفقان على ان
ذات التصديق ليس تصديقا ايمانيا لا يتعلق بنيتهما نزاع الا في انه تصديق ميزاني ... ويكون ميزانيا بعينه وهو الحق
كما هو مقتضى تحقيق ... هذا هو تحقيق هذا المقام الذي تحير فيه الاذكياء العظام ولعلك ستسمع لهذا زيادة بسط في المرام
الشارح الايمان الكفر لغة ... يعني ان المستفاد من قوله كان اطلاق الكافر عليه ومن قوله يجعل كافرا ان الكفر في مثل هذه الصور
انما هو في الظاهر وفي حق اجراء الاحكام لا فيما بينه وبين الله وهذا ينافي ما هو المستفاد من شرح المقاصد من ان التصديق

المقارن

... الكافر فيما بينه وبين الله

ا ان التصديق المقارن لامارة التكذيب غير معتد به في الحقيقة بمنزلة العدم وهو مراد المستفاد منه انه ليس بمؤمن فيما بينه وبين الله ايضا وا
وهو الموافق لما في المواقف ايضا اجيب بان معنى قوله كان اطلاق اسم الكافر عليه الاطلاق في الحقيقة وكذا معنى قوله يجعله
كافرا يجعله كافرا فيما بينه وبين الله لا في الظاهر فقط كما يستفاد من ظاهر العبارة وهو الموافق لما في المواقف حيث قال فيه
سجود الشمس والصنم وقيل عدم التصديق يعني بظاهره يدل على انه ليس بمصدق ونحن نحكم بظاهره فلذلك حكمنا بعدم ايمانه لا
لا لان عدم السجود لغير الله داخل في حقيقة الايمان حتى لو علم انه لم يسجد لهما على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية بل سجد
لهما وقلبه مطمئن بالايمان بالتصديق لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله وان اجري عليه في الظاهر احكام الكفر هذا وتكلف
رفع التنافي بينهما بتوجيه كلام شرح المقاصد وابقاء ما في هذا الكتاب على ظاهره بان يقال المراد بقوله غير معتد به في
الظاهر وفي حق اجراء الاحكام وان كان معتدا فيما بينه وبين الله وكذا المراد من قوله والايمان هو الايمان المعتبر شرعا في
حق اجراء احكام الاسلام عليه فقوله هنا شارح المواقف ونحن نحكم بالظاهر فلذلك ... يقتضي هذا التوجيه وان كان في قوله
واخر حتى لو علم لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله يقتضي التوجيه السابق فتدبر
قلت الكلام ... ان الكلام في التصديق
وركن لا يحتمل السقوط انما هو الايمان الحقيقي الذي يكون في المكلف به لا الحكمي الذي في اطفال المؤمنين فان ايمانهم انما هو تبع
لايمان ابائهم لعدم كونهم مكلفين به فكانهم مؤمنون تبعا لابائهم واما في الحقيقة فليسوا مكلفين به حتى يرد ...
هذا
سواء التصديق فيهم والقول بانهم مؤمنون بايمان ابائهم ولا سقوط للتصديق فيما اعتبرا ايمانهم ليس بشيء لان الموجود هنا
انما هو اعتبار ايمانهم تبعا لايمان ابائهم وظاهر ان الاعتبار المذكور غير التصديق ولا يلزم من عدم سقوط الاول عدم سقوط
الثاني مع ان سقوط الثاني عند خفي على من لم يسقط عن درجة الاعتبار واما ما قيل من ان الجواب المذكور بناء على ما سبق ...
من ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم فانه تصريح بان الكلام فيما هو اعم من الايمان الحكمي
على الغفلة عن قول الشارح جعل المحقق ... لان حاصله ان الشارح جعل المحقق الغير ... الباقي الذي لم يطرأ
عليه ما يضاده في حكم الباقي لعدم ... لا عتبار وبقائه كما كان لا انه جعل الغير الموجود في حكم ... الموجود كما في ا
هذا ... ولما عليه
ايمان الاطفال ... الفرق بين المقامين لا يخفى على ذي العينين
المتكلمون من ان النوم ضد الادراك فيكون ضد التصديق ايضا لانه اخص منه وضد الاعم ضد الاخص فلا يجتمعان فالنائم ...
لا يكون ذا تصديق هذا وهذا وارد ايضا على قول الشارح فان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده اه لان النوم طرأ
عليه وهو ضد للادراك الذي هو التصديق بعض منه فقد طرأ عليه ما يضاده هذا واجيب عنه بان ما عليه المتكلمون هو
ان النوم ضد للادراك الاشياء ابتداء لا انه مناف لبقاء الادراكات الحاصلة في اليقظة ولو سلم فاتحاد محلهما ثم على ما ذهب
اليه الاستاذ ويدل عليه قوله عليه السلام ينام عيناي ولا ينام قلبي فتأمل وفيه بحث اما اولا فلانهم صرحوا بان النوم ضد للادراك
فلا يجامعه وجعلوا الرؤيا ... من قبيل الخيال الباطل كما في شرح المواقف فقوله فلا يجامعه صريح في ان النوم ضد للادراك
وبقاء واما ثانيا فلان الاستاذ ... منع اتحاد المحلين بعد جزمه بان النوم ضد الادراك لكنه زعم ان كلا منهما يقوم
بجزء غير ما يقوم به الآخر وكون محل الادراك القلب اول المسألة والحديث المذكور لا يدل على ذلك فانه من خواص الانبياء عليهم السلام
ثم انه يستفاد من الحديث ان قلوب سائر الناس نائمة في حال النوم ... الاشكال جزما ولا يدفعه بناء على مذهب الاستاذ
عندي في دفعه ان حكمهم بان النوم ضد الادراك انما هو بالنظر الى ادراك المحسوسات كما يقتضيه ... في كتبهم وما ... ومنافيا
الى الاحساس لا ينافي النوم ادراك ... كما في المعقولات ... الصرفة اذ الحواس ليست آلة لادراكها حتى يكون تعطيلها بالنوم
لادراكها ولعل الحديث المذكور يشير الى ذلك وانهم يتفطنون له فتدبر
والذهول اي في حال النوم اه اراد ان الذهول في حالة
النوم والغفلة انما هو عن حصول التصديق اي عن العلم بالتصديق لا عن التصديق نفسه فتلك الحالة حالة الذهول عن حصوله لا عدم
لا حالة عدم التصديق لوجود التصديق نفسه ولما ورد عليه انه يلزم ان يستوي معها حالة الحضور اي حالة عدم النوم وعدم الغفلة
لان في هذه الحالة ايضا يوجد الذهول عن حصوله اي عن العلم به وان كان نفس التصديق موجودا ... اجاب بالفرق بان حال
الحضور لا يكون كحال النوم والغفلة لان الذهول عن حصوله في حال النوم والغفلة كلي لانه حال الذهول ليس الا واما حال الحضور اي
حال عدم النوم والغفلة فليس الذهول فيها عن حصوله كليا بل قد يذهل فيها كما اذا كان التصديق حاصلا لكن لم يلتفت ...

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

الصورة ولم يلتفت اليها وقد هو لا يذهل فيها لما اذا كان حاصلة ولا يلاحظها والتفت الى تلك الصورة ولاحظها فلا ذهول
عن حصولها قطعا ومبناه ان العلم بالعلم بعد التوجه والالتفات قطعي الحصول على ما قالوا قال لا التفت الا ما حصل في القلب
يكون العلم بذلك الحاصل قطعيا واذا لم يلتفت اليه لا يكون العلم بذلك قطعيا بل يجوز ان يذهل عن العلم بذلك الحاصل
اذ لا يلزم من العلم بشيء العلم بذلك العلم الا اذا التفت اليه فيكون العلم بذلك العلم ثابتا ايضا على ما قالوا وان كان خفيا فالوجوه
نظرا الى عدمه فهو مورد بل قد يذهل اه بل يجوز الذهول وعدمه وبهذا اندفع ما قال المولى المدقق من ان حالة الحضور حالة عدم النوم
وعدم الغفلة ومن البين انه لا ذهول في تلك الحالة قطعا انتهى واما اطلاق الذهول على عدم الملاحظة وعدم الالتفات الى الشيء
فواقع في كلامهم وقد سبق من ذلك في بحث خلق الاعمال انه قال وليس هذا ذهولا عن العلم اه فانه صريح في جواز اطلاق لفظ الذهول
على عدم الملاحظة للصورة والغفلة عنها وان لم توجد الغفلة عن نفس الصورة وفي بحث التلويح ان الذهول عبارة عن عدم الملاحظة
للصورة مع الغفلة عن العلم وان لم توجد الغفلة هنا عن المعلوم فما قيل من ان عدم الالتفات الى ما حضر في القلب لا يسمى ذهولا
لا لغة ولا عرفا ليس بشيء واما ما قال في التلويح من ان الذهول عبارة عن عدم الملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل بحيث يتمكن
ملاحظتها اي وقت شاء فهو يؤيد ما ذكرناه فضلا عن القدح كما زعم الساكوتي لان الكلام ههنا في كون الصورة حاضرة لكونها
لم يلتفت اليها وما ذكر انما هو في ملكة الاستحضار واين الحضور من الاستحضار وملكته فالظن انه خبط
جعل المحقق الذي لم يطلع عليه ما يضاده في حكم الباقي يجعل الاقرار مرة في العمر مع كونه جزءا من مفهوم الايمان على ما اختاره ابو حنيفة رحمه الله
لكونه في حكم الباقي كان الاقرار موجود في جميع الاوقات فلذا جعلوا ركنا يحتمل السقوط اذا اجبر على خلافه واكتفي على ما ثبت
لئلا يلزم الحرج في الدين ويكون التكليف بالاقرار الى تمام العمر تكليفا بما لا يطاق عند الاكراه وبهذا اندفع ما قيل من انه لو كفى
الاقرار مرة في العمر عند لزوم الاعلان مع انه ركن لم يحتمل السقوط عند الاكراه معنى اذ هو ساقط في العمر الا مرة فلا معنى لاحتماله
فالاولى ان يكون هذا ركنا على وجه الاعلان في جميع الازمنة لما هو كذلك عند من جعله شرطا على الاحكام اذ امام محلة ومن يتبعه عليه
وعدم فرق المسلمين ليجروا عليه احكام الاسلام من ترك الجزية عنه وصون دمه وماله والصلاة عليه ودفنه في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشر والزكاة
وغير ذلك من الاحكام بخلاف ما اذا كان ركنا اذ يكفي ح تحقق التكلم في العمر مرة ولا يلزم له الاعلان على اهل الايمان وما قيل من انه لا معنى ح
لاحتمال السقوط مع انهم اتفقوا على ذلك فالاعلان لازم على كل تقدير فقد عرفت جوابه آنفا وذكر في شرح المقاصد فعلى مذهب من جعل
ركنا من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار في العمر مرة لا يكون مؤمنا عند الله ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من خلود النار بخلاف
ما اذا جعل شرطا لاجراء الاحكام عليه فقط انتهى وذكر فيه ايضا انه لا خلاف فيما اذا كان قادرا وترك التكلم لا على وجه الاباء اذ العاجز
كالاخرس مؤمن اتفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة به كافر وفاقا لكونه من امارات الكفر ولهذا اطبقوا على كفر ابي طالب
وان كانت الرواية اتضح انتهى لكن المصدق الذي عليه امارة الانقياد مؤمن عند من لم يجعل الاقرار ركنا كما مر في مسئلة سجود الصنم
ثم قال نقول المصر على عدم الاقرار تارك الالتزام والتسليم وهو لازم للايمان وفاقا واما ما قيل من ان المذهب الاخير يؤيده هذا الحديث
اعني قوله عليه السلام من يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان فضعيف بما فيه الاخير فيه دليل على انه ترك الاقرار على وجه
الاعلان بل هو مثل قوله في من يعمل مثقال ذرة خيرا يره فافهم   ولا لانها تدل على ان محل الايمان اه اقول ههنا امران احدهما ان
الايمان امر قلبي وثانيهما ان ذلك الامر القلبي الذي يدل على انه الايمان هو التصديق لا سائر ما في القلب من الكيفيات النفسانية من مطلق
العلم والحلم والعفة والشجاعة وغير ذلك والنصوص المذكورة اذا دلت فانما تدل على الامر الاول دون الثاني مع ان المدعى هو
الايمان الامرين المذكورين الحاصل فاشار الى تحقيق انطباق الادلة على المدعي بقوله تدل لانها اه وبقوله واما انه التصديق اه فقوله واما
انه التصديق اه جواب عن سؤال مقدر والتقرير ظاهر مما قررناه يعني ان هذه النصوص تدل على ان الايمان امر قلبي لانها تنطق
تدل على ان محل الايمان القلب فلا يكون الاقرار الذي هو فعل اللسان داخلا فيه واما ان ذلك الامر القلبي هو التصديق لا غير فلا حاجة
الى اثباته بالخصوص بالنصوص اما اولا فلان كون ذلك الامر القلبي تصديقا لا غيره متفق عليه بيننا وبين من جعل الاقرار جزءا
واما ثانيا فلان الايمان في اللغة التصديق ولم يبين في الشرع بمعنى اخر غير التصديق فلو نقل من هذا المعنى اللغوي الى معنى اخر غير التصديق
وان كان هنا نقل من مطلق التصديق الى التصديق بالامور المخصوصة من ان الايمان الشرعي هو التصديق بما جاء به النبي عليه السلام
من عند الله على ما يتبين فقد وجد هنا نقل لكن لا الى معنى اخر بل الى المقيد من المطلق ولان الالفاظ الشرعية يراد بها المعاني الشرعية قطعا

وبالجملة

وبالجملة فليس فيه نقل الى معنى اخر كما في لفظ الصلوة والزكوة والصوم وان كان فيه نقل الى التصديق بالامور المخصوصة والا لو لم يكن
فيه نقل الى معنى اخر لكان الخطاب بالايمان مع كثرته في الكتاب والسنة بل كان اول الواجبات واساس المشروعات
خطابا بما لا يفهم وهو مستلزم لعدم امكان الامتثال به من غير استفسار مع ان من امتثل به امتثل من غير استفسار ولا توقف الى
بيان واتى وقع الاحتياج لمهمل الى بيان ما يجب به الايمان فبينه النبي عليه السلام وفصل بعض التفصيل حيث قال لمن يسأل عن
الايمان الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه الحديث فذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور معناه وانما بين المؤمن به ثم قال هو
هذا جبرائيل اتاكم ليعلمكم دينكم ولو كان للفظ الايمان معنى غير التصديق لكان هذا تلبيسا واضلالا لا تعليما وارشادا كذا في شرح
المقاصد واما ثالثا فلان النقل الى معنى اخر خلاف الاصل لا يصار اليه بلا ضرورة ولا ضرورة ههنا فيكون باقيا على معناه
الذي هو التصديق وان قيد الشرع بالامور المخصوصة   فان قلت يحتمل ان يكون دلالة النصوص المذكورة على ان محل الايمان
هو القلب مسلم لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون الاقرار جزءا من الايمان الشرعي الذي هو المدعى وانما يلزم ان لو كان المراد من النصوص الايمان
الشرعي وهو ممنوع فلم لا يجوز ان يراد بتلك النصوص الايمان اللغوي الذي هو التصديق فقط ويكون الاقرار جزءا
من الايمان الشرعي المركب من التصديق والاقرار   قلت لا نزاع في ان الايمان من المنقولات الشرعية لما اشرنا اليه من ان الالفاظ
الشرعية يراد بها المعاني الشرعية قطعا فالايمان وان كان معناه اللغوي هو التصديق المطلق لكنه نقل في الشرع الى التصديق بالامور
المخصوصة فالنصوص يراد بها ذلك المعنى الشرعي ضرورة ان الشرع انما نزل لبيان الحقائق الشرعية لا لبيان المعاني اللغوية
فلفظ الايمان الواقع في النصوص بالنسبة الى معناه اللغوي اعني التصديق مطلقا يكون مجازا لما تقرر في محله ان اللفظ المنقول
المنقول عنه مجاز عند الناقل وان كان حقيقة بالنظر الى اصطلاح المنقول عنه وبالنظر الى معناه الشرعي وهو التصديق بما جاء به
النبي عليه السلام يكون حقيقة شرعية والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون المراد بالايمان في النصوص المذكورة معناه الشرعي لكونه
الكلام على خلاف الاصل فالنصوص انما تدل على ان محل الايمان الشرعي القلب فيلزم من ذلك ان لا يكون الاقرار جزءا من الايمان الذي هو
المدعى   يرد عليه اه الاولى ان الاستدلال بهذا الحديث غير تام اذ يجوز ان يكون ذكر القلب في الحديث لكونه محل جزء الايمان الذي هو
التصديق فيكون معناه هلا شققت قلبه وعلمت ان الجزء الاخر منتف الذي هو التصديق منتف فيلزم من انتفائه انتفاء الكل
الذي هو التصديق والاقرار فيحل لك قتله ولا يحرم دمه وماله واجيب بان معنى قوله والنصوص معاضدة لذلك ان النصوص
معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق القلبي ولكون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام فالنصوص ما عدا هذا الحديث للاول وهذا
الحديث للثاني وفيه ان النصوص كما تعاضد الاول تعاضد الثاني ايضا على ما حققناه مع ان سوق الحديث يعاضد الاول ايضا
والحق ان اسلوب الحديث وقصته كما وقعت في حق اسامة بن زيد رضي الله عنهما على ما في صحيح البخاري يؤيد مذهب من جعل الاقرار
جزءا والا فلو كان شرطا لاجراء الاحكام كما ذهب اليه الفريق الاخر لم يكن اسامة رضي جزاءه عظيمة على المقتول لوجود الاقرار فيه فكيف
يجوز له قتله مع انه من الاكابر فانه لا يظن ان الجزء الاخر منتف من مقتضى حاله فعاتب عليه السلام بان الجزء الاخر الاعظم اذ لم يعلم
انتفاءه كيف يتجاسر على قتله وذلك عند الله فالايراد قوي جدا بل الحديث المذكور لما حققناه يكون دليلا لمن زعم كون الاقرار
جزءا ولذلك خص الايراد المذكور بالحديث والاقرب يرد على النصوص السابقة ايضا كما اشار اليه بعضهم فانه
يحتمل ان يكون تخصيص القلب بالذكر لكونه رئيس الاعضاء ومستتبعا لما عداه على ما دل عليه قوله عليه السلام الا ان في الجسد مضغة
اذا صلحت صلح الجسد كله الحديث ولذا قال الشارح معاضدة لذلك وما جعلها حججا لكن الانصاف ان الايات ظاهرة
فيما ادعاه الشارح دون الحديث الاخير كما اشرنا اليه وان كان الظاهر عند من يجعل الايمان عبارة عن مجرد الاقرار اللساني كالكرامية
كما اشار اليه في شرح المقاصد   ولا يخفى انه انما يتم اه اراد ان استدلال الكرامية على ان الايمان انما هو الاقرار باللسان
بان اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان انما يتم اذا ضم اليه عدم النقل عن المعنى اللغوي في الشرع عن معناه
اللغوي الذي هو التصديق باللسان فيرد عليه اي على عدم المقدمة المضمومة ان النصوص المذكورة معاضدة لكونه
منقولا عن معناه اللغوي الذي هو التصديق باللسان الى التصديق القلبي فيكون الايمان عبارة عن الامر القلبي عند الشرع
والمقصود ههنا انما هو اثبات معناه الشرعي وهذا ما اشرنا اليه سابقا ان الشارح جعل النصوص المذكورة في شرح المقاصد
حججا على الكرامية هذا وما قيل من انه لو ورد قول الشارح فان قيل اه بانكم اذا قلتم ان الايمان هو التصديق وتغييره النقل
عن المعنى اللغوي وجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان لان اهل اللغة لا يعرفون الا ذلك فلا يرد

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

ماذكره المحشي ففيه مافيه لان المذكور عنهم انهم نفوا النقل عن معناه اللغوي الى معنى اخر غير التصديق
لا انهم نفوا النقل عن معناه المطلق الى معناه المقيد اعني التصديق بالامور المخصوصة فان الوجوب الذي ادعاه
ولو سلم فكيف ينفون ذلك مع ان الايمان من الحقايق الشرعية لا بد ان يراجع في مثله الى الشرع ولعل هذا هو مراد
المحشي وان غفل عنه ومشايخ ان الشريف قرر هذا السؤال في شرح المواقف باقرب القائل فانحل منه ولم يتفطن
ان الاعتراض هنالك على الجمهور الذين نفوا النقل عن معناه اللغوي الى معنى اخر غير التصديق فان اراد به
ما ذكره الشريف فغير وارد لما اشرنا اليه وان اراد ان لا نقل ههنا اصلا فمع علمه انه مخالف لكون الايمان من الحقايق
الشرعية فافهم   يرد عليه ان المعتبر اه يعني يستفاد من هذا القول ان المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ من غير دلالة
على التصديق القلبي … بل المعتبر عند الكرامية اللفظ
الدال على المعنى الذي هو التصديق القلبي من غير ان يجعل ذلك المعنى جزءا من الايمان بل يعنون ان من تلفظ بما يدل على الامر القلبي
بانه الفاظ وانه حروف يكون مؤمنا وان لم يكن المعنى القلبي حاصلا فيه … على معنى انه المعتبر في وضع الشرع
واللغة ولا شك ان من تكلم بكلمة صدقت منه من حيث دلالته على المعنى القلبي يكون مؤمنا مصدقا للنبي عليه السلام
في عرف الشرع واللغة وان لم يوجد التصديق القلبي فيه ولو كان المعتبر عندهم مجرد اللفظ من غير دلالته على المعنى يلزم ان يكون
المتلفظ بكلمة صدقت مصدقا للنبي عليه السلام سواء كان اللفظ مهملا او موضوعا لمعنى اخر غير التصديق القلبي وا
لا يقول به احد   فبطل ما قيل اه تفريع على قوله بمعنى انه المعتبر اه يعني لما قلنا ان … كون اللفظ
دالا على المعنى هو المعتبر عند الكرامية لكن لا مطلقا بل المراد انه معتبر في الوضع الشرعي واللغوي بطل ما قيل …
على الكرامية من انه اذا اعتبر … في الايمان اللفظ الدال لدلالته على التصديق القلبي مع انهم لم يجعلوا التصديق القلبي
جزءا منه وجوزوا انتفاءه فلا معنى لاعتبار تلك الدلالة واعتدادها عند عدم المدلول اذ الغرض من اعتبار الدلالة ان يحصل
ذلك اللفظ دالا على المدلول فاذا جاز انتفاء المدلول كما ذكره لا ينتفي الغرض من اعتبار الدلالة قطعا مع ان الكرامية
يعتبرونها ويجعلون المقر الغير المصدق مؤمنا وانما بطل ذلك القول اذ لا دخل ولا نزاع ولا مشاحة في الاصطلاح
فان الواضع لما عين لفظ الايمان … على التصديق مطلقا يجب ان يكون المتلفظ به مؤمنا شرعا ولغة وان لم يتحقق
المدلول معه لانه لا ثمرة في اعتبار الدلالة عند عدم المدلول   ثم لا اعتبار اه تقرير لما سبق وبيان لمنشأ غلط القائل
يعني ثم انه لا اعتبار لتلك الدلالة عند عدم المدلول في حق الاحكام …
عند الكرامية وذلك لان من الواضع من اعتبار الدلالة تحقق المدلول فاذا لم يتحقق يكون ذلك اللفظ الدال بمنزلة
المهمل فيكون المتلفظ به بمنزلة المتلفظ باللفظ المهمل او الموضوع لمعنى اخر فلا يجري عليه ما يجري على المتلفظ
بذلك اللفظ مع تحقق مدلوله   … قالوا تأبيد لعدم الاعتبار في حق الاحكام …
… يعني ان الكرامية قالوا المضمر الانكار والمظهر الاذعان … يكون مؤمنا لانه تلفظ باللفظ الدال على
المعنى لكن لم يتحقق المدلول ولذا قالوا انه يستحق الخلود في النار اذ لا اعتبار لمثله عند الشارع …
لعدم تحقق المدلول الذي هو الغرض من اعتبار الدلالة ويرد عليه ان نتيجة الايمان هو دخول الجنة ونتيجة الكفر الخلود في النار
فالقول بايمانه مع الخلود في النار مما لا وجه له ثم ان هذا المنقول مذكور في شرح المقاصد رد في تفسير القاضي انه مذهب الكرامية
… بمجرد كلمتي الشهادة … لم يكن مؤمنا … هو الايمان … اولا دخل له في
وما في شرح المقاصد هو الايمان مطلقا فيندفع به الايراد الذي اشرنا اليه آنفا   ومن اضمر الاذعان
تأبيد عدم الاعتبار في حق الاحكام عند عدم المدلول … من ان الايمان هو التصديق باللسان
في الدلالة …   اي يطلق عليه لفظ المؤمن اه

لانزاع

لانزاع في ان المقر باللسان يسمى مؤمنا لغة وشرعا اي من تكلم بالايمان وتلفظ به يسمى بمجرد التلفظ به مؤمنا لغة وشرعا سواء
كان اللفظ مهملا او موضوعا لمعنى اخر غير التصديق او موضوعا له لكن لم يدل عليه بكون المدلول متحققا فيه حتى ان الكرامية انما جوزوا
الاخير لا الاولين على ما سبق من الايراد اشارة الى توجيهه بما يوافق مذهبهم حتى يصح نفي النزاع …
فبني هذا التوجيه ما اشار اليه آنفا في الايراد فحاصله ان من تكلم واقر باللسان باللفظ الدال على ما في الجنان يطلق عليه لفظ
المؤمن لغة وشرعا وان لم يوجد المدلول … في الواقع اذ قيام دليل وجود الايمان اعني التصديق القلبي كاف و
في اطلاق لفظ المؤمن حقيقة عليه لان التصديق القلبي امر خفي ووجود الامارة في الامور الخفية كافية في صحة اطلاق اللفظ
على معناه الخفي اذ لو احتاج الى الاطلاع يلزم ان لا يطلق الالفاظ الدالة على المعاني الخفية عليها حقيقة ولم يقل به احد
الا لفظ الغضبان والفرحان ونحوهما انما يطلق على معانيها بالامارات اللازمة للفرح والغضب ولا يلزم فيه الاطلاع …
ايضا هذا فيه كلام فانظر   وفي المواقف اه قال في المواقف لانزاع في انه اي التصديق اللساني يسمى ايمانا لغة ولا في انه يترتب
عليه الاحكام الايمان ظاهرا وانما النزاع فيما بينه وبين الله تعالى ويظهر منه بمعونة سوقه من حيث انه ذكر هذا الكلام لحل ما استدل
الكرامية فلا بد ان يكون الامر الذي نفى فيه النزاع مسلما عند الكل مع ان الكرامية يقولون بان الايمان هو التصديق باللسان
فقط … بكون الايمان حقيقة في الاقرار كما كان حقيقة في التصديق القلبي او في المجموع …
ظاهر كلام القوم ان المحشي المحقق قيد قوله تسمى … بالباء الموحدة وحمله على قول صاحب المواقف بعد قوله حتى لو فرضنا
في التصديق اما بمعنى هذه اللفظة او هذه اللفظ لدلالتها على معناها ولا يخفى انه بعيد لفظا ومعنى مع انه سبق لرد الكرامية
فكيف يستفاد منه ما هو المتفق عند الكل ثم كان هذا ايضا مرضيا للكرامية كما اشار اليه في الايراد لكن هذا كلام اخر فالوجه
ما اشرنا اليه واعلم ان المحشي اشار اولا على صحة قول الشيخ حتى لو فرضنا عدم اه بانه يستفاد منه ان المعتبر عند الكرامية في الايمان
مجرد اللفظ من غير الدلالة واستبعده وحرر مرادهم كما حققناه ثم اشار ثانيا في قوله يسمى مؤمنا لغة الى انه ليس المراد به مجرد
الاطلاق بل مع قيام دليل الايمان بناء على تحريره السابق ثم اشار ثالثا بناء على ما سبق ان المشايخ جعلوا الايمان حقيقة
في الاقرار والكل مبني على امر واحد وهو ان المعتبر عند الكرامية في الايمان هو اللفظ الدال …
القلب في حق صاحب المواقف وفي حق الشارح ايضا بل في حق المشايخ ايضا والتحقيق ههنا ان الايمان في اللغة كما يطلق على التصديق
القلبي يطلق ايضا على الاقرار باللسان لكونه دليله لكن الكرامية توهموا انه لا يطلق على غيره في اللغة فالمستفاد من قوله حتى لو فرضنا
عدم ان المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ مطابق لما عندهم وقد عرفت اختلال المنقول عنهم الذي ذكره المحشي تأييدا لايراده …
فيه ما نقله البيضاوي عنهم كما اشرنا اليه وان معنى قوله ولا نزاع في انه يسمى مؤمنا وكذا معنى قول صاحب المواقف انه لا نزاع
في ان مثل هذا المقر … سواء لم يطلق على غيره اصلا
كما عند الكرامية او اطلق على التصديق القلبي ايضا كما عند المشايخ لكن لما اطلق عند المشايخ على التصديق القلبي لغة ايضا
كان اطلاقه على الاقرار باللسان لغة انما هو لكونه دليلا على التصديق القلبي عندهم لا عند الكرامية فلا يلزم من ذلك ان لا يكون
حقيقة في الاقرار ايضا عندهم حتى يحتاج الى ادعاء وضع اخر كما زعم نعم يلزم ان يكون ذلك كذلك عند الكرامية وليس بمعلوم
الا ان ذلك وكم من عائب قولا صحيحا فتدبر في هذا المقام فانه حقيق بالاهتمام   لا يبعد ان يقال اه اقول ايراد هذا السؤال مبني
على ان السائل توهم من زعم ان المعتبر عند الكرامية هو اللفظ الدال فيتوهم منه اشتراطهم وجود المدلول وان لم يكن كذلك فاورد
هذا السؤال وحقق في الجواب ان ذلك الشرط انما هو مذهب الرقاشي والقطان لا عند الكرامية لانهم لا يشترطون ذلك ولذا
اخذوا في استدلالهم على مدعاهم عدم الاستفسار عما في القلب حيث يعني انهم قالوا ان النبي عليه السلام واصحابه كانوا
لا يستفسرون عما في قلوب المقرين باللسان فذلك مبني على ان الايمان هو التصديق باللسان فقط فلعل ايراده بعد ما حرر مرادهم
بانهم لا يشترطون تحقيق مذهبهم وبيان منشأه بانهم لما لم يشترطوا المواطاة ظهر ان الايمان المعتبر في الايمان عندهم هو اللفظ
الدال سواء تحقق مدلوله اولا فمن اشتبه عليه الفرق بين المقامين فاعترض عليه بانه بعد ما صرح في الحاشية السابقة بان المعتبر
عندهم اللفظ الدال سواء تحقق مدلوله اولا غير وارد ثم اجاب بانه بنى ذلك على عدم ملاحظة ذلك فلم يلاحظ المقام ثم في عدم

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

الاستفسار الذي ذكره في دليلهم الشارح الا ما حققناه في بيان مذهبهم فتدبر والله الهادي   هذا مذهب الرقاشي اه
فعند الرقاشي يعتبر بشرط مع الاقرار المعرفة القلبية حتى لا يكون الاقرار بدونها ايمانا وعند القطان يشترط معه التصديق
للكسب بالاختيار قال الفاضل المحشي في شرحه الفصيح يرد عليه لزوم عدم اتصاف المؤمن به الاحيان باتصاف المؤمن به الاحكام بما يشترط
بذلك وتحصيله كما لا يخفى على من له دربة في العلوم الحكمية وصناعة الكلام لانه من مقولة الفعل ومن شانها ان يكون كذلك
ما هو شبها وبه ظهر ايضا انه لا يصح جعله جزءا من الايمان كما ذهب اليه كثير من المحققين وجوابه يطلب من الشارح ان الشارح جعل
المحقق الذي لم يطلع عليه مايضا دخل في حكم الباقي والامر هاهنا مبني على النقل وقد قيل ديننا مبني على النقول لا على العقول والاوهام
فالمقول لا كما احوط اعتبارا بغير الكشف على تحقيق المشتهى ولا يجوز بناء الايمان على مذهب اصحاب الخذلان الذين سقطوا في نار النيران
فتدبر وعلى الله التكلان   ~~لا على المص ان ليس ردا على المص وموافقيه ممن يذهب الى ان الاقرار جزء من حقيقة الايمان كما توهم~~
بعض المتاخرين ورد على الكرامية كما هو صريح المواقف وتوضيح قوله هاهنا وايضا اه وقوله ايضا فظهر ان ليس حقيقته اه
لا على المص ان ليس ردا على المص وموافقيه ممن يذهب الى ان الاقرار جزء من حقيقة الايمان كما توهم بعضهم لانهم من اهل الاجماع
وانهم مصرحون بان كان من له الاقرار لعذر من خرس ونحوه لا يخرج عن زمرة المؤمنين ولذا جعلوه ركنا يحتمل السقوط لا تقرار
فلم لم يسوغ مثل ذلك للكرامية لانا نقول انهم لما جعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان فقط لا يمكن لهم ما يمكن للمص
وموافقيه اذ لا يجوز بزوال الايمان لا لعذر لخروج فافهم الفرق قال المص فاما الاعمال فهي تتزايد في نفسها اه
اقول تصويره لا يستدل الا ان يقال الاعمال تتزايد في نفسها وما هو كذلك فلا يدخل في الايمان ينتج ان الاعمال غير داخلة في الايمان
والكبرى المطوية نظرية اشار الى اثباتها بقوله والايمان لا يزيد ولا ينقص وهذه صغرى وتضم اليه قولنا وما لا يزيد ولا ينقص
لا يدخل فيه الاعمال المتزايدة ينتج ان الايمان لا يدخل فيه الاعمال المتزايدة ويلزمه ان الاعمال غير داخلة في الايمان وهو المطلوب
فقد تصدى الش لبيان هذا الامر في مقامين فما اشار اليه في المقام الاول هو اثبات هذه النتيجة بدلالة نقلية بعد ما ثبت بدليل
عقلي مع الاشارة الى اثبات كبراه على قولنا وما لا يزيد ولا ينقص لا يدخل فيه الاعمال حيث قال فاذا لم تدخل الاعمال في حقيقته اه
وما اشار اليه في المقام الثاني هو اثبات صغرى القياس الثاني وبهذا اندفع ما قاله بعض الافاضل من ان قوله
التقرير ظهر فساد ما قيل من ان قول المص دليل على هيئة الشكل الثاني ينتج ان الاعمال ليس الايمان مع انه ليس المطلوب اذ لا نزاع
لاحد وايضا الكلام في كون الاعمال داخلة في الايمان وايضا ان قوله ولا ينقص مستدرك فالتعرض لزيادته من النقصان ثم اجيب بان
الكبرى ليست قوله والايمان لا يزيد بل هو ملزوم لهما والمراد ان جزء الايمان لا يزيد اه وانما التعرض له لاشتهارهم فيما بينهم بهذا العنوان
فكانه مثل لا يتغير وان قوله لا ينقص من قبيل التصريح بما علم ضمنا وهو مشهود لا يلزم من التعرض لمثله نقصا انتهى لان هذا انصرف لمجرد
ظاهر العبارة الذي ياباه عنه طباع اهل الفطانة ولان تاويل قوله والايمان لا يزيد بان جزء الايمان اه تاويل بعيد على انه يشعر بان
المركب منه هذا الجزء ومن غيره يقبل الزيادة اه والا فلا فائدة في التخصيص مع انه لا يقول به المص ومن تبعه ولا الذين ذهبوا الى انه
عبارة عن التصديق القلبي فقط وان بني على مذهب من جعل الاعمال جزءا من الايمان فلا يصلح هذا الكلام لردهم مع انه يسوق لردهم وبالجملة
فساد هذا التوجيه غني عن البيان واندفع ايضا ما قيل من ان قوله الاول ان حقيقة الاعمال غير داخلة في الايمان لما مر من ان اه لا
لا ينطبق على ما اراده المص لانه جعل دليلا على عدم الدخول كما قررناه على هيئة الشكل الثاني فلا حاجة بل لا وجه لاثباته بعدم
وجعل دليلا اخر غير الدليل الذي اشار اليه المص مما لا يليق به السوق وان ما ذكره الثاني من الدليل على عدم الدخول مستلزم للدور
لان عدم زيادة الايمان ونقصانه موقوف على عدم دخول العمل فيه فاثباته به دور انتهى لان الكل مبني على ما زعمه من ان كلام المتن دليل
على هيئة الشكل الثاني واذ قد عرفت التقرير الحقيقي اندفع ما اورده من وجوه الركاكة وتم ما قيل
والحق ان كلام المتن مشتمل على دليلين كبرى نتيجتهما مطوية فمن المجموع يحصل المط وان ما اشار اليه اولا هو اثبات الكبرى
~~عقلي ونقلي~~ نتيجة القياس الاول بالدلائل النقلية مع الاشارة الى اثبات كبرى القياس الثاني بالدليل العقلي وانما
جمعها في مقام واحد لكونهما متقاربين في المآل وما اشار اليه ثانيا هو اثبات صغرى القياس الثاني هكذا ينبغي
كما لا يخفى على اولي النهى   واما عطف الجزء او جواب عن سؤال مقدر كانه قيل قد عطف الجزء على الكل في قوله تعالى تنزل الملائكة والروح

فيها من حيث ان المراد بالروح جبرائيل عليه السلام وهو من الملائكة فاجاب بان عطف الجزء على الكل في سند انما هو بتاويل جعله
خارجا من الكل لاعتبار خطابه وهو ان جبرائيل عليه السلام لكمال علوه وبلوغه الغاية القصوى من الكمال كانه جنس اخر غير جنس الملائكة
فصح عطفه على الملائكة واما في ظاهر الحال فلا يصح هذا العطف كما هاهنا وكفى به حجة في اشارة هذا المقام هذا اذا كان المراد بالروح
جبرائيل واما اذا كان المراد به خلق اخر اعظم من الملائكة كما في بعض التفاسير فلا يرد به السؤال قطعا **قوله** لان جزء الشرط او بعض ان
اذا كان الاعمال جزءا من الايمان والحال انه وقع شرطا للاعمال يلزم ان يكون الاعمال شرطا لنفسها لان جزء الشرط
اي الاعمال جزء الشرط ايضا فيلزم ان يكون الشيء مشروطا بنفسه وفيه توقف الشيء على نفسه ايضا وهو دور وربط لا يقال
يحتمل ان يكون صحة الاعمال مشروطة بنفس الايمان لانا نقول جزء الايمان العمل الصالح فيلزم ان يكون صحة الاعمال مشروطة
بنفسها **قوله** لا يتصور في غير عصره اي النبي عليه السلام لاختتام الوحي الفرائض وما يجب به الايمان فلا يتصور زيادة الا
الايمان وفيه بحث فان كثيرا من الامور الاجتهادية لا سيما ما ثبت بالاجماع مما يجب الايمان به مع انه يتصور بعد عصره جوابه
ان الامور الاجتهادية مما يجب العمل بها والكلام هاهنا فيما يجب الايمان به والفرق ظاهر **قوله** لتكثر يجب تكثر متعلقاته من
جهة الاطلاع من حيث انما يجب الايمان بها فان المؤمن بالايمان الاجمالي اذا علم فرضية الصلوة يجب التصديق بها ثم اذا علم
فرضية الصوم يجب التصديق بها ايضا وهكذا فكلما اطلع على فرضية شيء يجب التصديق بها فيتزايد التصديقات المتعلقة
بتلك المتعلقات فيتزايد الايمان بخلاف الايمان الاجمالي فانه تصديق واحد متعلقه امر واحد وهو جميع ما جاء به النبي عليه السلام
قوله وان لم يكثر يجب ذواتها لانها بعد اختتام الوحي امور متعددة محصورة لا تقبل الزيادة والنقصان وتلخيصه ان التكثر
في الايمان التفصيلي انما هو بحسب الاطلاع وذلك كما كان ممكنا لا ينحصر بل واقعا في عصر النبي عليه السلام كذلك ممكن بعد عصره
عليه السلام كما قررناه وان كان بينهما فرقا من حيث ان التكثر في ذوات المؤمن به واقع في نفس الامر في عصره عليه السلام وليس بواقع
بعد عصره لاختتام الوحي وهذا معنى قوله وان لم يكثر يجب ذواتها ففيه اشارة الى رد من فرق بين العصرين بان التكثر في عصره
عليه السلام يجب ذواتها واما في غير عصره فليس الا يجب الاطلاع دون الذوات هذا **قوله** فتامل قيل في وجهه ان التكثر بهذا
الاعتبار انتقال من الاجمالي الى التفصيلي وهو لا يفيد الزيادة وانما يفيد كمال الاجمال الا يرى ان من علم شيئا اجمالا ثم فصل ذلك
الاجمال لا يقال له انه علم علما زائدا على الاول بل انما يقال انه كمل فيه بخلاف ما اذا كان المتعلقات متكثرة يجب ذواتها كما في عصره
عليه السلام فانه كلما ازداد ذوات تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها وعلى هذا يكون الشارح اشار الى رد ما ذكره والقائلون الايمان هو
التصديق بجميع ما جاء به النبي عليه ولا فرق في هذا بين ما كان في عصره وما كان بعد عصره فكلما جاء به عليه السلام فهو داخل في هذا المعنى لو
كان كلما اطلع عليه بعد عصره وقتا بعد وقت داخل فيه ايضا ثم انه لا فرق من حيث الاطلاع بين العصرين وان كان هناك فرق
من وجه اخر والحق ان ما نزل في عصر النبي وقتا بعد وقت موجود في الكتاب بعد نزوله وان كان غائبا عن علومهم
كذلك الحال بعد عصره عليه السلام مما غاب عن علومهم الا بعد الاطلاع وان كان موجودا في الكتب وفي نفس الامر ولعل هذا هو الوجه
التامل **قوله** وقد يتوهم اي حاصله اي حاصل ما قيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه هو ان الدوام على العبادة عبادة
اخرى الا يرى انه يثاب عليه فمن هذا يظهر قبول الايمان الزيادة والنقصان لكنه ليس بشيء لان النزاع انما هو في حقيقة
الايمان و الدوام على الايمان وان كان عبادة لكنه ليس بايمان ضرورة فان الدوام على التصديق غير التصديق ضرورة واقول هذا
تدقيق فلسفي فان الدوام على الايمان اذا كان عبادة كما سلمه يعده الشرع ايمانا ويصف بانه تصديق دائمي ولا شك في قبوله
الزيادة والنقصان وهذا القدر كاف هاهنا **قوله** وقد يدفع اي النظر المذكور بان مراد القائل بانه يزيد بزيادة الازمان زيادة اعداد
حصلت بتجدد الازمان وعدم البقاء لكونه عرضا لو بنا في الزيادة بهذا المعنى الى الزيادة بحسب العدد ودفعه بان النزاع في حقيقة الايمان
هل تقبل الزيادة والنقصان وكونه لا يجب العدد لا مدخل له في زيادة حقيقته وذاته ويمكن ان يقال ان مراد الدافع
انه يكون التصديق دائما يتجدد الامثال ولا شك انه يزيد على التصديق الذي دونه في الدوام فيكون هذا راجعا الى ما نقله انفا بقوله
وقد يتوهم ان فيكون مندفعا بما ذكره هناك وان كان ذلك مدفوعا بما قلنا هناك فتذكر واقول ان
القول بالثبات والدوام والقول بزيادة ثمرته هو انه في كل آن يظهر في قلب المؤمن تصديق من عند الله بزوال التصديق السابق

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني

وهو الظاهر

فان كان التصديق في الآن الثاني اقوى واشد فيظهر قبول الزيادة والنقصان قطعا وان كان مما ثلاله يلزم اجتماع المثلين
وهو مح فقد بدّ ان يزول نور الاول ويحصل في الثاني نور اخرى من نور الاول لما حققوا في اجتماع المثلين في صورة اجتماع الشمعات
العديدة في بيت حتى قالوا يزول نور الاول ويحصل في الثاني نور اقوى من نور الاول اذ اجتماع المثلين محال وما يتوهم من الاجتماع
في هذه الوهم لا بداهة العقل وعلى هذا يستقيم قوله وان لم يرض به حاصل كلام الشارح فلا حاجة الى الابتناء على القول بتجدد الامثال
الفانية وعلى هذا التحرير يقرب هذا القول مع القول بان المراد زيادة ثمرته واشراق نوره وليت شعري كيف غفلوا عن هذا التحرير
بحيث يندفع عنه الشبهات التي اوردوها فتدبروا لعله الهادي قوله فرضا كان او نفلا كما هو مذهب الخوارج قال المحقق
هذا صريح في ان الاعمال جميعا مطلقا جزء من الايمان عند الخوارج والعلاف وعبد الجبار والاعمال المفروضة جزء منه عند
الجبائيين قيل هذا موافق لما في شرح المقاصد حيث قرر كذلك لكنه مخالف لما في شرح المواقف حيث قال فيه وقال قوم انه
عمل الجوارح فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعات باسرها وذهب الجبائي وابنه واكثر البصرية الى انه
الطاعات المفروضة فانه يدل على ان الايمان عندهم هو الاعمال فقط لا غيرها وقد جعله مقابلا لمذهب المحدثين من ان الايمان
تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان والله اعلم بحقيقة الحال واقول الذي يظهر من تقرير بيان ما به
الاعتبار فالايمان عندهم اي عند الخوارج والعلاف وعبد الجبار والجبائيين وان كان عبارة عن الامور الثلاثة لكن الاعتبار
انما هو للطاعات فان كانت موجودة في العبد يحكم بايمانه والا فلا كما ان الاعتبار عند المحدثين بالتصديق
والاقرار فان كانا موجودين فيه يحكم بايمانه والا فلا بقرينة عدم جعلهم تارك الاعمال كافرا فالفريقان متفقان
في ان الايمان عبارة عن الامور الثلاثة لكن الخوارج ومن تبعهم قصروا النظر الى عمل الجوارح فجعلوا تارك الاعمال كافرا
او غير مؤمن وان وجد فيه التصديق بل الاقرار ايضا والمحدثون قصروا النظر الى التصديق والاقرار فجعلوا صاحبهما
مؤمنا وان كان تاركا للاعمال فلهذه النكتة جعل صاحب المواقف مذهبهم مقابلا لمذهب المحدثين وان غفل عنه القائل
لكن الانصاف ان كلام الشارح هيهنا حيث قال في صدر المبحث وما كان مذهب جمهوره موافقا لما فصله في شرح المقاصد و
وفاق فيه ايضا فعلى هذا المذهب من يخل بشيء من الاعمال خارجا عن الايمان داخلا في الكفر واليه ذهب الخوارج او غير داخل فيه ايضا
وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة وقد لا يجعل خارجا عن الايمان بل يقطع بعدم خلوده في النار وهو مذهب
اكثر السلف وجميع ائمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكي عن مالك والاوزاعي ثم قال وعلينا اشكال وهو انه كيف لا يتنافي الشيء
بانتفاء ركنه واجابه بان الايمان يطلق على ما هو الاساس والاصل في دخول الجنة وهو التصديق وحده وعلى ما هو الكامل
المنجي وهو الذي عند الكل ركناه وموضع الخلاف ان يطلق الاسم للاول او للثاني انتهى وبما حررناه مراد صاحب المواقف
ظهر ضعف ما قاله المحشي في شرح الفصيح من ان المفهوم من كلام بعض اهل الاعتزال هو ان الاعمال جزء من الايمان الكامل و
قالوا بقولهم انه ليس بمؤمن انه ليس بمؤمن بالايمان الكامل وليس بكافر ايضا لتحقق اصل الايمان فيه لكنه لا يكفي عندهم لدخول
الجنة بل لا بد من الاعمال الصالحة وعدم المعصية انتهى لان الاعتبار عندهم انما هو بالاعمال ففي تركها فلا اعتبار للايمان لا صلا
لا ان له ايمانا لكنه لا يكون منجيا كما زعمه المحشي وكيف لا يكون منجيا وهو علة النجاة ولو كان الامر كما ذكره يلزم ان لا يكون مغفرا لما
فتدبر قوله كما هو مذهب الجبائية فانه نقل عن الجبائيين هما ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم فهو من قبيل التغليب كالعمرين لابي بكر
وعمر رضي الله عنهما قوله فان قلت انتفاء الجزء حاصله انه لما كان الاعمال جزءا من حقيقة الايمان فكيف قابلا للزيادة والنقصان لا
بحث لان الاجزاء لا تزيد على الكل حتى يزيد بازديادها ولا تنقص عنه حتى ينقص بنقصانها بل انتفاء بعض الاجزاء يستلزم
انتفاء الكل فلا يتصور فيه زيادة ونقصان قوله قلت النوافل الخ حاصله ان النوافل عند الخوارج ليست مما جعله الشارع جزءا حتى يلزم
ما ذكره بل تقع جزءا اذا صدرت فان زادت زاد الايمان والا فلا وكذلك بعض الفرائض عندهم وعند الجبائيين لمجرد
ليس مما شرع جزءا بل تقع جزءا كزيادة القيام والقراءة في الصلوة فان زاد زاد الايمان والا فلا لان بعض الفرائض
يقع جزءا امن غير ان يشرع كذلك فقد ينقص بعض انواع الفرائض بسبب انتفاء وجوبه كالركوع للمقعد فليس هنا الانتقاص
الايمان بلا انتفائه وقد ينقص بعض افرادها كقصر الصلوة في السفر والركوع للمقعد بسبب الضعف كما في من عجز عن الاعمال ومن لم يشرع عليه لا ينتفي الايمان

هو الله

ساقط من تقرير الشارح الا انه قال في شرح المقاصد ... (حاشية)

او لا ايمان بالنظر الى غناه

ومن هؤلاء الطوائف وهو ليس كذلك والحاصل ان الاعمال اذا وجدت كانت داخلة في الايمان فيزيد الايمان على ما كان قبل الاعمال هذا
لكن الظاهر من هذا ان الايمان لا يزيد بزيادة الاعمال بوجودها ولا يلزم من ذلك ان ينقص بنقصانها او بانتفائها مع ان المدعى
كونه قبوله الزيادة والنقصان ظاهرا على مذهب من جعل الاعمال جزءا من الايمان ولعل هذا هو وجه التأمل بل الاشعر ظاهر ان من ترك
الاعمال ولم يجعلها جزءا لم يخل ايمانه وهو خلاف مذهبهم الا ان يقال بعد تقرر الوجوب تكون جزءا شرعا واما قبله فما يقع كذلك
والكلام في الثاني طاعة مطلقا لا تخرج عن طاعة مطلقا وشاملة للواجبات فعلا بمعنى انه طاعة شاملة لجميع الطاعات
التي خلق بها المكلف من النوافل والواجبات مطلقا وهذا مذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار او واجب كذلك اي شامل
لجميع الواجبات فعلا وتركا وهذا مذهب الجبائيين قال الشارح العلامة وهذا ما ذكره بعض المحققين قال
في شرح المقاصد كلام هذا المحقق يشعر بان التصديق المعتبر في الايمان نوع من التصديق المنطقي الذي هو احد قسمي العلم لكونه
مقيدا بالاختيار وكون التصديق المنطقي اعم والفرق بينهما بلزوم الاختيار في التصديق الايماني دون المنطقي وبان في الاول انه ليس
من جنس العلم اصلا لكونه فعلا اختياريا وكون العلم كيفا او انفعالا وعلى هذا الاخير اصر بعض العلماء المتقنين بتحقيق
معنى الايمان وجزم بان التسليم الذي فسر به الامام التصديق ليس من جنس العلم بلا امر وراءه ويؤيده ما ذكره امام الحرمين
من ان التصديق على التحقيق كلام النفس ولا يثبت كلام النفس الا مع العلم انتهى ثم اورد عليه بحثا من وجوه خمسة الاول ان ليس معنى كون التصديق
اختياريا ان يكون ابتداء من مقولة الفعل التي ربما ينازع في كونها من الاعيان الخارجية دون الاعتبارات العقلية بل انه يصح تعلق
قدرته به وحصوله باختياره سواء كان في نفسه من الهيئات كالقيام والقعود او الكيفيات كالعلم والنظر او الانفعالات كالتسخن
والتبرد او الوحدان والسكنات وغير ذلك كالصلوة او التروك كالصوم او غير ذلك ومع هذا في الواجب المقدور المثاب عليه بحكم
الشرع يكون نفس تلك الامور لا مجرد ايقاعها فيكون الايمان ما مورا به مقدورا اختياريا مثابا عليه لا ينافي كونه كيفية نفسانية
يكتسبها المكلف بقدرته بتوفيقه تعالى على انه لو لزم كون المامور به هو الفعل بمعنى التأثير جاز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه
والاشتغال به كما في سائر العبادات لان الامر بنفسه الثاني ان ابن سينا مع كونه قدوة في الفن وثقة في شرح معاني الفاظه صرح في دانش
نامه علائي بان التصديق المنطقي الذي قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه التصديق اللغوي فيكون اللغوي اعم من الاختياري وال
الاضطراري قطعا الثالث انا لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم بالقلب سوى الاذعان والقبول واذا كان هذا المعنى كون التصديق
ضروريا من غير ان يتصور هناك فعل وتأثير من القلب ونقطع بان هذا كيفية للنفس وقد تحصل بالكسب بمباشرة الاسباب وقد تحصل
بدونها فغاية الامر ان يشترط فيما اعتبر في الايمان ان يكون تحصيله بالاختيار على ما هو الشأن في المأمورات واما ان هذا فعل وتأثير
من النفس لا كيفية لها وان الاختيار معتبر في مفهوم التصديق اللغوي فكلا بل معلوم الانتفاء قطعا الرابع انه وقع في كلام
من عظماء الملة مكان لفظ التصديق لفظ المعرفة والعلم والاعتقاد فينبغي ان يحمل على العلم التصديقي ويقطع بان التصديق من
جنس العلوم والاعتقادات لكنه في الايمان مشروط بقيود وخصوصيات كالتحصيل والاختيار وترك الجحود والباطل والاستكبار
وقد روي عن علي كرم الله وجهه ان الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق وكذا ما نقل عن الامام الرازي وعن الامام
وغيرهما ثم ان التصديق من جنس الكلام النفسي وكلام النفس غير العلم والارادة لا ينافيه لان مرادهم ان كلام النفس لا ينفك عن ان
يكون علما وارادة بل قد يكون احدهما وقد يكون غيرهما فكلام النفس اعم من العلم والارادة وليت شعري بان اذا لم يكن الايمان
من جنس العلوم والاعتقادات فما معنى تحصيله بالدليل او التقليد وهل يعقل ان يكون ثمرة النظر والاستدلال غير العلم والاعتقاد
والى هذه الابحاث ما عدا الثالث اشار بقوله هيهنا وهذا مشكل واما الثاني فهذا اشارة في صدر المبحث الخامس ان اعتبار الاختيار
في نفس التصديق اللغوي وكون الحاصل بلا كسب واختيار ليس ايمانا يدل على ان تصديق المؤمنين بما القي اليهم والانبياء بما القي
اليهم والتصديق بما سمعوا من النبي عليه السلام لكن مكتسب بالاختيار وان من حصل له هذا العلم بلا كسب كمن شاهد المعجزة فوقع
في قلبه صدق النبي عليه السلام بلا اختيار مكلف بتحصيل ذلك اختيارا بل صرح هذا القائل بان العلم بالنبوة الحاصل من المعجزات
حدسي وربما يقع في القلب من غير اختيار ولا ينضم اليه التصديق الاختياري المأمور به وهذا موضع تأمل انتهى كلام شارح المقاصد

على هذا المحقق ... (حاشية)

This file was downloaded from QuranicThought.com

أقول أما كون الثلث الأول موضع تأمل فلأن الظاهر أن تصديق الملائكة والأنبياء عليهم السلام والصديقين ضروري لا اختياري فلو كان
الإيمان منحصرا في التصديق الاختياري يلزم أن لا يكون تصديقهم إيمانا شرعيا وهو ظاهر البطلان وأما كون الرابع موضع تأمل فلأن
ذلك الشخص الحاصل له التصديق الجازم ضروري بل بطريق الحدس الغير الاختياري كما صرح به لو كان مكلفا بعد ذلك بتصديق آخر
اختياري لزم تكليفه بالايطاق إذ لا ينقلب تصديقه الحاصل الضروري إلى الاختياري وهو ظاهر ولا ينضم إليه تصديق آخر اختياري
لاستلزامه اجتماع المثلين فإن التصديق المتعلق بمعلوم واحد نوع حقيقي كما صرح بذلك في كتبه فلو اجتمع فردان منه لزم في نفس الأمر
لزم اجتماعهما في زمان واحد يلزم اجتماع المثلين في محل واحد وهو محال وتلخيص الكلام أن المعتبر في الإيمان نوع التصديق المنطقي الذي هو
اللغوي بعينه وذلك النوع هو التصديق المنطقي المقرون بترك الجحود الباطن والتبري عن سائر الأديان الباطلة فهو مشروط بالاختيار
إما في نفس التصديق كما إذا حصل بمباشرة [illegible] الأسباب اختيارا كالنظر وتوجيه الحدس وإما في جعله مقارنا لذلك الترك كما إذا
حصل ذلك التصديق ضروريا فذلك الشخص بعد مكلف بجعله مقرونا بذلك الترك لا بتصديق آخر وإلا يلزم التكليف بالايطاق
فالتصديق الإيماني عند الشارح عين التصديق المنطقي لكن لا مطلقا بل عين التصديق المنطقي المقرون بترك الجحود الباطن وأما التصديق
التصديق المنطقي الذي يساوي التصديق اللغوي على ما صرح به الرئيس فهو أعم منه من حيث يكون اختياريا واضطراريا وأما عند
المحقق المذكور فالفرق بين التصديق الإيماني والمنطقي ليس إلا بالاختيار وعدمه فالإيماني اختياري والمنطقي غير اختياري
وبهذا عرفت المساهلة في كلام الفاضل المحشي حيث يصرح بأن التصديق الإيماني عند المحقق أخص من المنطقي بخلاف ما عند الشارح
من تساويهما وكيف يقول الشارح بذلك والمنطقي عنده عين التصديق اللغوي على ما نقله عن الرئيس وأنه أعم من الاختياري والاضطراري
سيما أنه لا بد أن يكون التصديق الإيماني اختياريا على ما قررناه نعم [illegible] التصديق المنطقي لكن ليس بالمعنى الذي [illegible] المحقق في النزاع
بينهما في أمور كون التصديق الإيماني عين التصديق اللغوي مع كونهما اختياريين وكون [illegible] بينهما نوعا في التصديق المنطقي وكون
التصديق المنطقي أعم [illegible] ولا الذي هو أعم من اللغوي أعم من أن يكون اختياريا ولا [illegible] ذلك يقول به المحقق
ولا يقول به الشارح وبهذا التحقيق اندفع اعتراض الشريف في حواشي التلويح عند قوله وجعله مغايرا للتصديق المنطقي وهم منشأه
عدم مغايرته وهم لما فيه من التزام النفس على موجبه يعني أن مدار الإيمان الشرعي هو الاختيار في التزام موجبه لا الاختيار في حصول
التصديق كما زعمه القوم فالمغايرة ظاهرة جدا ووجه الاندفاع أن الشارح إنما ادعى عدم المغايرة بين التصديق الإيماني وبين التصديق
البرهاني المقرون بترك الجحود الباطن ففيه التزام بعينه لا بينه وبين التصديق البرهاني مطلقا على أن ما ذكره من الالتزام خارج عن المتنازع فيه
عن المرام إذ النزاع إنما هو في حقيقة التصديقين والمغايرة المذكورة حاصلة في التعلق ولا يتكلم أحد في هذا ما وعدناه في صدر
البحث فعليك بالتأمل في هذا المقام فإنه من مزال الأقدام. فإن التكليف بالشيء أو تعليل للحصر المستفاد من التقديم يعني أن الشيء
أن التكليف بشيء بحسب نفسه يقتضي أن يكون ذلك الشيء مما يتعلق به القدرة الحادثة كالضرب والقيام وذلك لا يتصور إلا فيما هو
من مقولة الفعل والتصديق من الكيفيات النفسانية التي لا يتعلق بها القدرة الحادثة فالتكليف به لا يتصور بحسب نفسه إذ لا يتعلق
القدرة الحادثة بما هو من مقولة الكيف فالتكليف به إنما هو باعتبار تحصيله لأن نفسه وإن كان من مقولة الكيف لكن حصوله موقوف
على النظر والكسب وكل منهما مما يتعلق به القدرة الحادثة حيث الاختيار فبهذا الاعتبار كان مقدورا للبشر يمكن تحصيله فلا
فلا يكون التكليف بالإيمان [illegible] تكليفا بالايطاق ويحتمل أن لا يجعله علة للحصر وأن يجعل التقديم لمجرد الاهتمام وقوله فإن التكليف
التكليف جواب عن سؤال كأنه قيل لا فرق بين التكليف بحسب تحصيله وبين التكليف بحسب نفسه فلم خصص الأول بالذكر وتطبيق
الجواب ظاهر على الفطن وقد نقلنا من شرح المقاصد آنفا أن كون المأمور به اختياريا ليس معناه أن يكون نفسه اختياريا بل معناه
أن يتمكن المكلف من تحصيله كما في الإيمان وفروعه من الصلاة والصوم ونحوهما فإنها من هذا القبيل فتذكر. وأما جعل التكليف بالإيمان
يعني أن الجواب عن إشكال أن التصديق إذا كان من الكيفيات كيف يصح التكليف بالإيمان إذ لا يتعلق به القدرة الحادثة ما ذكرناه
من أن تحصيله مقدور للبشر فيقع التكليف به باعتبار تحصيله وأما الجواب عن هذا الإشكال بأن التكليف بالإيمان تكليف بالنظر
الموجب له فالتكليف لا بد من النظر لما كان موجبا ومؤديا إليه كان إيجابه إيجابا له بحيث يمتنع تخلفه عنه كان إيجابه إيجابا له فالخطاب الشرعي [illegible] يتعلق

على العالم

في اللفظ بالمسبب إلا أن المراد به التكليف بسبب الموجب له لأن القدرة ههنا لا يتعلق إلا به وذلك كما يؤمر بالقتل الذي هو إزهاق الروح
وهو غير مقدور له بذاته فإنه أمر له بمقدوره الذي هو السبب الموجب للإزهاق وهو ضرب السيف فهو عدول عن [illegible]
والحاصل أن التكليف ههنا إنما هو بالنظر المقدور لا بالعلم النظري الواجب الحصول كما ذكره الآمدي فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة
الله واجبة [illegible] وقوله ثم آمنوا بالله ورسوله بخلاف الجواب السابق فإنه ليس فيه عدول عن هذا الظاهر إذ معنى وجوب المعرفة حينئذ وجوب
تحصيل المعرفة ومعنى آمنوا حصلوا الإيمان والأمر كذلك في نفسه فإن الخطاب الشرعي لا يتعلق بالحاصل ولو كان معرفة الله بديهية لم يكن
للإجماع على وجوبه معنى فإن الإجماع ليس إلا على وجوب تحصيلها وكذا لو كان الإيمان بالله بديهيا وحاصلا لم يكن للخطاب به معنى فالخطاب
ليس إلا بتحصيله فالحاصل أن في التوجيه السابق أيضا عدولا عن الظاهر المذكور إذ الظاهر وجوب التصديق ومعنى قوله ثم آمنوا أي كونوا
مصدقا فقد عدل عن هذا الظاهر أيضا لكن لا بمثابة العدول السابق ليس يخفى على أن معنى قوله كونوا مصدقا حصلوا التصديق ليس إلا
[illegible] والعلاوة تأييد وترجيح للجواب الثاني
وأن الوجوب لا يضاف إلى التصديق إلا باعتبار تحصيله هذا
بعد تزييف ما ذكره الآمدي وهذا مأخوذ مما ذكره الإمام الرازي كما في شرح المواقف يعني أن الحق أن العلم النظري وهو يحصل
بعد ترتيب المقدمات كالإيمان مقدور يجب التحصيل وإن لم يكن نفسه مقدورا ولهذا قد يعتقد نقيض ذلك العلم بحضور بالنظر [illegible]
متعلقة عند الغفلة عن النظر لأن موجب النظر فإذا غفل عنه أمكن أن يعتقد ما يناقض ذلك النظري فيكون النظري مع وجوب حصوله
عن النظر مقدورا للبشر فلا يصح التكليف به بخلاف الضروري إذ الموجب للعلم فيه إنما هو تصور طرفيه فإذا أوجب تصورهما حكما إيجابيا
لم يمكنه بعد تصورهما أن يعتقد السلب بينهما والحاصل أن النظري الواجب الحصول حكمه حكم الضروري إلا في المقدورية وما يتبعها فهي
من خواص النظري فلا يصح التكليف به وقوله هذا خلاصة ما في شرح إشارة إلى القول والحق أو وقد أوضحناها وجعلناه يكون الثاني
الجواب وهو قوله وأما جعله فكل الإنصاف أن كلا التوجيهين واحد وإن كان الثاني أوضح من الأول فالوجه أن يقول والأولى أن
أن النظري مقدور أو كما عبر به الشريف فكلام الشريف شريف الكلام كما لا يخفى على أولي الأفهام
نعم يلزم على هذا القائل على تقدير هذا التحرير أن يكون ناس شاهدوا المعجزة فوقع في قلبه تصديق النبي عليه السلام ضروريا بل يكون مكلفا
مع أنه قد حصل له المعنى الذي يعبر عنه بكرويدن بل يكون مكلفا بتحصيل ذلك اختيارا وهو تكليف بالايطاق إذ لا ينقلب
تصديقه الضروري إلى الاختياري وهو ظاهر ولا ينضم إليه تصديق آخر لاستلزامه اجتماع المثلين على ما أشرنا إليه فالمكلف به
التكليف بالإيمان تحصيله إن لم يكن حاصلا وبعدم مقابلته بالرد والإنكار بعد حصوله أعني به ترك الجحود الباطن
كما أوضحناه كما أشار إليه قوله وعلى تقدير حصوله فبتكفيرهم [illegible] أي حينئذ إذا كان المراد بقوله يكون التصديق اختياريا أن يكون
هذا هو [illegible] وكذلك أن نقول يكون حاصل كلام
مقدورا يجب التحصيل ولا يكفي المعرفة لكونها حاصلة بدونه وذلك في بعض الأوقات [illegible] مقدورا يجب التحصيل كما حققه الشارح نعم
هذا هو الحق وكذلك أن نقول أجيب إذا كان المراد بكون التصديق اختياريا أن يكون مقدورا [illegible] أن التصديق هو العلم اليقيني
يكون حاصل كلام بعض المتأخرين وهو قوله التصديق أن تنسب باختيارك الصدق إلى المخبر أن التصديق نوع من المعرفة مطلقا اختيارية
الذي يحصل بمباشرة أسبابه والمعرفة أعم من أن تحصل بمباشرة الأسباب فيكون التصديق أخص من المعرفة اليقينية الغير الاختيارية [illegible]
فإن قلت يلزم على هذا البعض أن يكون المعرفة اليقينية [illegible] قلت كلام القائل
أولا وإن كان عين المعرفة الاختيارية المكتسبة [illegible] الأوسط
ممنوع لأنه غير داخل في التصديق لكونه اختياريا فلا بد أن يكون داخلا في التصور ولا يلزم الواسطة فالتصديق
إنما هو في التصديق الإيماني وهو الذي اعتبر الاختيار فيه ولا يلزم من ذلك أن يكون الاختيار معتبرا في كل تصديق لكنهما
الإيماني نوع من التصديق البرهاني وهو أعم من أن يكون اختياريا أولا فتلك المعرفة وإن كانت خارجة عن التصديق الإيماني لكنها
داخلة في التصديق البرهاني المقابل للتصور فلا إشكال نعم يلزم ذلك على الشارح لكنه داخل في التصور عنده كما سبق
عنه أن بل المختار عنده أن المعتبر في التصديق الإيماني والبرهاني واحد وهو المعنى الذي
يعبر عنه بكرويدن والإذعان معتبر فيهما وأن المنطقي واللغوي واحد وهو الإذعان للنسبة وإن كان الإيماني أخص منهما من جهة
أن التصديق الإيماني مقيد بشرائط مخصوصة فالإيمان نوع منه ممتاز بالنظر إلى الجهة ومتحد معه بالنظر إلى الذات وأن المعرفة
التي ليست عن الإذعان داخلة في التصور وأن اليقين لا ينفك عن الإذعان فلو حصل هذا المعنى للكفار فتكفيرهم إنما هو بإنكارهم وعنادهم

[illegible]

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

وان من حصل له التصديق بغتة او بطريق الحدس فهو مكلف بترك الجحود الباطني وعدم مقابلته بالرد والانكار فلا يكون الا
تكليفهم تخليقا بالابطال على ذلك يقول بالشك المحقق ولا يقول به ذلك المحقق ثم كل منهما يقول التصديق الايماني
لا بد ان يكون اختياريا ~~للفرق بينها بين قول القائلين لا يكفي~~ لكن بين ~~هذين~~ مذهبيهما فرق من وجوه كثيرة كما يستخفا
واعلم انه يمكن توجيه كلام هذا المحقق الذي تبع بعض المشايخ في هذا المبحث بحيث يرتفع النزاع بينه وبين الشك بان يقال مراده التصديق
الايماني ان تنسب باختياره الصدق الى المخبر ولا يكفي المعرفة المجردة بوجوب الحاصلة بغتة في ذلك فلا بد هنا انه ايضا من امراه
اختياري وهو ترك الجحود الباطني وعدم مقابلته بالرد والانكار فيكون صاحب هذه المعرفة محققا بتحصيل ذلك ايضا فتصديق
الملائكة والانبيا والصديقين والتصديقات الكسبية كلها من هذا القبيل وكذا مراد بعض المشايخ يمكن ان يكون هذا ايضا فيندفع
عنهما كثير من الاعتراضات التي اوردها هذا الشك عليهم ويقل النزاع بينهم لكن لما كان بعض النزاع باقيا بينهم قطعا لم يجعل النزاع
بينهم لفظيا مع انه لا يحسن جعل النزاع بين العقلاء لفظيا لا شعاره بالقول بعدم فهم كل منهم مراد الاخر فلهذا وضعنا الخط على
الحواشي المشعرة بذلك في تحشية قوله سابقا بقي ههنا بحث اه   وهو معنى التصديق اه هذا بظاهره يدل على انه جعل قول الشيخ في ذلك
حقيقة التصديق على اتحاد معنيهما فيكونا مترادفين حقيقة فلا وجه للقول بانه محمول على المبالغة كما في قولهم في بحث الصفات بعد
تعددها عدمه ووجودها وجوده لكن في كونهما مترادفين في المعنى كلام لان المشايخ قالوا في بيان اتحادهما كل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن
وهذا العنوان يقتضي ان يكون بينهما تساو في الصدق اذ لا يصح هذا التعبير الا في صورة التساوي لا في صورة الاتحاد في المعنى كما لا يخفى
ولو وقع اطلاق الترادف في كلام المشايخ ههنا فالمراد به التساوي في الصدق لا الاتحاد في المعنى لان كلامهم كما نقله صاحب الشيخ
الكفاية صريح في ذلك وقد سبق في المحشي ان قدماء المتكلمين يريدون بالترادف التساوي وايراد ما وقع في التبصرة حيث قال الايمان
والاسلام مترادفان ~~ثم بين كل منهما مفهوما على حدة~~ من قبيل الاسماء المترادفة فكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما مفهوما
على حدة ولعل قول فاضل اشار في المحشي انهما اذا كانا مترادفين حقيقة كما يفهم من ظاهر كلام الشك كيف يستلزم الاتحاد المط
ههنا لان المطلوب هو التساوي في الصدق ولا بد فيه من التغاير في المعنى كما هو الواقع ايضا فان الايمان عبارة عن التصديق
والاسلام عبارة عن الخضوع والانقياد والتسليم ولا شك انهما متغايران جزما وان زعم انه يفهم من كلام الشك بعد قوله وذلك
حقيقة التصديق اه وظاهر كلام المشايخ انهم اه انه حمل الاتحاد الواقع في كلام المشايخ على الترادف الحقيقي فلهذا قال المحشي وهو معنى
التصديق اه اشارة الى الترادف الحقيقي وكما ان هذا مخالف لظاهر كلام المشايخ ~~بل لصريحه ايضا~~ بل لقول الشك ايضا عقيبه وما
بالجملة لا يصح في الشرع اه قال فاضل اشارة الى انه ينبغي ان يصرف كلام الشك عن ظاهره ويحمل على المبالغة لكن يابى عنه وظاهره
وظاهر كلام المشايخ انهم ارادوا به عدم تغايرهما الا الاتحاد بحسب المفهوم فانهم ~~قالوا~~ قلت ~~قرينة~~ والى هذا اشار المحشي في شرح الـ
الفصيح حيث قال قد يفهم من كلام الاصحاب ان المراد بعدم المغايرة بين الايمان والاسلام هو الاتحاد بحسب المفهوم لكونهما
عبارتين عن الاذعان والقبول وقد يفهم ان المراد بذلك هو عدم الانفكاك بينهما فالحق ان هذا الفهم ههنا صحيح لكنه بعد
بعد كونه غير موافق لكلام المشايخ وغير مطابق ~~لكلامه~~ ايضا غير موافق لما اشار الشك في قوله وبالجملة لا يصح اه فالمعنى في ذلك
على الشك لا على المحشي كما زعمه الناظرون باسرهم   ام لم نجد في قرية لوط احدا اه اشار بهذا الى ان كلمة غير بمعنى الا وان المستثنى
ههنا محذوف خاص وان المراد بالبيت اهل لكن بعد هذا لا يدل على المطلوب اي اتحاد الايمان والاسلام اذ غاية ما يلزم منه
اتحاد المؤمن والمسلم ولا يلزم منه المط ههنا الا يرى ان الضاحك والباكي يتصادقان مع تباين الضحك والبكاء كذا
في شرح المواقف والبيضاوي ولذا حكم المحشي في شرح الفصيح بضعف هذا الاستدلال ويمكن ان يجاب عنه بان علة الاخراج في قوله
فاخرجنا الاية الايمان في قوله من المؤمنين على ما تقرر في الاصول الفقه وفي قوله فما وجدنا فيها فما وجدنا فيها احدا لا يتصف بالاخراج
الا اهل بيت من المسلمين فيكون الاسلام علة لهذا الاخراج ايضا فالظاهر اتحاد العلتين وان تغاير اوصافها فيندفع اعتراض البيضاوي
البيضاوي والشريف فافهم   وانما قلنا اي انما فسرنا الاية بذلك واعتبرنا ههنا ثلثة اشيا كون كلمة غير بمعنى الا وكون
المستثنى منه خاصا محذوفا خاصا وكون المراد بالبيت اهله اذ لو ابقي كلمة غير على ظاهرها لكونه صفة لزم الكذب في كلام الله لكثرة
البيوت ولو حملت على معنى الا ولكن يقدر المستثنى منه محذوفا خاصا بل قدر عاما يلزم الكذب ايضا لكثرة الكفار ولو ابقي بعد
لفظ بيت

~~فيحتمل~~ لفظ بيت بعد هذين الحملين على ظاهرها لا يلزم كلمة من البيانية اذ الظاهر انها بيانية ولا بد ان يكون المبين من جنس المبين
فلا جرم احتاج الاية المذكورة الى هذا التقدير فقوله لكثرة البيوت مع قوله ولئلا يلزم كلمة من على لقوله انما قلنا اه كما قررناه والجمع
والجمع من وجه لا حد للتقدير المذكور لان كل منهما وجه مستقل كما يشعر به ظاهر العبارة وتلخيصه ان قوله وانما قلنا اه مشتمل على ثلثة
امور وقوله لكثرة البيوت الى قوله ولئلا يلزم اه عبارة عن امور ثلثة وكل واحد منها وجه لواحد من تلك الثلثة ~~فالمجموع~~ فالمجموع للمجموع كما قررناه
فالمجموع للمجموع وان قلت لئلا يلزم كلمة من لجواز ان يكون التقدير الا بيتا كائنا من بيوت المسلمين بتقدير مضاف كما هو الكنضر السوق
قلنا حاجة الى تقدير الاهل ويكون المعنى فما وجدنا فيها في قرية لوط بيتا من بيوت المؤمنين الا بيتا كائنا من بيوت المسلمين فيكفي الا
الامران من الامور الثلثة المذكورة هنا وليس مقصوده بهذا التعبير انه يحتمل ان يكون التقدير الا بيتا كائنا من المسلمين او يكون زائدة
كما هو مذهب الاخفش والكوفيين حيث جوزوا زيادة من في الاثبات مثل قوله تع يغضوا من ابصارهم اي ابصارهم كما زعمه الناظرون
لان التقدير المذكور لا ينافي ان يكون كلمة من بيانية ~~او تكون صلة لمقدر لا ينافي كونها بيانية~~ لانها تحقق لها وانما المنافي لها بيانية
عدم المجانسة فان قلت ان لفظ بيت على ظاهرها لا يصح كونها بيانية سواء كان صلة لمقدر فالوجه ما اشرنا اليه من انه يحتمل ان
يقدر مضاف ههنا فلا حاجة الى صرف لفظ بيت عن ظاهرها فلهذا قال لئلا يلزم كلمة على ان التحقيق ان كلمة من ههنا صلة لمقدر ولو
ابقي لفظ بيت على ظاهرها او اريد به الاهل اذ لا وجه لتعلق كلمة من بالاهل واما كونها زائدة ههنا فغير مناسب جدا وان ذهب
النحاة الى ذلك في بعض المواضع اذ على هذا تكون زائدة بين المضاف والمضاف اليه ولم ينقل ذلك منهم والا لجاز تشبيهها وغير تام
فافهم لا يقال فعلى ما ذكرت من احتمال تقدير المضاف يلزم ان يوجد في قرية لوط بيوت المسلمين لانا نقول هذا وارد ايضا على
سابق الاية وهو قوله تع من المؤمنين فما هو جوابه فهو جوابه عنه ايضا واما كونها فان قلت فهلا يحتمل ان تكون من تبعيضية قلت نعم
وان حكم السالكوتي بان كونها تبعيضية وهم لان الظاهر في التبعيضية ان يكون ما قبلها بعضا مما بعدها وههنا كذلك اذا على تقدير كون
لفظ بيت على ظاهرها بتقدير مضاف في قوله من المسلمين فلا شك ان بيتا مخصوص واحدا بعض من البيوت ولا يصح حمل البيوت على ~~بيوتها~~
كما هو الشرط في التبعيضية الا على تقدير ان يراد بالبيت الاهل فكذا لا يصح كونها من تبعيضية لصحة حمل المسلمين على اهل بيت الناجية
لكن تقدير الاهل انما نشأ من كون من بيانية فاثبات كونها بيانية بتقدير الاهل وصحة الحمل عليه دور وتحقيق ان ~~من في قوله تع من المؤمنين~~
~~مناسب لقوله تع مع المؤمنين~~ ان يكون من في قوله تع من المسلمين تبعيضية لكن لا شك ان التبيين اصل والمناسب له ان يقدر الاهل
واعلم ان المحشي المحقق وجه الاية المذكورة في حق الاستدلال على المدعي بتوجيه وادعى انه عار عن التكلفات التي ارتكبها المحشي وهو ان قوله من
المسلمين مقدم في المعنى على قوله وانما اخر لرعاية الفواصل والمعنى فما وجدنا في قرية لوط من المسلمين شيئا غير بيت فيلزم من الاية المطلوب
اولا بد ان يكون المخرج بحكم الاية السابقة والذي لم يوجد ما عداه من جنس واحد بحكم هذه الاية من جنس واحد هذا وانت خبير بان
هذا التوجيه بعد تسليم دلالته على المطلوب لا يستغني عن تقدير الاهل ايضا كما لا يخفى على من له ادنى دربة مع ارتكاب التقديم الذي ادعى
على ان تعلق كلمة من بوجدنا بما وجدنا يابى عنه الطبع ثم لو قيل التقدير فما وجدنا لا بقا بالاخراج غير اهل بيت من المسلمين او فما وجدنا فيها
غير اهل بيت من المسلمين بمعونة قوله تع فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين لكان اقل تكلفا من الكل واحسن دلالة على المطلوب فتامل في
هذا المقام   واعترض عليه اه يعني ان هذا التقدير على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب لان الظاهر ~~ان الاستثناء~~ المط
هو الاتحاد وصحة الاستثناء لا يتوقف عليه ولا يقتضيه لجواز استثناء الاخص من الاعم كقولهم اخرجنا العلماء فلم اترك الا بعض النحاة
فلم لا يجوز ان يكون المسلم اخص من المؤمن واما ما قيل من انه لا نزاع في عدم كون المسلم اخص من المؤمن وانما النزاع في كونه اعم تباده
على قوله تع ولكن قولوا اسلمنا فالتجويز لكونه اخص مخالف للاجماع فليس بشيء لان قوله تع اسلمنا محمول على الاسلام الظاهري كما
سيصرح به الشك ولا نزاع فيه بل النزاع انما هو في الاسلام الباطني الشرعي فلم لا يجوز ان يكون ذلك اخص فدعوى الاجماع في انتفاء
غير مقبول جدا وما قيل ايضا من ان التبادر ~~هنا~~ انما هو فما وجدنا مؤمنا الا اهل بيت منه واستثناء اهل بيت اخص منه غير متبادر فليس بشيء
ايضا اذ التبادر في مثله الضمير وعدوله الى الاسم الظاهر يناسب كون المسلم اخص من المؤمن فالاعتراض المذكور قوي جدا

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

تعريره ان الله تع حكم بان من طلب غير الاسلام دينا لا يقبل منه قطعا فلو كان الايمان غير الاسلام لزم ان لا يقبل من طالبه
بحكم هذه الاية مع ان الايمان مقبول من طالبه جزما وقرر هذا الاستدلال بان الله تع انما حكم بان من طلب دينا مغايرا للاسلام
فلا يقبل منه لان الشيئين يتغاير الاسلام لا يقبل من طالبه فلم لا يجوز ان يكون الايمان مغايرا للاسلام والدين ايضا فالمذموم
انما هو طالب الدين المغاير للاسلام لا طالب الايمان المغاير له وتلخيصه ان الاستدلال بهذه الاية موقوف على كون الايمان
دينا غير الاسلام لا محالة وثبت على ان الحكم دين مغاير للاسلام فانه غير مقبول لان الشيئين مغاير له غير مقبول فالاتحاد العط
ههنا انما ثبت بهذه الاية اذا ثبت كون الايمان دينا وهو مم كيف والايمان عبارة عن الاصول الاسلامية والدين عبارة عن الاصول
والفروع ولذا اشتهر الاضافة وقيل دين الاسلام ولا يقال دين الايمان فهذا دليل على تغايرهما جدا هذا وانت خبير بانه لو حمل
المغايرة في الاية على المغايرة الاصطلاحية لا تدفع اذ لا شك ان الايمان وان كان غير الدين لكنه لا ينفك الايمان عن الدين ضرورة
وان كان ينفك العكس اعني انفكاك الدين عن الايمان بان يترك المؤمن الاعمال لكن يطلق في العرف على مثله انه متدين وان كان مقصرا
بترك الاعمال في بعض الاوقات فافهم ويرد عليه ان يجب ليس المراد بهذه الاية من يبتغ ما يغاير الاسلام في المفهوم دينا
اذ لا معنى له في يحتمل ان يكون الاسلام اعم من الايمان فغايته ما لزم من ذلك ان من يبتغ غير الاسلام مما لا يصدق عليه الاسلام
دينا لا يقبل منه فاما ان من طلب الاسلام دينا يقبل منه كذلك من طلب ما يصدق عليه الاسلام دينا يقبل منه ايضه الا يرى
انه لو قيل من يبتغ غير العلم الشرعي فقد سعى لا يلزم ان يكون من ابتغى علم الكلام ساهيا لان علم الشرع صادق عليه فخرج
ما ليس من علم الشرع هو والكلام من جملة علوم الشرع ولا يلزم من هذا الكلام ان يكون من ابتغى علم الشرع مطلقا ساهيا فضلا
عن علم الكلام وبالجملة ذم غير الاعم لا يستلزم ذم الاعم فضلا عن ذم الاخص لا يقال هذا الاعتراض انما هو باعتبار كون الايمان
اخص من الاسلام مع ان الاعتراض السابق باعتبار كون الاسلام اخص من الايمان لانا نقول هاهنا اعتراض على الاستدلال
المستقل وليس بتابع مسلك سعد الدين نعم هذا الاحتمال لا يجري في الاية السابقة والا لزم استثناء الاعم من الاخص وهو فاسد
وهو ان عدم صحة السلب لو سلب احدهما عن الاخر اعم من الترادف بين الايمان والاسلام كما هو صريح قولك وذلك حقيقة
التصديق والتساوي كما يدل عليه كلام الكفاية ويثبت عدم صحة السلب المذكور بكل من الترادف كما مال اليه الث او التساوي كما هو
مسلك المشايخ لا يقال غرض الث ايضا تحقيق قولهم كل مؤمن مسلم وبالعكس ولا شك ان هذا انما يكون بالتساوي في الصدق
فليف يثبت بما ذهب اليه الث من الترادف لانا نقول قد اشرنا الى ان هذين الكلمتين عند الث من قبيل كل انسان بشر وبالعكس وان
الترادف بين المبدئين لا يقتضي الترادف بين المشتقين منها فبين الاسلام والايمان ترادف وبين المؤمن والمسلم تساوي وهذا انما
من الاول فمن قال ان المحشي سهى في مرجع الضمير في قوله ولا نعني بوحدتهما الا هذا حيث ارجع هذا الضمير الى المؤمن والمسلم على ما يجب
بيانه المذكور مع انه راجع الى الايمان والاسلام فقد سهى في فهم هذا المقام ومن سوى كلام المحشي بل الحق ان الضمير راجع الى المؤمن والمسلم
كما لا يخفى على المسلم او فيما ارسل او اشار به الى دفع ما يمكن ان يقال من ان التصديق بالله مع لا ينحصر في ضمن الاضداد مع انه
يقتضيه او يقال ان قوله من اوامره ونواهيه بيان لما اخبر فيكون الاوامر والنواهي من جملة الاضداد وهو فاسد وحاصل الدفع ان المراد
بالاخبار الارسال لاستلزامه اياه والمعنى فيما ارسل هو به من اوامره ونواهيه وللث ان تقول في الجواب الامر بالشيء يستلزم الاخبار
عن وجوبه والنهي عن الشيء يستلزم الاخبار عن حرمته على ما ذهب اليه بعضهم من ان الكلام الازلي راجع الى الخبر وقد سبق في بحث الكلام
والحق ان هذه العبارة مستغنية عن هذا التوجيه وان اتفقوا عليه لان الاخبار ههنا بمعنى الكلام مطلقا او الافادة وهو مشهور في العرف
وكا يستلزم ان التصديق بالوحدانية يستلزم التصديق بجميع احكامه لا يقال ان بعض الكفار كانوا يصدقون بالله
ايضه مع انهم لا يصدقون بسائر الاحكام لانا نقول التصديق بالالوهية انما يكون بالخضوع والانقياد وترك العناد والاستكبار
على ما هو التسليم ايضه فليس في الكفار تصديق نعم يقولون الله ولو سلم وجود التصديق فهم فلا يوجد فيه التصديق بالالوهية على
ما اشرنا اليه من معناه هذا وانما القول بان المراد ان التصديق بالوحدانية يستلزم التصديق بجميع احكامه اجمالا واما تفصيله فبعد ان ثبت
كونها احكامه ما قد يرد الايراد المذكور لان عدم تصديقهم انما هو لعدم ثبوت احكامه عندهم فليس بشيء بل فاسد لانه اذا وجد التصديق فيهم ايضا يلزم ان يكونوا مؤمنين لان الايمان عبارة عن التصديق الاجمالي
كما سبق

الى ما سبق فالوجه ما اشرنا اليه تغايرهما ظاهرا لان الاستلزام بين الشيئين يقتضي تغايرهما قطعا وان كانا لا ينفك احدهما عن
الاخر ضرورة انه لو كان احدهما عين الاخر لا يوجد هناك شيئان فضلا عن الاستلزام فعلم من هذا ان المشايخ لم يريدوا بالاتحاد ههنا
الا هذا الاستلزام اعني التساوي في الصدق وقد وقع في بعض النسخ بدله تفاوت لفظ والمآل واحد والاولى ان يقال كان جواب الث
خطفها ان يشتمل على خلاف الظاهر من حيث ان فيه صرف اسلمنا عن معناه الشرعي الحقيقي الى المعنى اللغوي المجازي وفي
حيث ان فيه بيان التغاير بين الايمان والاسلام ولو بالنظر الى معناه المجازي مع ان المقصود ههنا نفيها اشار الى جواب خال عنهما
بقوله والاولى وحاصله انا لا نم ان الاية صريحة في تحقق الاسلام بدون الايمان لان المثبت في قوله اسلمنا هو القول بالاسلام لا
الاسلام نفسه وهو لا يستلزم تحقق مدلوله في نفس الامر لان دلالة الالفاظ ليست قطعية ولذا يصح ان يقال بدل قوله اسلمنا
امنا بان يقال قل لم تؤمنوا ولكن قولوا امنا ولو كان القول بالايمان مستلزما لتحقق مدلوله لا يصح ذلك للمنافاة بينه وبين قوله
قل لم تؤمنوا مع انه صحيح قطعا هذا ورد عليه بان تغيير اللفظ يدل على المنع عن قول امنا وتبديله باسلمنا فلو كان المراد هو اذا
القول بالاسلام لكان المناسب ان يقول امنا وايضه لا نم صحة اقامة امنا مقام اسلمنا اذ لا معنى لامرهم بان يقولوا امنا الا
لانهم قائلون بذلك ولو كان الامر كما ذكره لكان المناسب ان يقول ولكن قلتم امنا والحق ان صدر الاية يقتضي تكذيبهم في قولهم
امنا لان قوله تع قل لم تؤمنوا في قوة نهيهم عن هذا القول والمعنى لا تقولوا امنا وهذا واضح جدا فالمناسب لهذا المساق ان يقال
ولكن قولوا اسلمنا فالمقصود نهيهم عن قولهم امنا وامرهم بان يقولوا اسلمنا فيحتاج الى الجواب الث قطعا فالاستدلال بالاية على
المغايرة بين الاسلام والايمان ظاهر جدا ولا يندفع الا بما ذكره الث هذه معارضة في المقدمة او اشارة الى بيان مورد السؤال
فالسؤال الاول وارد على اصل المدعى اعني الاتحاد بين الاسلام والايمان ومعارضة عليه والثاني وارد على مقدمة دليل الخط
ومعارضة عليها والظاهر ان هذا معارضة تقديرية لعدم الدليل على تلك المقدمة اعني قوله لان الاسلام هو الانقياد والخضوع
ومعارضة عليها لكنها معارضة تقديرية لعدم الدليل على تلك المقدمة ههنا وتحرير المعارضة الاولى ان يقال دليلكم وان دل
على الاتحاد لكن عندنا ما ينفيه وهو قوله تع قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا وتحرير المعارضة الثانية ان يقال ان كان لكم دليل
مفروض دلالته على مدعاكم لكن عندنا دليل محقق دلالته على ان الاسلام عبارة عن الاعمال هذا لكن ينبغي ان يعلم ان المعارضة
التقديرية في قوة المنع مع السند وانما جعلها ابطالا والا يكون غصبا وانما لم يجعله منعا لتلك المقدمة اشارة الى قوة
الايراد المذكور ومن خفي هذا عليه وقال الظاهر ان هذا منع لتلك المقدمة يعني لا نم ان الاسلام هو الخضوع او لم يأت بشيء
وقد يقال ان في جواب الاعتراض الاول تداخل ابطال المدعى الغير المدلل بدليل من قوانين الاعتراضات وان سمي ذلك غصبا
الثاني اذا اشترط في الشهادة مواطاة القلب وموافقته كما هو الحق في الشهادة يدل الحديث وهو قوله عليه السلام الاسلام ان
لا اله الا الله الحديث على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق لانه شرطه لشهادة وح والمشروط لا يتحقق بدون شرطه فلا يرد
السؤال ههنا كان غرضهم انما هو عدم الانفكاك وهو متحقق ح لا الاتحاد كما هو مرضي الث فهذا السؤال مندفع عنهم وان ورد
على الث ولكنه مندفع ايضا لان مراد المشايخ عدم الانفكاك من الطرفين وعلى هذا يتحقق عدم الانفكاك من جانب واحد فقط وهو عدم
التصديق عن الاعمال ولا يتحقق عدم الانفكاك من جانب اخر اعني جانب الاعمال على معنى ان التصديق لا ينفك عن الاعمال لانفكاك
عن التصديق اذ التصديق لا يستلزم الاعمال حتى يتحقق عدم انفكاك الاعمال عنه واما ما قيل من ان النزاع ههنا انما هو في تحقق
الاسلام بدون الايمان واما تحقق الايمان بدونه فمما لم يذهب اليه احد فلا حاجة الى بيانه فليس بشيء ايضا لانه اذا كان الاسلام
عبارة عن الاسلام الشرعية فقد ذهب الى تحقق الايمان بدونه جمهور المحققين وان كان عبارة عن الاعمال مع مواطاة القلب فكذا
ايضا اذ لا يلزم من تحقق الشرط تحقق المشروط والحق ان بين الايمان والاعمال الشرعية مطلقا تباينا كليا وبينه وبين الاعمال الشرعية
الصحيحة عموما وخصوصا مطلقا والاسلام ح اخص لان الاعمال الشرعية الصحيحة لا توجد بدون الايمان بدون العكس فالجواب المذكور لا يتم
من طرف المشايخ على ان فيه ان في التوجيه المذكور غفولا عن توجيه الكلام وعدولا عنه اذ قد عرفت ان الايراد معارضة على المقدمة

This file was downloaded from QuranicThought.com

مقدمة الدليل اعني قوله لان الاسلام هو الخضوع والانقياد وان ادعى عينيته مع الايمان بقوله وذلك حقيقة التصديق
فكيف يصح من طرف توجيه كلامه بما لا يرضى به وهو الاتحاد بمعنى عدم الانفكاك من الطرفين على تقدير تسليمه انما قيل انه سالكوتي
ان الشارح لم يدع الحمل العينية بين الايمان والاسلام وان قوله وذلك حقيقة التصديق محمول على المبالغة والمراد منه الاستلزام
على محاذاة قولهم في بحث الصفات فوجودها وجوده وعدمها عدمه فان مع المشايخ في القول بالاتحاد بمعنى عدم الانفكاك
مع التغاير في المفهوم ما لعمر فالجواب المذكور على تقدير تمامه تام عند الكل فقد غفل عن توجيه الكلام السابق اشد من الغافل
المذكور وكيف يزعم احد ان الشارح ذهب الى الاتحاد بمعنى عدم الانفكاك مع التغاير في المفهوم مع ان قوله بعد قوله وظاهر
المشايخ ان الاتحاد بحسب المفهوم ينادي بان الشارح حمل الاتحاد ههنا على الاتحاد بحسب المفهوم وان قوله وذلك حقيقة
التصديق محمول على ظاهره جدا فالحق ان الجواب المذكور بعد تقدير تمامه مبني على المقبول كما لا يخفى على المحصل قال المص صح ان يقول
الظاهر انه صح ههنا بمعنى ثبت كما في قولهم صح عند الناس الاعلى كذا يصح مقابله صح بقوله ولا ينبغي ولو سلم ان صح بمعنى خلاف
الباطل فقوله لا ينبغي بمعنى ولا يصح ان يقول او كما وقع ذلك صريحا في الكفاية فلا كلام في المقابلة بينهما واما القصور الذي ذكره
جواز الاستثناء قربا فلا يبنا فيها هذا الكلام لانه لم يكن مقيدا بما اذا لم يرد به تلك القصود مثل التبرك بذكر الله وغيره لكن الشارح
اورد تلك القصور في قول المص وحمل قوله ولا ينبغي على خلاف الاولى فحينئذ يكون قول المص صح بمعنى الاولى والافضل
معصم فالمقابلة بينهما موجودة قطعا وان كان ظاهره مخالفا لما في الكفاية فلا يلتفت الى ما قاله بعض الافاضل ههنا واما ما قاله
بعض من ان قول الشارح لانه اذا كان للشك فهو كفر منظور فيه لانه ان كان للشك في الآن والحال بناء على اختلاف المسلمين في ان العمل
هل يدخل في الايمان اولا فلا يلزم كفر اصلا فليس بشيء لان ذلك القائل اما ان يعتقد كون الاعمال جزءا من الايمان اولا وايا ما
كان فلا يجوز له الشك في ايمانه بناء على اختلاف المسلمين في ذلك وهذا مع وضوحه خفي عليه حاصله انه لما كان ظاهره
يقتضي ان من حصل له كمال التصديق يكون ناجيا قطعا والشك انما هو في حصول الكمال لا في منشئية المدح مع انه ليس بصحيح اذ
ان الاعتبار انما هو بالخاتمة صرفه عن ظاهره وحاصله انه يعني ان ليس مقصوده ما يفهم من ظاهره بل مقصوده ان الايمان المنجي
يناط به النجاة امر خفي لمعارضات خفية كثيرة من الهوى والنفس الامارة بالسوء والشيطان فلو حصل له كمال التصديق بزعمه لا
يأمن هناك ان يشوبه شيء من منافيات النجاة من غير شعور بذلك وهذا كمن اوقد سراجا في بيت محفوظ لا يأمن ان يعرض
ههنا ما يطفئه ريح باختلال الاضراب بعض مواضع البيت او ينطفئ نفسه بانقطاع مادة السراج لحصول الكمال
الذي هو السبب للبقاء الى الخاتمة مشيته اذ يستحيل ان يشأ منه من منافيات النجاة والافلا نعوذ بالله من ذلك ولذا ورد في الاثر الدعا
بهذا الذكر صباحا ومساء وهو اللهم انا نعوذ بك ان نشرك بك شيئا وانا نعلم ونستغفرك لما لا نعلم انك انت علام الغيوب
فهذه النجاة من هذه الورطة بعد سيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم فلا جزم لاحد بحصول الايمان المنجي السالم عن امثال ذلك فلا جرم
يجار على مشية الله تع لا ابقائه فعلى هذا يكون قولك انا مؤمن ان شاء الله مثل قولك انا زاهد متق ان شاء الله وقد سبق ان
الثاني جائز عند الكل فيكون ما ذكره بعض المحققين مرضيا عند الكل مع ان الشارح حكم بكونه مخالفا للاجماع لانا نقول
بين القولين فرق ظاهر لان للزهد والاتقاء مراتب ودرجات وموانع كثيرة وتحصيلها في غاية المشقة ونهاية التعب والمعتبر منها
ما يقهر به النفس الامارة قلبا ويصير العبد بشراشره متوجها الى الله تع ولا شك ان حصوله لاحد غير متيقن الا بعناية الله فلا جرم
يجار على مشية الله بخلاف التصديق الايماني فانه عبارة عن الاذعان فبعد حصوله لا يجوز الشك فيه الا بالتأويل الذي ذكره ذلك
المحقق ولذا قال في شرح المقاصد وهذا القول قريب الى الحق لولا مخالفته لما يدعيه القوم من الاجماع اما اجماع الامة مثلا ابو
حنيفة واصحابه من الماتريدية وغيرهم رحمهم الله وانما خصصنا بذلك لما عرفت ان الشارح نقل فيما قبل من ان كثيرا من الصحابة
والتابعين وهو المحكي عن الشافعي والمروي عن ابن مسعود رضي الله عنه ذهبوا الى ان الايمان يدخله الاستثناء وكانهم بنوا ذلك على
على جواز مثل انا زاهد متق ان شاء الله وقد عرفت الفرق بينهما آنفا او بنوا ذلك على ان العاقبة مستورة كما اراده ذلك المحقق كما حققنا
ولكن

ويكون هذا الكلام مقبولا عند الشارح فالحاصل ما يدعيه الخصم القوم حيث عدل عن ذلك بالادعاء قال الشارح العلامة ولما نقل
بعض الاشاعرة او جعل قول المص والسعيد قد يشقى او عارا ردهم مع ان قوله واذا وجد من العبد التصديق او يردهم ابعضه
بالسعادة او جواب صريح عن استدلالهم حيث استدلوا على جواز الاستثناء بان العاقبة مستورة والسعادة
والشقاوة امران خفيان فكيف يجزم القائل بذلك مع ان كثيرا من السعداء في الحال يكونون اشقياء في العاقبة وبالعكس فلا يجب
ان يعلق الامر على مشية الله وحاصل الجواب انا لا ننكر ذلك وان السعادة المعتبرة هناك انما هو على ما قصد من العبد
صفة الله التي هي الاسعاد والاشقاء لكن الكلام فيما حصل في العبد في الحال من احدى الخصلتين فاذا حصل ذلك الخصلة
في العبد فلا ينبغي ان يشك فيه وان كان عاقبة الامر بالعكس العياذ بالله تع وجه التخصيص ان القول
لانهم بنوا جواز الاستثناء على كون العاقبة مستورة وعلى ان العبرة في السعادة والشقاوة بالخاتمة المبنية على الفاتحة
وكون العاقبة مستورة مبنية على الثاني بعضه فقوله والسعيد قد يشقى او منا كان صريحا في ابطال هذا المبني عليه خص ردهم بهذا الكلام
وان كان الكلام السابق يردهم ابعضه وهذا اوفق بما ذكره الشارح وتحقيق ان مسئلة جواز الاستثناء ومسئلة السعادة والشقاوة منها
مسئلة مستقلة مع بناء الاولى على الثانية كما اشرنا اليه آنفا فلذا خص ببيان اختلافهم ههنا وجعل هذا قول المص والسعيد قد يشقى
عليه والا فالكلام السابق صريح في ردهم ابعضه فلذا وجه لما قاله بعض الافاضل في وجه التخصيص بان الكلام السابق لما سبق لرد بعض
الاشاعرة ردوا ذلك البعض بان السعادة والشقاوة امران مستقلان فكذا الايمان والكفر فقوله واذا وجد من العبد اثبات الاصل
المسئلة وقوله والسعيد قد يشقى او رد لما ابطل به المسئلة انتهى لان هذا مع كونه مخالفا لما فرع الشارح لا يناسب سوق كلام المص
بقي ان النجاة يعني المراد من قولهم ان العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة ان العبرة في الايمان المنجي من
المهالك والكفر المهلك الملحق في المعارك بالخاتمة وان كان ايمان الحال ايمانا حقيقة وان كان كفر الحال كفرا
حقيقة وكفرا كفرا لكن الايمان الحالي ليس بقطعي في الانجاء والكفر الحالي ليس بقطعي في الايراد وكذا العبرة في السعادة وان السعادة
والشقاوة بالخاتمة بمعنى ان السعادة المعتبرة بها انما هي سعادة الخاتمة وان كانت السعادة في الحال معتبرة في حقه وان السعيد
وان الشقاوة المعتبرة بها العياذ بالله انما هي شقاوة الخاتمة وان كانت الشقاوة في الحال تقتضي الكفر الحالي فمعنى قولهم السعيد
من سعد في بطن امه ان السعادة المعتبرة بها من علم الله انه يختم له بالسعادة لان الخاتمة مبنية على الفاتحة فيكون السعادة
في الفاتحة كان سعيدا في الخاتمة وكذا في الشقي على هذا معنى قولهم الشقي من شقي في بطن امه كذا في شرح المقاصد فيكون السعيد
في بطن الام كناية عن السعادة في علم الله او لا وجود له حين الاخبار وكذا حال الشقاوة ابعضه ولك ان تقول ما يكون لعبد
في بطن امه يكون لعبد في اخرامره لان الخاتمة مبنية على الفاتحة وبالجملة فليس المقصود ان الايمان الحالي وكذا الكفر الحالي
ليس بمعتبر اولا شك ان كلا منهما معتبر في حق الاحكام الدنيوية فلا يرد ما قيل او ادعى اذ كان المراد من قولهم العبرة ابعضه لا يرد ما قيل
في الايمان والكفر بالخاتمة العبرة في الايمان المنجي والكفر المردي مع الاعتبار بالايمان الحالي والكفر الحالي لان الايمان
وعدم الورود ظاهر من هذا التقرير جدا قال الشارح والحق انه لا خلاف او اراد ان النزاع في هذا المقام لفظي قطعا
يجزم بحصول الايمان والسعادة بمجرد حصول معناها فهو حاصل في الحال لا ينكره احد فيجوز الاستثناء فيه ويجوز تبدله والا
وان اريد بهما ما يترتب عليه النجاة والثمرات فلا يقطع بحصوله بل هو في مشية الله لا ينكره احد فيجوز الاستثناء ولا يجوز تبدله
لزم تبدل المعلوم الأزلي وهو محال قطعا فقد ظهر ان النزاع في المقامين لفظي وان كان ظاهر العبارة يشعر بتخصيصه بمسئلة كما صرح به
كيف وقد عرفت ان النزاع في الاستثناء مبني على كون العاقبة مستورة وعلى ان العبرة في السعادة والشقاوة بالخاتمة الاستثناء
فمن قال بالثاني في الاول هو المبني عليه يقول بالاستثناء ابعضه ومن نظر الى الحصول في الحال في الايمان والسعادة لا يقول بالاستثناء
ويقول بالتبدل ولهذا خصص هذا البيان بهذا المقام ليشمل المسئلتين كما خص قول المص والسعيد قد يشقى بردهم ليكون هذه المسئلة اصله للمسئلة الاولى ثم اعلم ان

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

ان مصداق هذا الحق ما وقع في الصحيحين من رواية ابن مسعود رضي الله عنه حيث قال قال النبي صلى الله عليه وسلم وهو الصادق
المصدوق ان احدكم يجمع خلقه في بطن امه اربعين يوما نطفة ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل
الله الملك فيؤمر باربع كلمات بكتب رزقه واجله وعمله وشقي او سعيد فوالذي لا اله غيره ان احدكم ليعمل بعمل اهل الجنة
حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل النار فيدخلها وان احدكم ليعمل بعمل اهل النار حتى
ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل الجنة فيدخلها صدق رسول الله فقد صرح النبي صلى الله عليه وسلم
بان العبد يكون مؤمنا او كافرا في ظاهر الحال والعبرة انما هو بالخاتمة المبنية على الفاتحة فالحق متفقون في ذلك لا يتصور
منهم نزاع وقد كثرت الروايات في ذلك حتى بلغ القدر المشترك حد التواتر ولذا اجمعت الامة على سؤال حسن الختام من الله
الملك العلام فنسأل الله من جزيل لطفه وجميل كرمه على ان يوفقنا للطاعة وطرق السعادة ويخلصنا من القباحة وطرق الزلالة
ويجعل لنا حسن الختام ويحشرنا مع الابرار الكرام وهو هو المسئول لنيل العصمة والسداد والموفق لطريق الحق والرشاد والمبلغ
الى الغاية المراد يوم الحشر والمعاد ثم اقول ما وقع في الكلام في المبحث الايمان والسعادة وابتدائه بختم الكلام تفاؤلا من المؤلف
العزيز العلام ان يختم لنا على الايمان والسعادة ويحشرنا في زمرة اهل الشهادة والايقان والسيادة ولو اتممنا الكلام على النبي الباقي
من الكتاب لحصل ملل عظيم على الاحباب والمقصود من هذه المعالم انما هو تحقيق الحق وابراز المعاني من المواضع العميقة
والمباحث الدقيقة وقد حصل ذلك بحمد الله الملك الوهاب بحيث لم يجتمع الى الان في تعليقات اولي الالباب فرجوت من الله ان يجعلها
مقبولة لدى الاصحاب مدى الدهور والاعوام بالاتمام والاكباب على ما فيها من الكبار ضمن الجليلة المنيعة والتحقيقات
الوفية الدقيقة الى درج الترقي الى ذروة الكمال والبروج المشيدة المصونة من الهدم والانتقال والوجوه الراجح المقاصد في اثبات
ما هو المهم من فرائد الفوائد ويجعلنا واياكم من الفائزين باجل المآرب والموائد في دار الآخرة والخلود في اعلى غرف الجنان
ثم اقول قد استراح القلم من سكب دموع العينين على صفحات الخدين ثم اضطجع على بساط الدواة والمحفظة الصدائية
رجاء سكب الدموع على تلك الصفحات لكونه مجبولا على تلك الحالات وذلك الاستراحة في يوم الجمعة وهو السبع السادس
من الثلث الثاني من السدس الخامس من النصف الثاني من العشر العاشر من العشر الثاني من العقد الثالث من
الالف الثاني من الهجرة النبوية عليه افضل الصلواة والتحية فمن فهم هذا الكلام واطلع على ما فيه صار من اهل الايقان
والسعادة وظفر بمطلوبه فدخل في زمرة السادة تم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي كفى وسلام على عباده الذين اصطفى وبعد فلما انتهت التسويدة الى مبحث الايمان استنسختها واهديتها
الى الحضرة العالية مولانا السلطان ابن السلطان ابن السلطان السلطان المعظم فخر الملوك والامم عالي النقب والشيم فتلقاها
بالقبول وامر بكتب نسخ عديدة منها لتشتهر بين الفحول وينتفع بها الكبير والذلول ذاد الله دولته شوكة ومهابة وجعل اعداءه
اذلة وحقارة وقرنه بدوام العافية واعطاه في جميع اموره حسن العاقبة وجعل ممالكه محروسة بحمايته وموسعة بالامور المستحسنة
بعين عنايته فهزني ذلك من عطفي وشدّ عضدي ونادى في قلبي بشرى فقد نجز الاقبال وعدا بانها ستبقى في مدة ابد
فهل يكون لكتب ما يتم به تماما حتى يتم لك النعماء وما سعدا فاردت ان اشرح باقي المقاصد متنا وشرحا وكاتبه حسبما يناسب على
الارسال هكذا شارحة وهامشة فجاءت بحمد الله مملوءة بتقريرات انيقة وتحقيقات بديعة مبينة لما سكت عنه الناظرون ومحط سكب
الاقرون وموضحة لخفيات الزاهرات وحوت مدراس الاكناف والوصفات فالمرجو من خلص الاخوان ان ينظروا اليها
بعين الود والخلان وان ينظروها في سلك المعالي بقلائد البيان وان يسموها الينا باللطف والاحسان اذ لا يبيع المجال لتحقيق القلوب
في الحجب واني والله اسئل ان يجعلها خالصة لوجهه الكريم وان ينفعنا بها يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم
وها انا

وها انا اشرع في المقصود مستمدا من الحق المعبود فنقول

قال المص وفي ارسال الرسل حكمة اقول لما فرغ عن مباحث الذات والصفات وما يتعلق بها من مباحث الافعال والاحكام شرع
في مباحث النبوات وكان الانسب تقديمها على مبحث المعاد وما يتعلق به كما هو العادة عندهم لكن لما كان مبحث الاعادة من اهم الامور
قدمه عليها هذا والمثبت بالبراهين الساطعة وظهر من الكلمات السابقة ان الواجب مع فاعل مختار في افعاله يفعل ما يشا ويحكم ما
يريد اختار لفظ الارسال المتبادر في كونه اختياريا فقيه رد لما ذهب اليه الفلاسفة من ان ارسال رسله وبعث انبيائه
بالايجاب بالنظر الى من اجتمع فيه خواص ثلاث حيث قالوا النبي من اجتمع فيه خواص ثلاث هي اطلاع على المغيبات وظهور خوارق
العادات ومشاهدة الملك مع سماع كلامه وقد شرحه ابو علي وغيره كما نقله في شرح المقاصد مفصلا فهم يفرقون الاحتياج
الى النبي والشريعة وثبوت المعجز لكن يقررون ذلك على وجه لا يوافق ما علم من الدين ضرورة كما في شرح المقاصد وبالجملة فهم يقررون
البعث والارسال لكن لا كما ذهب اليه المتكلمون فتح كلام المص بما مر رمزا اشارة الى ردهم لا ان في لفظ الارسال فقط اشارة
الى ردهم بناء على ان الرسالة ليست بارسال عندهم بل بخواص ثلاث كما زعمه بعض الشارحين ههنا وكيف يتوهم انهم انكروا البعث
والارسال بل هم اعترفوا به لكن بما لا يخالف قوانين الشريعة كما هو عادتهم خذلهم الله قال في شرح المقاصد بعد ما قرر
كلماتهم في هذا المقام فمن الجملة قالوا بوجوب البعث ولزوم النبوة في كل حين واوجبه في الحكمة ارادوا تبقية النظام على الوجه
الاكمل الاليق ومن عبارة العناية ارادوا تمثل النظام في علمه الشامل ومن عبارة التطبيق ارادوا وجود النظام الكامل ولقد
افصح عن المقصود بعض الفصحاء من ان المدبر الذي يسوق النوع من النقص الى الكمال لابد ان يبعث الانبياء ويمهد الشرائع
لما هو موجود في العالم ليحصل النظام ويتعيش الاشخاص ويمكن لهم الوصول من النقصان الى الكمال الذي خلقوا لاجله هذا
فقد صرح بان الفلاسفة معترفون بالبعث والارسال فالوجه توجيه كلامه بما ذكرناه قال الشارح العلامة يشرح بيان عللها
اشار به الى بعض فوائد البعثة وقد فصل بعض التفصيل في شرح المقاصد حيث قال البعثة لطف من الله ورحمة للعالمين لما فيها من
حكم ومصالح لا تحصى منها معاضدة العقل فيما يستقل بمعرفته مثل وجود الباري وعلمه وقدرته لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل
ومنها استفادة الحكم من النبي فيما لا يستقل به العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسماني ومنها ازالة الخوف الحاصل عند
الاتيان بالحسنات لكونه تصرفا في ملك الغير بغير اذنه وعند تركها لكونه تركا لطاعة ومنها بيان حال الافعال التي تحسن تارة
وتقبح اخرى من غير اهتداء العقل الى مواقعها ومنها بيان منافع الاغذية والادوية ومضارها التي لا تفي بها التجربة الا بعد ادوار
واطوار مع ما فيها من الاخطار ومنها تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العلميات والعمليات ومنها تعليم الصنائع
الخفية من الحاجيات والضروريات ومنها تعليم الاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات الكاملة العائدة الى الجماعات
من المنازل والمدن ومنها الاخبار بتفاصيل ثواب المطيع وعقاب العاصي ترغيبا في الحسنات وتحذيرا عن السيئات الى غير ذلك
من الفوائد ثم قال فلهذا قالت المعتزلة بوجوبها على الله تعالى والفلاسفة بلزومها في حفظ نظام العالم والحاصل ان النظام المؤدي
الى صلاح حال النوع على العموم في المعاش والمعاد لا يكمل الا ببعثة الانبياء فيجب على الله تعالى عند المعتزلة لكونه لطفا وصلاحا
للعباد وعند الفلاسفة لكونه سببا للخير العام المستحيل تركه في الحكمة والعناية الالهية والى هذا ذهب جمع من المتكلمين بما وراء النهر
وقالوا انها من مقتضيات حكمة الباري فيستحيل ان لا يوجد لا سيما لا استحالة السفه عليه كما ان ما علم الله تعالى وقوعه يجب ان يقع
لاستحالة الجهل عليه هذا وهذا هو الذي اشار اليه المص ههنا بقوله حكمة وكذا الشارح ههنا وفي هذا اشارة الى ان الارسال
واجب لا بمعنى الوجوب على الله بل بمعنى ان خصته الحكمة تقتضيه لما فيها من الحكم اه اشارة الى ان المص مال ههنا الى مذهب علماء ما وراء النهر
لا بمعنى لا فرق بين الوجوب على الله تعالى كما ذهب اليه المعتزلة وبين الوجوب عليه تعالى بمقتضى الحكمة كما ذهب اليه الماتريدية بلا فرق

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ANIC THOUGHT

بين النافي وبين القول بالايجاب كما ذهب اليه الفلاسفة كما اشار اليه شارح المقاصد انتهى لانا نقول الفرق بين المذاهب الثلثة
مما لا يخفى على الفطن لان الفلاسفة يقولون بالايجاب قطعا ههنا بمقتضى استعداد المحل وفي سائر المواضع فظهر انهم خارجون
عن قوانين الشرع والمعتزلة قالوا بالوجوب على الله تعالى مطلقا والتخلف في مواضع عديدة ولا شك ان ماذهبوا اليه اقرب بمذهب
الفلاسفة واما الماتريدية فانما قالوا بالوجوب واللزوم عليه تعالى بمقتضى الحكمة وهذا غير منكر اصلا بل من يقول بايجاب الصفات
كالاشاعرة لابد ان يقول بالوجوب بمقتضى الحكمة كما اشار اليه الفاضل الخيالي في بحث الاصلح وقد قال بعض الافاضل لا نمنع الوجوب
على الله بمقتضى الوعد والحكمة والفضل كما لا نمنع الايجاب بتخلل الاختيار هذا وبهذا اندفع ما قاله في شرح المقاصد بعد تقرير
مذهب الماتريدية فالحق ان البعثة لطف من الله تعالى ورحمة يحسن فعلها ولا يقبح تركها على ما هو المذهب في سائر الالطاف ولا
ولا يبتني على استحقاق من المبعوث واجتماع اسباب وشروط فيه بل الله تعالى يختص برحمته من يشاء من عباده وهو اعلم حيث يجعل
رسالته انتهى لان الماتريدية حين ما يردون بهذا الكلام على ما سابقه اذ الاختصاص المذكور وكذا عدم الابتناء على ما ذكر
مسلمان عند الماتريدية لكن لا نسلم عدم قبح تركها اذ لا يتصور الترك بمقتضى الحكمة حتى لا يقبح الترك ولهذا ما اراد ههنا
المذهب الماتريدية او تابع المصنف في ذلك فقد ظهر مما حققناه ان الوجوب في كلام الشارح ههنا بمعنى اللزوم بمقتضى الحكمة
لا الوجوب العادي الذي اعترف به الاشعرية كما قيل ولا الوجوب بمعنى الرجحان كما اشار اليه الخيالي لان كلا منهما مع عدم كونه
ههنا
غير مرضي للماتريدية ومنهم المصنف يرد عليه لزوم عدم منافاة الحكمة لعدم الارسال كما اشاروا اليه وأما الجواب عنه بانا ندعي
العلم الضروري بان قضية الحكمة تقتضي الحد الارسال البتة فلا يتم الا بان يلتزم ان الوجوب ههنا عند الماتريدية بمعنى
اللزوم بمقتضى الحكمة فرجع الى ما حققناه فلا فائدة في توجيه الكلام على خلاف مرضيهم فتدبر في هذا المقام فانه من مواهب الملك العلام
الترجيح جانب الوقوع اه يعني ليس المراد باقتضاء الحكمة اياه انما تقتضيه بحيث لا يمكن تخلف مقتضاه لان ذلك
مذهب الفلاسفة والمعتزلة بل المراد ان الحكمة ترجح جانب وقوع الارسال وتخرجه عن حد المساواة مع جواز الترك في نفسه
الوجوب المذكور عاديا بمعنى انه يفعل البتة وان كان تركه في نفسه جائزا في نفسه كما ان استقامة احد الطريقين
برجحان وقوع سلوك الطريق المستقيم الامين وتخرجه عن ان يكون مساويا للطريق الغير المستقيم الغير امين مع جواز سلوك
الطريق المستقيم واختيار سلوك غير المستقيم فيرد عليه ما اوردوه من جواز وجود الحكمة الخفية في عدم الارسال فيلزم عدم
الحكمة لعدم الارسال والقول بانا ندعي العلم الضروري بان قضية الحكمة تقتضي الارسال البتة لا يجدي نفعا في دفعه ما دام
ان يكون الاقتضاء بالمعنى المذكور كما زعم والتحقيق ان الشارح ههنا مشى مسلك الماتريدية تبعا للمصنف فالوجوب ههنا
عندهم بمعنى اللزوم وقد عرفت الفرق بين مذهبهم وبين مذهب المعتزلة والفلاسفة فلا وجه للتفسير المذكور ولا يرد
ولعل هذا هو الباعث على تفسير كلام المصنف بما ذكر فيندفع ايضا قوله الحق ان كلام المتن مستغن عن التوجيه ويمكن
التحقيق عند الاشاعرة ان بعض افعال الله تعالى معللة بالحكم والمصالح والاغراض وان لم يكن جميع افعاله مع كذلك عندهم
صرح به في شرح المقاصد فلعل غرض الشارح من توجيه كلام المتن بما ذكر تطبيقه على التحقيق المذكور وعلى هذا يتجه التفسير
المذكور من المحشي ويرد عليه ما اوردوه لكن يندفع عنه قوله والحق ان كلام المتن لان تطبيق كلام المتن على التحقيق المذكور لا يحصل
الا بالتوجيه المذكور اذ الكل لا ينكر وجود الحكمة في الارسال وانما الكلام في ان مقتضى الحكمة يجوز تخلفه ام لا بل نقول الايراد
المذكور بلا طائل مندفع عن التفسير المذكور ايضا لان وجود الشيء اذا كان راجحا بمقتضى الحكمة لا يمكن للحكيم تركه لان الكلام في وجود
ذلك الرجحان في نظر الحكيم وفي نفس الامر قطعا لا في نظرنا فلا يلتبس وجود الحكمة الخفية في خلافه مع ذلك لو فعل الحكيم خلافه

لزم ترجيح المرجوح بلا مرجح وذا باطل عند العقلاء قال فالحق مذهب الاشعرية ههنا بالاخرة الى مذهب الماتريدية
وان نازع فيه ان العلامة في شرح المقاصد كما نقلناه انفا فالحق ان الارسال واجب على الله تعالى بمقتضى الحكمة
كما عليه اهل السنة والجماعة فتدبر وبالله التوفيق قال الشارح وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة قال
في شرح المقاصد المنكرون للنبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج اليها
كالبراهمة جمع من الهند اصحاب برهام ومنهم من لزم ذلك من عقائدهم كالفلاسفة النافين للاختيار
الباري تعالى وعلمه بالجزئيات وظهور الملك على البشر ونزوله من السموات ومنهم من لاح ذلك من افعاله واقواله
واقواله كالمصرين على الخلاعة وعدم المبالاة ونفي التكاليف ودلالة المعجزات وهؤلاء احاد واوباش من الطوائف
لا طائفة معينة يكون لها ملة ونحلة انتهى فظهر منه ان البراهمة لا يحيلون الارسال بل يقولون بعدم الاحتياج
وقد قال في المواقف من البراهمة من يقول بنبوة ادم عليه السلام ومنهم من يقول بنبوة ابراهيم عليه السلام وحده
وغاية قولهم ان في العقل مندوحة عن البعث بناء على انه كاف في معرفة التكاليف فلا فائدة فيها لان ما حكم
العقل بحسنه من الافعال يفعل وما حكم بقبحه يترك وما لم يحكم فيه بحسن ولا قبح يفعل عند الحاجة لان الحاجة
ناجزة فيجب اعتبارها دفعا لمضرة فواتها وقد اشار الى هذا ايضا في شرح المقاصد فكلامه ههنا اما مبني
على ما هو التحقيق عنده من ان البراهمة يقولون بالامتناع كالسمنية واما انه اراد بالامتناع ههنا عدم
الوقوع تعبيرا عن اللازم بالملزوم على ما قيل لكنه لا يناسب بالنظر الى السمنية لانهم زعموا انه لا طريق الى العلم
الا الحس فلا يفيد المعجزة شيئا من العلم عندهم ولذا اشتهر من احتجاج من يدعي امتناع الارسال انه لا يمكن
للرسول ان يعرف ان من قال له ارسلتك هو الله تعالى اذ لعله كان من القاء الجن ومن احتجاجهم ايضا ان تجويز
خرق العادة سفسطة ولو جوزناه لجاز انقلاب الجبل ذهبا وماء البحر دهنا ودما واواني البيت رجالا فضلا
وغير ذلك الا ان يقال كل ذلك انما يدل على عدم الوقوع لا على عموم الامتناع فلهذا جمع بينهما او بين السمنية
وبين البراهمة في القول بالامتناع واراد به عدم الوقوع وأما الجواب عن احتجاج السمنية الاستدلال الاول
للسمنية فهو انه يجوز ان ينصب له دليلا او يخلق الله علما ضروريا فيه وعن الاستدلال الثاني انا لا نسلم ان
تجويز خرق العادة سفسطة وان ما عداه من الشواهد انما يدل على عدم الوقوع لا على امتناعها في نفسها
كما اشار اليه الشارح بالجمع بينهم وبين البراهمة على ما قررنا الكلام الشارح وأما الجواب عن استدلال البراهمة فقد اشار
اليه الشارح بقوله سابقا اليزيح بها عللهم على ما فصلناه ونحرره ههنا ان ما يوافق العقل قد يستقل بمعرفته
فيما اوضح النبي ويؤكده بمنزلة الادلة العقلية على مدلول واحد وقد لا يستقل فيدل عليه ويرشد ويبين ما يخالف
العقل قد لا يكون مع الجزم فيدفعه النبي او يدفع عنه الاحتمال وما لا يدركه حسنا ولا قبحا قد يكون حسنا يجب فعله
او قبيحا يجب تركه هذا مع ان العقول متفاوتة فالتفويض مظنة التنازع والتقاتل ومفض الى اختلال
النظام وان فوائد البعثة لا تنحصر في بيان حسن الاشياء وقبحها على ما سبق كذا في شرح المقاصد قال الشارح
ولا يمكن يستوي طرفاه كما ذهب اليه بعض المتكلمين قيل الشارح ان المذهب من ينكر وقوع الارسال بلا اعتراف
بامكانه لعدم ما يرجح وقوعه وقيل ان من ينكر وقوع الارسال لا يكون من اتباع الانبياء فكيف يكون من المتكلمين اللذين
خصوا بالملل الثلثة بل قد اختصوا بالملة المحمدية دون اليهود والنصارى فضلا عن عداهم ممن ينكر البعثة ولعل

This file was downloaded from QuranicThought.com

كسلم

ما قيل يريد بهم الاشاعرة لكن لا لما ذكره في بيانه من ان افعاله تعالى عندهم غير معللة بالعلل والاغراض ولا يسئل عن يفعل
فالارسال عندهم بمجرد تعلق ارادته بذلك لا رعاية للمصالح والحكم على سبيل الوجوب كما هو مذهب المعتزلة ولا على
وجه التفضل والاحسان على ما هو رأي جملة ما وراء الشهر من ان الارسال واجب عليه تعالى في حكمته وان لم يكن غيره واجب بالنظر
الى ذاته وقدرته كالرجل الكريم لا يأتي من الافعال ما فيه لوم وخسة البتة وان كان متمكنا في فعله انتهى لانه منظور فيه اما
اولا فلان عدم تعليل افعاله تعالى انما هو عند بعض الاشاعرة واما عند البعض الآخر منهم فبعض افعاله تعالى معللة بالحكم بمعنى اللزوم
والمصالح [illegible] بشهادة النصوص القاطعة وقد سبق نقله عن صاحب شرح المقاصد واما ثانيا فلان الارسال واجب عليه تعالى
في حكمته بمقتضى الحكمة عند ما يريد به بمقتضى الحكمة وليس الوجوب ههنا عندهم بمعنى الوجوب العادي على وجه التفضل
والاحسان وليس هذا الامبنيا على زعمه السابق في تحرير كلام الشارح بل فالحق ان المراد به الاشاعرة الغير القائلين بالتعليل
لان منهم من يقول بالتعليل في بعض افعاله تعالى وان لم يجوزوا قائليه بالتعليل في كل افعاله وهو الذي حققه في شرح المقاصد القائلين
ومنهم من يقول بعدم التعليل في جميع افعاله فاثبت ههنا ما للبعض في مسلك ما يريد به واما لا لبعض الاشاعرة
بالتعليل في بعض افعاله وحمل كلام المص على مسلكهم واخرج بجعل البعض الآخر من الاشاعرة القائلين بعدم التعليل
التعليل في جميع افعاله تعالى عن عداد الاشاعرة لمخالفته للنصوص الدالة على وجود التعليل في بعض افعاله تعالى مثل قوله تعالى وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون واد يجرهم في المذهبين المشهورين فاحفظ هذا المقام فانه من مواهب العلام قال المص وقد ارسل
الله رسلا من البشر الى البشر اشار به الى بيانه وفرعه بعد بيان امكانه ووجوبه فكانه تعليل لما سبق واشار به الى بعض
فوائد البعثة والارسال من التبشير والانذار على ما فصلناه ههنا وفي شرح المقاصد ولما كان مصالح الناس تتفاوت بالازمنة
ولهذا تنسخ الاحكام ارسله رسلا كثيرة الى الامم المختلفة وطوائف الانام بمقتضى الدهور والاعوام ولما كان الرسل السابقة
على نبينا عليه وعليهم السلام رشحات من نوره الاعظم ارسله تعالى في رحمة الى جميع الاقوام شرقا وغربا ما طلع القطبان
شمالا وجنوبا فلا شك ان نبينا عليه السلام بين الثقلين من الانس والجان ما طلع الفرقدان لكن لما كان الغرض ههنا
بيان الحكمة المشتركة بين جميع الرسل خصه ايضا بالبشر وقوله للناس متعلق للثلاثة من التبشير والانذار والتبيين على سبيل
التنازع وقوله ما يحتاجون اه مفعول الاخير خاصة فانه عليه السلام اشارة الى دفع ما يمكن ان يورد على الآية الكريمة
من انه عليه السلام كيف يكون رحمة للعالمين والحال ان منهم من اصر على عناده واستكباره وحاصل الدفع ان معنى كونه
رحمة للعالمين هو انه عليه السلام بين امر الدين والدنيا من السياسات الكاملة والاخلاق الفاضلة المؤدية الى النجاة في الآخرة
ولا شك في ذلك لكن منهم من اهتدى بهدايته وانتفع بدلالته ومنهم من لم يقبل هدايته ووقع في حيرته وضلالته
فالقصور انما هو من القوابل وقد اشار عليه السلام اليه في كثير من الاحاديث ويدل عليه مثل قوله تعالى وما انت بهادي
العمي عن ضلالتهم وغير ذلك من الآيات ونحوه لا يناسب سوق المقام اذ سوقه كون النبي عليه السلام رحمة
لهم بالنظر الى بيان امورهم الدينية المؤدية لهم الى السعادة الابدية وظاهر انه مثل الامر من المنفعة والمنع
من قبل الامور الزائلة والحاصل ان كونه عليه السلام رحمة عامة لجميع الخلائق كما هو المتبادر من الآية انما هو بيانا من امر
الدين والدنيا لهم والا لم ينتفع به البعض وهو المناسب لسوق هذا المقام لا يكون بعض الخلائق آمنين بدعائه عليه السلام من الخسف
والمسخ كما وجه به لان ذلك كونه عليه السلام رحمة خاصة لهم مع كونه غير متبادر من الآية بل يكون عليه السلام رحمة خاصة
لهم فلا يناسب سوق هذا المقام لان الحكمة في ارسال الرسل ليس الا تنظيم امور دنياهم ودينهم بل المقصود هو الثاني

الرحمن الرحيم

قال الشارح العلامة جمع معجزة وهي امر يظهره المعجزة ماخوذة من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات
الخ

الخ اي المستعمل لاظهاره ثم اسند مجازا الى ما هو سبب العجز وجعل اسما له فالتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة ١١ ١١
وقيل للمبالغة كما في العلامة وقيل للاظهار التاء قلنا تنبيه فان المعجزة ابانة النبوة وعلامته هذا وللمعجزة شروط سبعة اولها
في تعريفها بقوله وهو امر يظهره الاول ان يكون فعل الله تعالى او ما يقوم مقامه من الترك لان التصديق من الله تعالى لا يحصل بما ليس من قبله بعضهم
قولا وفعلا او ما يقوم مقامه ليتناول التوقيف مثل ما اذا قال معجزتي ان اضع يدي على رأسي وانتم لا تقدرون عليه ففعل وعجزوا
فانه معجز والفعل هو عدم خلق القدرة فيهم ليس فعلا لهم ثم لو جعل الترك وجوديا فلا حاجة الى القول المذكور لان المعجزة
عندهم خلق العجز فيكون فعلا في جميع المواضع والى هذا الشرط اشار بقوله امر اه اذ الامر اعم من الفعل والترك واسناده الى الله تعالى يفهم
من اسناد الكل الى الله تعالى ولكن ان تقول الاسناد الى المدعي بظهره من حيث يظهره فافهم الثاني ان يكون خارقا للعادة اذ لا اعجاز بدونه
واليه اشار بقوله بخلاف العادة الثالث ان يتعذر معارضته لان ذلك حقيقة الاعجاز كما اشار اليه بقوله على وجه يعجز اه الرابع
ان يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له وتحصيره به ايضا لكن ليس ان يكون مقارنا للدعوى اذ لا شهادة ١ و
قبل الدعوى فالمتقدم عليها بزمان ولو يسيرا بيانه كونه معجزة واما المتأخر عنها بزمان فان كان قليلا فلا يعبأ به وان كان كثيرا
لا يعتد به فلا يكون معجزة واما المعجزة اخبارا بالغيب اذا وقع حصل ذلك الشيء مثل ما اخبر به لكن العلم بالاعجاز متأخر في
الى وقت وقوع ذلك الامر بعينه وبالجملة فمن شرط المقارنة فالمعجزة عنده هو ذلك القول المقارن لانه اخبار بالغيب وان كان
العلم بالاعجاز متراخيا الى وقت وقوع ذلك الامر المتأخر ومن لم يشترط المقارنة فالمعجزة عنده هو ذلك الامر الآتي وعلى
التقدير بما لا يصح من ذلك النبي تكليف الناس بالتزام الشرائع ناجزا لانتفاء المعجزة والعلم بها لكن لو بين الاحكام وعلق
الالتزام بها بوقوع ذلك الامر صح هذا عند الامام ولم يصح عند القاضي كذا في شرح المقاصد السادس والى هذا الشرط اشار بقوله
بعود عند تحدي المنكرين اه السادس ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتي ان احيي ميتا ففعل خارقا اخر لم يدل على
صدقه السابع ان لا يكون ما ادعاه واظهره مكذبا له فلو قال معجزتي ان ينطق هذا الضب فقال انه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد
اعتقاد كذبه لان التكذيب هو نفس الخارق ثم لو قال معجزتي ان احيي هذا الميت فاحياه فكذبه ففيه احتمال والصحيح
انه لا يخرجه بذلك عن ان يكون معجزا لان المعجز احياؤه وهو بعد ذلك مختار في تصديقه وتكذيبه ولم يتعلق به دعوى قال
القاضي هذا اذا عاش بعده زمانا واستمر على التكذيب ولو خر ميتا في الحال بطل الاعجاز لانه كان احياه للتكذيب فصار مثل
تكذيب الضب لكن الصحيح انه لا فرق بين استمرار الحياة مع التكذيب وبين عدمه لوجود الاحياء في الصورتين كذا ا
في المواقف ولما خلا التوقيف ظاهرا عن هذين القيدين اعترض عليه بانه غير مانع لدخول ما بين الصورتين في التوقيف مع عدم كون
كل منهما معجزة ودفعه في شرح المقاصد بان ذكر التحدي مشعر بالقيدين المذكورين فان معناه طلب المعارضة فيما جعله شاهدا
لدعوته وتعجيز الغير عن الاتيان بمثل ما ابداه تقول تحديت فلانا اذا باريته في الفعل ونازعته للغلبة وتحديت القراءة ابنا
وبالتحدي يحصل ربط الدعوى بالمعجزة حتى لو ظهرت آية من شخص وهو ساكت لم يكن معجزة وكذا لو ادعى الرسالة وظهرت
الآية من غير اشعار منه بالتحدي والى هذا اشار الفاضل المحشي وهل من الشروط تعيين المعجز والصحيح انه لا يجب تعيين المعجز
بل يكفي ان يقول انا آتي بخارق من الخوارق وذكر الآمدي ان هذا متفق عليه قيل لا بد من زيادة قيد موافقة الدعوى اي لا بد
من قيد ان يكون ما اظهره وابداه موافقا لما ادعاه احترازا عن مثل ما لو قال معجزتي ان ينطق هذا الجماد فنطق بانه مفتر كذاب
لانه ليس بمعجزة بل يزداد به اعتقاد كذبه فلا بد من القيد المذكور والا لم يكن التعريف مانعا وقد عرفت آنفا انه لا بد من الاحتراز عن مثل
هذه الصورة بل يلزم الاحتراز عن مثل ما اذا قال معجزتي فعل كذا ففعل خارقا اخر اذ ليس ذلك معجزة ايضا الا ان يقال القائل محيب
في ادعاء ما هو لازم من القيد الا انه اكتفى في التمثيل في بيان الاحتراز بما ذكره هذا وتقرير الجواب ظاهر مما قررناه في شرح الشرح آنفا
وقد عرفت ان الاحتراز انما يلزم عن مثل نطق الجماد بانه مفتر كذاب لان المعجزة هنا انما هو نفس النطق ولا يختص ذلك الا
في ضمن هذا الخاص بالتكذيب المذكور فيكون نفس الخارق مكذبا له بخلاف ما اذا قال معجزتي ان احيي هذا الميت فاحياه ثم نطق
بانه مفتر كذاب فقد عرفت انه معجزة سواء كان التكذيب المذكور بعد زمان كثير او لا كما هو الصحيح وقدم في صدر الكتاب

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

او في التحقيقة المتعلقة بالمعجزة في مبحث الخبر ما يتعلق بالجواب عن هذا بعينه وهو ان الله تعالى لا يخلق الخارق في يد الكاذب في دعوى النبوة
بحكم العادة بحيث يعجز عن الاتيان بمثله فلا تنقض بالفرضيات وقد مرّ منا ما يتعلق بهذا المقام فتذكر قال الشارح العلامة وذلك
كما اوحى احد اه فان قيل هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع انما يعتبر في العمليات لافادة
الظن وقد اعتبرتموه بلا جامع لافادة اليقين في العلميات التي هي اساس لثبوت الشرع على ان حصول العلم فيما ذكر من المثال انما هو
لما يشاهد من قرائن الاحوال قلنا التمثيل انما هو للتوضيح والتقريب دون الاستدلال ولا مدخل لمشاهدة القرائن في افادة العلم
الضروري لحصوله للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القصة اليهم ولنا ضرب اذا فرضنا الملك في بيت ليس فيه غيره ودونه حجب
لا يقدر على خرقها احد سواه وجعل مدعي الرسالة يتحدى ان الملك يحرك تلك الحجب في ساعة كذا ففعل هذا فان قيل ههنا احتمالات تمنع
الدلالة على الصدق والجزم به وهي انواع الاول احتمال ان لا يكون من الله بل يستند الى المدعي بخاصية في نفسه او مزاج في بدنه او لاطلاع
منه على خواص في بعض الاجسام يتخذها ذريعة الى ذلك او يستند الى بعض الملائكة او الجن او الى اتصالات كوكبية واوضاع فلكية
لا يطلع عليها غيره الى غير ذلك من الاسباب الثاني احتمال ان لا يكون خارقا للعادة بل ابتداء عادة او اراد الله اجراءها او تكرير
عادة لا يطلع لا يكون الا في دهور متطاولة كعود الثوابت من الكواكب الى نقطة معينة الثالث احتمال ان يكون مما يعارض
الا انه لم يعارض لعدم بلوغه الى من يقدر على المعارضة او لمواضعة من الخصوم وموافقة في اعلاء كلمته او الخوف او لا نشغاله او قلة
مبالاة او لا شتغال بما هو اهم منه او عورض ولم ينقل الينا الرابع احتمال ان لا يكون لغرض التصديق اما لانتفاء الغرض بالكلية
على ما هو المذهب او لما ثبوت غرض اخر كتكليف للمكلف او اجابة لدعوة او معجزة لنبي اخر او ابتلاء للعبد لينال الثواب بالتوقف
عن موجبه او النظر والاجتهاد في دفعه كما في انزال المتشابه على نبي او اضلال للخلق على ما هو المذهب عندكم من ان الله تعالى يضل من
يشاء ويهدي من يشاء وبعد تسليم انتفاء الاحتمالات المذكورة وكون المعجزة بمنزلة صريح القول من الله تعالى بان المدعي صادق فهو انما يوجب
صدقه لا بعد استحالة الكذب في اخبار الله تعالى ولا سبيل اليه بدليل السمع للزوم الدور ولا بدليل العقل لان غايته ان الكذب
قبيح وهو على الله مستحيل وثبوت كلتا المقدمتين بغير دليل السمع في حيز المنع قلنا اما اجمالا فلان الاحتمالات والتجويزات
العقلية لا تنافي العلوم العادية الضرورية القطعية كما في سائر العاديات فانا نقطع بحصول العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة
من غير التفات الى الاحتمالات المذكورة كما يحصل في المثال المذكور وان كان الملك ظلوما كذوبا لا يبالي باغواء رعيته والاستهزاء برسله
واما تفصيلا فعن الاول انا قد بينا ان لا موثر في الوجود الا الله تعالى سيما مثل هذه الغرائب على ان مجرد التمكين وترك الدفع من
قبل الحكيم القادر المختار كاف في افادة المطلوب وعن الثاني ان كلا منا فيما حصل الجزم بانه خارق للعادة وان المتحدين عجزوا عن معارضته
مع فرط اهتمامهم وكثرة اشتغالهم بالمعارضة ولهذا كانت معجزة كل نبي من جنس ما غلب على اهل زمانه وتهالكوا عليه
كالسحر في زمن موسى عليه السلام والطب في زمن عيسى عليه السلام والموسيقى في زمن داود عليه السلام والفصاحة في زمن محمد عليه السلام
وعن الرابع انه لا نسلم ان افعاله انما تدل على تصديق قائم بذاته
سواء كان غرضا او لم يكن وعن الخامس ان ظهور المعجزة على يد الكاذب وان جاز عقلا فمعلوم الانتفاء قطعا ومنهم من قال باستحالته
فانه لا يفضي الى التعجيز عن اقامة الدليل على صدق دعوى الرسالة والامام ومن يتبعه لان التصديق مدلول لها لازم بمنزلة
العلم لاتقان الفعل فلو ظهرت من الكاذب لزم كونه صادقا كاذبا وهو محال وانما تردد به لايجاب التسوية بين الصادق والكاذب
وعدم الفرق بين النبي والمتنبي وهو سفه لا يليق بالحكيم تعالى وعن الخامس انها تفيد العلم بالتصديق من غير افتقار الى اعتبار اخبار
من الله بمنزلة ان يقول جعلتك عن انشاء الرسالة فيك ومحصوله انه يعتبر القول فيه انشاء لا اخبارا هذا اذا لم يتم
استحالة الكذب على الله بغير دليل السمع واما اذا تم لنا استحالته عليه تعالى بغير خبر النبي كما هو الحق عندنا فما تردد به فلا يرد عليه
شيء كذا في شرح المقاصد قال الشارح ولا يقدح اه وقد فصلناه انفا ما اشار اليه بهذا القول بالاثر يدعيه في الحصر
ان الامكان الذاتي لا ينافي حصول العلم القطعي كما هو حاصل في سائر العاديات فانا نعلم قطعا ان جبل احد لم ينقلب الى الان ذهبا
مع امكان الانقلاب في نفسه كذا قيل في هذا المقام فالمراد بالعلم القطعي ههنا ليس بمعنى القطع بحيث لا يحتمل النقيض اعظم من جزيئة لان امكان
خلافه قادح فيه بل المراد القطع العادي بحيث ان خارج والامكان خلافه غير قادح فيه بل وقوع خلافه في خرق العادة لا يقدح فيه
كتاب

كتاب نمرود وكانت بردا على ابراهيم عليه السلام بقدح ذلك في القطع بانا نعلم اه لما اشار اليه قال الشارح فيا الكتاب الدال على
انه امر ونهي اه في افرادها اشارة الى انه متبوع في ذلك ضرورة ان حوا ايضا ماموم ومنهي عنها كما لا يدل على التخصيص فقد اشار الى
ان ادم مامور بتبليغ الامر والنهي الى حوا ايضا ويدل عليه قوله تعالى يا ادم اسكن انت وزوجك الجنة حيث جعل ادم متبوعا
وحوا تابعا وان اجتمعا في الامر بالاكل في قوله تعالى وكلا منها رغدا حيث شئتما وفي النهي عن قرب الشجرة في قوله تعالى ولا تقربا الاية اه
او غاية النهي هو الدخول في الجنة واذا كان ادم فيها اصلا ومتبوعا يكون فيما عداه كذلك فلا حاجة الى التصريح به ولا الاشارة اليه
بل نقول يدل على ذلك قوله تعالى فتلقى ادم من ربه كلمات اه وقوله تعالى في الاية الاخرى وعصى ادم ربه فغوى ثم اجتباه ربه الاية فافهم
ما قيل غير ان ذلك الامر والنهي في قوله تعالى يا ادم اسكن انت وزوجك الجنة ولا تقربا هذه الشجرة وذلك يدل على المط لان النبي
قد عرف في صدر الكتاب بانسان بعثه الله الى الخلق لتبليغ الاحكام ولا مرد للنهي بلا واسطة لا يستلزم النبوة لجواز ان يقتصر على
نفسه ولا يكون مامورا بالتبليغ ولا حاجة لنا ههنا الى دفعه الى جعل المبلغ اعم من المغاير بالذات او بالاعتبار كما قيل بذلك في ادخال زيد
بن عمرو بن نفيل في التعريف حتى يرد عليه انه بعد كونه تكلفا لا يفيد القطع في المط على ان السنة واجماع الامة شاهدا صدق على
نبوة ادم ومتبوعيته في الامر والنهي فيندفع الوهم المذكور قطعا اما الامر فهو قوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة واما النهي فهو قوله تعالى
ولا تقربا هذه الشجرة قيل هذا الاستدلال لو تم يدل على نبوته قبل خروجه من الجنة والاكثرون على خلافه وتمسكوا في ذلك عقلا ونقلا
اما عقلا فلانه لم يكن له اذ ذاك امة والارسال الى الواحد كحوا غير معهود وقد قالوا في تعريف النبي هو من قال له الله ارسلتك
او الى قوم كذا واما نقلا فلانه كان ثم في قوله تعالى ثم اجتباه يفيد ان اجتباءه بالنبوة كان بعد ما بعد منه بادنى فيكون بعد خروجه
من الجنة هذا والكل منظور فيه اما الاول فلانا لا نسلم ان الارسال الى الواحد غير معهود وهل الكلام الا فيه ولو سلم فعدم معهوديته لا يفيد
النفي واما الثاني فلانا لا نسلم ان كلمة ثم يدل على ذلك بل هو انما تدل على ان الاجتباء بعد الغواية والاجتباء مطلق غير منصوص في
الاجتباء بالنبوة بل الظاهر ان المراد بالاجتباء هو الاجتباء بالتوبة على ما يدل عليه قوله عقيبه فتاب عليه وهدى كما لا يخفى
لكن يكر ... لكن ذكر في المواقف اه قال في المواقف كيف يدعى انه في الجنة كان نبيا ولا مبعوثا لتبليغ الاحكام ولا حال انه لا امة
له هناك وهل كان الاجتباء بالنبوة الا بعد تلك القصة وهكذا اشار اليه في شرح المقاصد واقول وانما التزما ذلك دفعا
لطعن الطاعنين عن الانبياء اذ عليه السلام اذ لو كان نبيا قبل خروجه من الجنة لزم حصول صدور مثل هذا الشنيع عنه والانبياء
منزهون عن الارتكاب بعد النبوة لكن لا حاجة في ذلك الى ذلك الالتزام لان ما صدر عنه مؤول بوجوه لا تنافي منصب النبوة
منها انه كان عن نسيان لقوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما ومنها انه كان زلة وسهوا حيث ظن ان المنهي شجرة بعينها فقرب
فرد اخر من جنسها وعتابه لترك التيقظ والتثبت لاصابة المراد ومنها انه وان كان عمدا لكن لم يكن الا صغيرة وهذا الظاهر
كذا في شرح المقاصد وعلى كل تقدير فلا حاجة الى الالتزام المذكور والعجب من صاحب المواقف وشارح المقاصد انهما صرحا بنبوته
في تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة ان رسل البشر افضل من رسل الملائكة واستدلوا عليه بوجوه منها ان الله امر الملائكة
بالسجود لادم والحكيم تعالى لا يامر بسجود الافضل للادنى ومنها ان الله علم ادم الاسماء كلها وعرضهم على الملائكة فاظهر عجزهم
ولا شك ان العالم افضل من غيره ولا شك ان هذا الامر بالسجود والتعليم لادون الملائكة انما هو قبل خروجه من الجنة فلو لم يكن
ادم عليه السلام نبيا قبل خروجه وكان الملائكة حينئذ رسلا كجبرئيل وغيره بالاتفاق لزم ان يكون الولي اعني
ادم عليه السلام افضل من الرسل وهو باطل بالاتفاق فالحق ان ادم عليه السلام نبي قبل خروجه من الجنة فلعل التفطن لذلك
وتنزل عن الالتزام المذكور وايراد الوجوه المذكورة انفا في تاويل صدور تلك الشنيعة ولعل هذا هو الباعث لها فلا المحنة ههنا ثم يرد
الا يقال لم لا يكون حوا ان يكون امة له في الجنة واما ما قيل في دفعه هذا المنع من ان الجنة ليست دار التكليف فنفي الامة انما هو لانتفاء التكليف
لانه ليس هناك انشاء يصلح ان يكونوا امة له فليس بشيء لانا لا نسلم ان الجنة ليست بدار التكليف في حقهما وهل الكلام الا فيه وان اراد
بذلك المنع مع السند فذا خارج عن قانون التوجيه والمنع منه ان الجنة اذا لم تكن دار التكليف في حقهما فما معنى الامر والنهي فيهما وما معنى مؤاخذتهما

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

على ارتكاب المنهي عنه وقد عرفت أن صاحب المواقف وشارح المقاصد بعد زمان في تحقيق نبوة آدم عليه السلام قبل خروجه من الجنة فلا وجه لحمل كلامه على
خلاف الظاهر جدا وفيه تأمل إذ لو كون الأمر بلا واسطة يستلزم النبوة تأمل لأنه قد أمرت أم موسى عليها السلام بلا واسطة بقوله
فاقذفيه في اليم وبقوله تعالى أن أرضعيه فإذا خفت عليه فألقيه في اليم ونهيت أيضا بقوله تعالى ولا تخافي ولا تحزني مع أنه لم يقل أحد بنبوتها
وكذا أمرت أم عيسى عليها السلام بقوله وهزي إليك بجذع النخلة وبقوله تعالى فكلي واشربي وقري عينا الآية مع أنه لم يقل أحد
بنبوتها أيضا أجاب عنه بعض الأفاضل بأن المفهوم من الكتاب في حق آدم استماع الكلام المنظوم في اليقظة حيث قال وقلنا
يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وهو المسمى بالوحي الظاهر وهو المختص بالأنبياء بل بالرسل كما قيل وأما الإلقاء
في الروع في اليقظة أو استماع الكلام في المنام ويقال له الوحي والإيحاء فهو المراد في حق أم موسى عليها السلام كما يدل عليه الآية وكذا
في حق أم عيسى عليها السلام على ما في كتب التفاسير فغير مختص بهم بل يوجد في الأولياء أيضا ويمكن أن يقال إن الأمر والنهي بلا واسطة إنما
يستلزمان النبوة إذا ترتب على تركه الامتثال بالأمر وارتكاب المنهي جزاء كما في حق آدم عليه السلام حيث أوعد الدمع عليهما بقوله
فتكونا من الظالمين لأن الأنبياء إنما يبعثون لتنظيم الأمور الأخروية نعم ربما ينظمون الأمور الدنيوية لكن لا مطلقا بل لكونها
لتنظيم الأمور الأخروية ولا كذلك أمر أم موسى عليها السلام ونهيه لأنهما إنما كانا للمحافظة ولدفع الخوف عن وفاته
وكذا أمر أم عيسى ونهيه كذلك لأنهما إنما كانا لدفع الشدائد عنها وبقائها وعافيتها وقرة عينها وظاهر أن مثل ذلك الأمر والنهي
لا يستلزمان النبوة قطعا وكذا في حق أم عيسى يجوز أن لا يكون الأمر من الله أما إذا كان القائل عيسى عليه السلام على أن يكون المنادي عيسى
عليه السلام فقط وأما إذا كان جبرائيل فيجوز أن يكون من عنده لا من قبل الله وأنت خبير بأنه بعد تسليم الكل لا يندفع الإشكال بما
ورد في حق أم موسى عليها السلام في الوجه ما قدمناه والحق أن الأمر بلا واسطة إنما يستلزم النبوة إذا كان لأجل التبليغ
إلى الغير لا أنه يتحقق معنى النبوة والأمر ههنا أعني سفارة العبد بين الله وبين خلقه ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم
ليس أمر آدم كذلك لأن حواء شاركته في الأمر والنهي وإن آدم كما هو مأمور ومنهي كذلك مأمور بتبليغه إليها على ما يدل
قوله يا آدم اسكن أنت وزوجك الآية حيث جعل متبوعا في ذلك وحيث أفرد في المعاتبة بقوله وعصى آدم ربه فغوى وأفرد
في التلقي بقوله فتلقى آدم من ربه الآية فإن ذلك يدل على أنه أصل ومتبوع كما حققناه ولا كذلك أمر أم موسى وأم عيسى لأنهما
أمرتا ونهيتا للمحافظة لنفعهما أنفسهما هذا قال الشارح وأما إظهار المعجزة فلخصوص أقول اعلم أن المعجزة
المتنوع إظهاره عليه السلام المعجزة منحصرة في ثلاثة أنواع على ما في المقاصد الإتيان بالقرآن العظيم والإخبار عن المغيبات
وظهور الأمور المعجزة على خلاف العادة قال ههنا جعل الأول وجها واحدا والأخيرين وجها آخر كما يناقشهم أما الأول ففي
ثلث مقامات الشارح لبيان إعجاز القرآن ووجه الإعجاز ودفع شبه الطاعنين وأشار ههنا إلى المقام الأول فقط وحاصله
أنه عليه السلام تحدى بالقرآن ودعا إلى الإتيان بسورة من مثله مصاقع البلغاء الفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم وكثرة
رمال الدهناء وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية ونهاية الحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهاة والمباراة والدفاع
عن الأحساب وركوب الشطط في هذا الباب فعجزوا حتى آثروا المقارعة على المعارضة وبذلوا المهج والأرواح دون
فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل إلينا لتوفر الدواعي وأهل جميع ذلك قطعي كسائر العاديات
ولا يقدح فيه الاحتمال مثل أنهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها أو عارضوا ولم ينقل إلينا لمانع كعدم المبالاة وقلة
الالتفات والاشتغال بالمهمات هذا قد علمنا أن نشير إلى المقامين الأخيرين في الوجه الأول والنوعين الأخيرين في الجملة اللذين
أشير إليهما إجمالا في الوجه الثاني أما المقام الثاني فهو لبيان وجه الإعجاز وهو عند الأكثرين وهو المختار كونه في الطبقة العليا
من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم في فن البيان وإحاطتهم
بأساليب الكلام هذا مع اشتماله على الإخبار عن المغيبات الماضية والآتية كما سنذكر وعلى دقائق العلوم الإلهية وأحوال
المبدأ والمعاد ومكارم الأخلاق والإرشاد إلى فنون الحكم ومصالح الأمم على ما يظهر للمتدربين ويتجلى للمتفكرين وعند الكثير
الصرفة وهو أن الله صرف العقول عن المعارضة مع القدرة عليها ورد ذلك أما أولا فلأن فصحاء العرب إنما يتعجبون

من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في جزالته ويرقصون رؤوسهم عند سماع قوله تعالى وقيل يا أرض ابلعي ماءك ويا سماء أقلعي الآية
لا لعدم تأتي المعارضة مع سهولتها في نفسها وأما ثانيا فلأنه لو قصد الإعجاز بالصرفة لكان الأنسب ترك غاية البلاغة وعلو طبقته لأنه
كلما كان أنزل في البلاغة وأدخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة أبلغ في خرق العادة وأما ثالثا فلقوله تعالى قل لئن اجتمعت الإنس
والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن الآية يدل على أن ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير إنما في مقام التحدي إنما يحسن فيما لا يكون مقدورا
للبعض ويتوهم كونه مقدورا بالجميع فيقصد نفي ذلك هذا وقيل وجه الإعجاز كونه على أسلوب غريب مخالف لما عليه كلامهم وزنا
خرافة سليمة مثل ما نقل عنه الفيل ما الفيل وما أدريك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل على ذلك النظم الغريب وكذا
نظم تجري مجراه وقيل اشتماله على دقائق الحكم العلوم والحكم والمصالح ورد بأن كثيرا من كلام البلغاء والحكماء يشتمل على العلوم
والدقائق وقيل كونه سالما عن الاختلاف والتناقض ورد بأن كثيرا من كلامهم أيضا سالم عن الاختلاف والتناقض وقيل كونه
مشتملا على الإخبار بالمغيبات ورد بأن كثيرا من السور خال عن الإخبار بالمغيبات وأما المقام الثالث ففي دفع المطاعن وحاصل
الكلام ههنا أن أعداء الدين وفرق الملحدين حيثما انتهى الأمر إليهم اخترعوا مطاعن ليثبت الأهواء للسامعين وضحكة
للناظرين منها أن فيه غير العربي مثل سبرق والسجيل فكيف يكون عربيا مبينا ومنها أن فيه خطأ من جهة الإعراب مثل إن هذان
لساحران ومنها أن فيه مقدار أقصر سورة من كلام البشر وهي رب اشرح لي صدري الآيات فكيف يصح التحدي بسورة
وأقلها ثلاث آيات ومنها أن فيه ما يتمسك به أهل الغواية مثل الرحمن على العرش استوى ومنها أن فيه عيب التكرار نحو
قصة فرعون وقوله فبأي آلاء ربكما تكذبان وقوله ويل يومئذ للمكذبين والجواب عنها أما إجمالا فلأن رؤساء العرب مع كمال
حذاقتهم وعدواتهم أعرضوا عنه وأذعنوا ولم يطعنوا بل نسبوه للكمال إلى السحر كما هو دأب العاجز المبهوت وأعترفوا بأنه
ليس من جنس خطب الخطباء وأن له حلاوة وعليه طلاوة وأن أسافله مغدقة وأعاليه مثمرة فآثروا المقارعة على المعارضة
والمقاتلة على المقاولة ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره المشركون فبعد ذلك لا يلتفت إلى طعن هؤلاء المعاندين
وأما تفصيلا فعن الأول أنه لا يبعد توافق اللغتين أو جعل الكل عربيا تغليبا وعن الثاني أن الخطأ إنما هو في التخطئة على
على ما بين في علم النحو وعن الثالث أن المتحدى لا يلزم أن يكون عبارة عن الحكم منه وعن الرابع أن في المتشابه فوائد مثل مرتبة
مثوبة النظر أو التوقف وعن الخامس أن التكرار ربما يكون من المحاسن لا سيما إذا اختلفت أسبابها كما في القرآن العظيم
وعن السادس أن الاختلاف المنفي هو تفاوت النظم بحيث يقصر عن الإعجاز وعن السابع والثامن والتاسع أن وهم التناقض
والكذب والشعر ناش من الجهل بعلم التفسير وقد بين فيه دفع وهم التناقض والكذب في مثل هذه الآي فليراجع وهم
الشعر ناش من الجهل بمعنى الشعر إذ لا بد فيه من التعمد والقصد هنا غاية أنه وافق بعض الآي بعض الأوزان لا بعد أن من الأ
الأمور الممكنة التي يشتد إليها القادر المختار فكيف يقع اتفاقا بلا قصد إليه لأنا نقول معناه أن الوزن فيه وإن كان صادرا عنه
لكنه ليس بمطلوب مقصود منه كما في الأشعار بل المطلوب فيه إرشاد العباد إلى الأحكام الدينية والدنيوية هذا وذكر الفاضل الجلبي
أن الأظهر أن المراد بالشعر هو الكلام المؤلف من مقدمات تخييلية كاذبة كما يشعر به سياق الآية فإنه قرآن مبين وكتاب كريم يوعظ
به الإنس والجن ويذكر سماوي يقرأ في المحاريب ويتبارك بتلاوته والعمل بما فيه إلى سعادة الدارين فكم بينه وبين الشعر الذي هو
من همزات الشياطين التي لم يقصد بها إلا التزيين وشتان ما بين المرادين فلا ينبغي صدوره عن الصادق المصدوق المأمور بالدعوة
إلى سبيل الرحمن بالجدل والخطابة وبراهين البرهان في الدين ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الآية واحذر فيه ما فيه كما لا يخفى على المنصف
وأما النوع الثاني في بيان إظهاره المعجزة فهو الإخبار عن المغيبات من الماضية قصص الأنبياء وغيرهم ومن المستقبلة الواردة
في التنزيل نحو قوله تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة تأخذونها غلبت الروم الآية وقوله لا يخلف الله وعده وقوله سيهزم الجمع وقوله لتدخلن المسجد
الحرام ونحو ذلك وفي الحديث نحو قوله لعلي رضي الله عنه تقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين وقوله لعمار رضي الله عنه تقتلك الفئة الباغية
وقوله عليه السلام سيبلغ ملك أمتي ما زوي لي منها وقوله الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وأمثالها وأخباره بزوال
ملك كسرى وقيصر وبأسبال الاتراك وغير ذلك مما ذكر في كتب الأحاديث وأما النوع الثالث فهو ظهور الأفعال منه على خلاف
العادة مثل النور الذي ينتقل في آبائه وولادته مختونا مسرورا وخاتم النبوة بين كتفيه وترتيبه في خلقه كما مر إليه وكانشقاق

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

بعضها الصدق والامانة والعفة والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع والشفقة والصبر والمعارف والمكارم وا
والمصالح وكونه مستجاب الدعوة وخرور الاوثان وسقوط قصور كسرى في الليلة التي ولد فيها واظلال السحاب عليه وانس
وانشقاق القمر وانقلاع الشجر وتسليم الحجر ونبوع الماء من بين اصابعه وحنين الجذع وشكاية النوق وشهادة الشاة المسمومة
وتسبيح الحصى وغير ذلك مما لا يحصى مما ذكر في كتب الاحاديث وكل ذلك خارج عن المعتاد لا يوجد مثله في العباد من الماضي الى اليوم
النقاد والاهتدى الشرعيين اشار اجمالا في الوجه الثاني كما اشرنا اليه هذا خلاصة ما في المقاصد وشرحه فليحفظ
مبنى الاستدلال الاول وهو قوله واما ثبوت نبوة محمد فلانه الخ وقد يستدل لانه مركب من صغرى ثابتة بالتواتر [illegible]
من كبرى مقدمة ظاهرة ومن صغرى مشتملة على جزئين ادعاء النبوة وهو ثابت بالتواتر واظهار المعجزة اما على سبيل التفصيل
اعني به الكتاب الكريم وهو الذي اشار اليه في الوجه الاول واما على سبيل الاجمال وهو باقي المعجزات كما اشار اليه في الوجه الثاني ومبنى ال
الاستدلال الثاني وهو قوله احدهما ما تواتر من احواله اه وحاصله انه حاز جميع الكمالات العلمية والعملية والنفسانية والخارجية
واشتملت شريعته على جميع الاحكام الحكمية كما اشار اليه بقوله واحاط بالحكمة وكل واحد من هذه الكمالات وان حصل لكل واحد
لغير النبي لكن لا شبهة في امتناع اجتماعها فيمن هو مفتر على الله كذاب بل لا تجتمع في غير النبي فضلا عن المفتري كذا قرره بعض
الافاضل على ما يشير اليه عبارة الشارح وهو المفهوم من المواقف والحق ان الافراد كما انه عليه السلام لا يمكن ان توجد في غير الانبياء كما
لا يمكن ان تجتمع في غيرهم بل نقول كل واحد من كمالاته عليه السلام لا يوجد فيما عداه من الانبياء ايضا لانه عليه السلام كما انه خاتم
النبيين كذلك هو خاتم كل كمال وانه بلغ الذروة العليا في كل كمال علما وعملا وخلقا وخلقا كما يشهد به قوله تعالى وانك لعلى خلق
عظيم وقوله عليه السلام بعثت لاتمم مكارم الاخلاق وقوله اوتيت جوامع الكلم هذا ومبنى الاستدلال الثالث وهو قوله وثانيهما
انه ادعى على انه عليه السلام مكمل بكسر الميم الثاني للخلائق وحاصله انه عليه السلام ظهر على فترة من الرسل ومع ذلك ظهر دينه على
الاديان مع قلة الانصار والاعوان فيهم واكمل كثيرا من الخلق ونور العالم بالايمان والعمل الصالح وليس هذا غير معنى
النبوة والرسالة فقد وجد فيه على وجه الاكمل كما قررناه فيلزم ان يكون افضل من سائر الانبياء ولهذا قال الامام الرازي في المطالب
العالية كما نقل في شرح المواقف وهذا اعني الاستدلال الثالث من باب برهان اللم فان معنى النبوة اه فانا بينا
عن حقيقة النبوة وبينا ان تلك المراتب لم تحصل لاحد كما حصلت له عليه السلام فيكون افضل ممن عداه واما اثباتها بالمعجزة فمن
باب برهان الان انتهى قيل واما الدليل فهم الاول اعني به الذي عبر عنه المحشي بالاستدلال الثاني فمركب من اللم والان فان فيه
سبب عادي لجعله نبيا وما يعدم من فروع النبوة واقول لعل ما جعله الامام من باب برهان اللم اشبه بالاستدلال الثاني الذي سكت
الامام عن بيان حاله بل نقول الاظهر ان يجعل الكل من باب برهان الان هذا ثم اقول ذكر الشارح في المقاصد وشرحه ههنا وجوها اربعة
الاول انه قد اجتمع فيه من الاخلاق والاوصاف والسير والكمالات العلمية والعملية والمحاسن الذاتية والخارجية ما يجزم العقل بانه لا يجتمع
الا لنبي الثاني ان من نظر فيما اشتملت عليه شريعته مما يتعلق بالاعتقادات والعبادات والمعاملات والسياسات والاداب وعلم
ما فيها من دقائق الحكم علم قطعا انها ليست الا وضعا الهيا ووحيا سماويا والمبعوث بها ليس الا نبيا الثالث انه انتصب لضعفه وقلة
اعوانه والنصارى حربا لاهل الارض صغارهم وكبارهم فضلل اراءهم وسفه احلامهم وابطل مللهم وهدم دولهم واظهر دينه
على سائر الاديان وزاد على مر الاعصار والازمان وانتشر في الافاق والاقطار من غير ان يقدر الاعداء مع كثرة عددهم وشدة شوكتهم
وفرط حميتهم وبذلهم غاية الوسع في اطفاء نوره فهل يكون ذلك الا بعون الهي وتأييد سماوي الرابع انه ظهر احوج ما كان
الناس الى من يهديهم الطريق المستقيم ويدعوهم الى الدين القويم وينظم الامور ويضبط حال الجمهور لكونه زمان فترة من الرسل وتفرق
السبل والخرق في الملل واختلال الدول وانتشار الضلال والاشتغال بالمحال فالعرب على عبادة الاوثان ووأد البنات والفرس
على تعظيم النيران ووطء الامهات والترك على تخريب البلاد وتعذيب العباد والهند على عبادة البقر وسجود الشجر والحجر واليهود
على الجحود والنصارى حيارى فيمن ليس بوالد ولا مولود وهكذا سائر الفرق في اودية الضلال واخبية الخبال والخيال افيليق
بحكمة الملك الحق المبين الا ان يرسل رحمة للعالمين ولا يبعث من يجدد امر الدين وهل ظهر احد يصلح لهذا الشأن غير محمد ونوس

هذا البيا

هذا البيان غير سيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه وعلى آله اجمعين هذا فلعله اجاد ههنا حيث ادرج الوجهين الاولين المذكورين في المقاصد
في الوجه الاول اما الاول فظاهر وأما اندراج الثاني فيه فقد اشار اليه بقوله ههنا واحاط بالحكمة كما اشرنا اليه وادرج الوجهين
الاخيرين في الوجه الثاني كما لا يخفى على الفطن ولك ان تجعل الوجه الاول والثاني دالا على انه عليه السلام وشريعته مكملان بالفتح
والوجه الثالث والرابع دالا على انه عليه السلام وشريعته مكملان بالكسر فلله در المحشي حيث اشار بهذين العبارتين الموجزتين الى هذا
الدقيق فافهم هذا التحقيق فانه من خواص هذا التعليق وبالله التوفيق وما روي اي ما يورد على انه خاتم الانبياء وانه لا نبي بعده
وان شريعته لا تنسخ من انه روي عنه عليه السلام ان عيسى عليه السلام يضع اي يرفع الجزية عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام حيث قال
عليه السلام كما في الصحيح والذي نفسي بيده ليوشكن ان ينزل ابن مريم فيكم حكما مقسطا عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير ويضع الجزية
انه عليه السلام بين انتهاء شرعية هذا الحكم اعني الجزية وقت نزول عيسى عليه السلام لا انتهاء المذكور بناء على البيان المذكور في شريعة نبينا
فلا ينافي هذا كون نبينا خاتم الانبياء لان عيسى عليه السلام يكون حينئذ من اتباعه عليه السلام وان لم يكن معزولا عن منصب النبوة ولا يلزم
من هذا ايضا نسخ شريعته عليه السلام هذا واما كسر الصليب وقتل الخنزير فقط انه على ديننا فان الخنزير يكون نجس العين محرم
الاقتناء والانتفاع به فيباح اتلافه وأما ما ورد في بعض الروايات من ان عيسى عليه السلام يزيد في الحلال فقد قيل معناه انه
يتزوج بعد نزوله فيكون ذلك زيادة له في الحلال اذ لم يتزوج قبل على انه يحتمل اه اعلم انا نقول في رفع ان يراد المذكور يجوز
ان يكون رفع الجزية من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته فان علة اخذ الجزية وقبولها انما هو الاحتياج اليها لاعطاء العساكر
وتدبير مصالحهم ليحصل لهم استطاعة المحاربة مع الاعداء الكفرة الفجرة وعند نزول عيسى عليه السلام لا يحتاج الى ذلك لما
البركات والخيرات وقلة الرغبات في الاموال لقرب الساعة وتتابع العلامات كما في رواية الحديث عند قرب الساعة يفيض فيكم المال
حتى لا يقبله احد فعند عدم الاحتياج لا يحتاج العساكر الى الجزية والخراج كما في سقوط نصيب المؤلفة قلوبهم وذلك من مصارف
الثمانية كما قال الله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم الاية قال البيضاوي رحمه الله هم قوم اسلموا
ونيتهم ضعيفة فيستألف قلوبهم او اشراف يترقب باعطائهم اسلام نظرائهم وقد اعطى رسول الله صلى الله عليه
وسلم الاقرع بن حابس وعيينة بن حصين والعباس بن مرداس لذلك وقيل اشراف يستألف قومهم على ان يسلموا فانه عليه السلام
ثم قال والاصح انه عليه السلام كان يعطيهم من خمس الخمس الذي كان خاصة ماله وقد عد منهم من يؤلف قلبه بشيء منها على قتال الكفار
ومانعي الزكوة وقيل كان سهم المؤلفة لتكثير سواد الاسلام زمن رسول الله عليه السلام لتكثير سواد الاسلام فلما اعز الله الاسلام
وكثر اهله سقط انتهى زمن ابي بكر الصديق فانتهى الحكم لانتهاء علته اعني تكثير سواد الاسلام ثم وقع اجماع الصحابة عليه
وقيل نسخ باجماع الصحابة على ذلك ولا يشترط للنسخ زمانه عليه السلام على ما قيل كما في النهاية وفيه نظر ظاهر لما ذكر من وجوب النسخ
بعده عليه السلام والظاهر ان الاجماع انما وقع بعده وقد تقرر في كتب الاصول ان الاجماع لا ينسخ شيئا ولا ينسخ بشيء هذا
منظور فيه ايضا اذ قد تقرر ان الحكم لا يحتاج في بقائه الى بقاء علته لثبوت استغنائه عنها شرعا كما علم في الرق فالتحقيق ان ذلك الاجماع
كاشف عن دليل نسخ ذلك قبل موته عليه السلام او افاد تقييد الحكم بحياته او اتحاد لعلم كونه حكما مقيدا بانتهاء علته وقد اتفق
انتهاؤها بعد زمانه او من اول اعطى خصوصية وهذا لان الدفع للمؤلفة هي العلة للاعزاز والدفع لتحصيل الاعزاز فقد انتهى
ترتب الحكم الذي هو الاعزاز على الدفع الذي هو العلة قال صاحب البدائع ما معناه من اطلق من اصحابنا القول بان الاجماع نسخ به
فمراده ان الاجماع دليل وجود الناسخ لا ان الاجماع بنفسه ناسخ هذا فظهر اندفاع النظر الذي اوردنا ثانيا وظهر معنى كلام النهاية
وان لا نزاع في ذلك في المعنى كما لا يخفى قال الشارح العلامة ثم الاصح اه اقول فصل ذلك في شرح المقاصد احاديث كثيرة فيها
خروج المهدي ونزول عيسى عليه السلام من السماء والظاهر ان بعضها دال على امامة المهدي وبعضها ساكت عنها ثم قال فما يقال من
ان عيسى عليه السلام يقتدي بالمهدي او بالعكس شيء لا مستند له فلا ينبغي ان يعول عليه نعم هو وان كان من اتباع النبي عليه السلام
فليس معزولا عن النبوة فلا محالة يكون افضل من الامام اذ غاية علماء الامة التشبه بانبياء بني اسرائيل وابين المشبه من المشبه به
واما قوله عليه السلام لا مهدي الا عيسى بن مريم فلا يبعد ان يجري على [illegible] الدجال وقع شرع على ما نطق به
الصحاح انتهى فعلى هذا يكون [illegible] ههنا ساقطا لما في شرح المقاصد الا ان يقال مراده الاصح من الاقوال لا الاصح في نفس الامر

This file was downloaded from QuranicThought.com

٢ ٥ ٧   ٤ ٤ ٤

دولتلو ذات العلیم افندم حضرتلرینک

عز شنوده و د ه

مبارک ها ها کپای عالیلرینه یوزمی

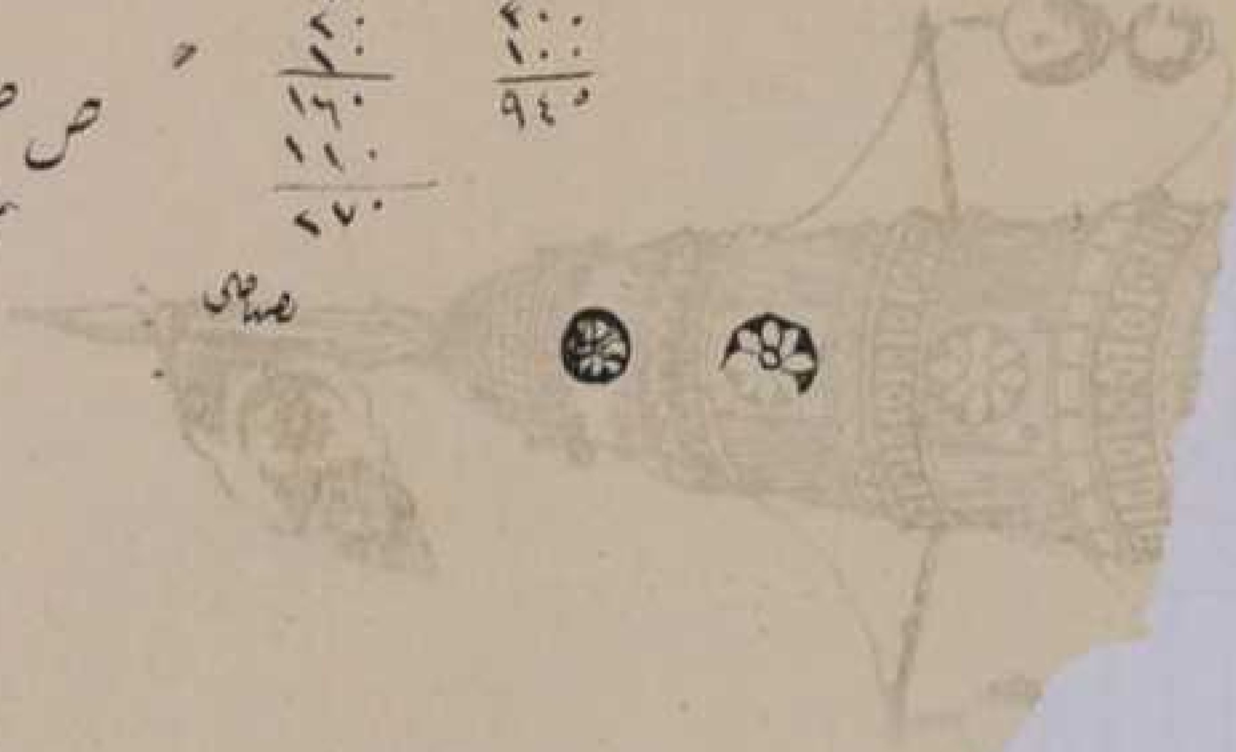
دکوزم سورد وکدنصکره

١٤٥	٥٠
٤٠٠	٩٠
٣٠٠	٢٠
١٠٠	١
٩٤٥	١٦٠
	١١٠
	٢٧٠

ص صاصلی

صحه

صاصی



وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST
FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

This file was downloaded from QuranicThought.com

THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ANIC THOUGHT

ان على تقدير اجتماع المهدي مع عيسى عليه السلام وحضور الصلوة جاز ان يؤمهم عيسى عليه السلام ويقتدي من المهدي والناس به لانه افضل اهل زمانه
فاما متاولة وربما يستفاد هذا من كلام شرح المقاصد ولا يلزم من ذلك ان يكون عيسى اماما لهم في كل وقت وفي كل خصوص بل المستفاد
من بعض الاحاديث خلافه كما ورد في الحديث كيف انتم اذا نزل عيسى بن مريم واماكم منكم وفي حديث اخر فينزل عيسى بن مريم فيقول
اميرهم تعال صل لنا فيقول لا ان بعضكم على بعض امراء تكرمة الله هذه الامة وانما قلنا ان في هذين الحديثين دلالة على ان عيسى عليه السلام يومئذ
لا يكون نائبا عن محمد بل يكون مقررا لدينه وعونا على امته وبمنزلة الخليفة له عليه السلام فقيل الدلالة الاولى لو سبقت لما انتسبا اليه فلم
الدلالة الثانية اولا بد ان يكون وقت النزول متشرعا بالشريعة المحمدية والا لزم نسخها وهو باطل اتفاقا وتشرعه بالشريعة المحمدية
عين كونه من امة محمد والحق ان لعيسى عليه السلام حرمتين حشرين في يوم القيمة حشر مع الانبياء وحشر معنا معاشر الامة وهو الذي يليق
الساداة المحققين قال المص والاولى ان لا يقتصر على عدد اه معناه ان لا يذكر هنا عدد معين او من يدري المعية باختلاف الروايات
لان العدد لا يخلو عن المخالفة للاية المذكورة واحتمال المخالفة الواقع وهو عد ما ليس نبيا من الانبياء ان ذكر عدد اكثر من عددهم بحسبها وهو
وعد النبي من غير الانبياء ان ذكر العدد ان اقل من عددهم وذلك لانه اذا ذكر العدد الاقل يخرج بعض الانبياء بناء على ان العدد خاص في مدلوله
لا يحتمل الزيادة والنقص على ما تقرر في الاصول وان نازع فيه بعض الشافعية واذا خرج عنه بعض الانبياء يلزم ان يعد النبي من غير الانبياء اخر وان
ان ما خرج عنه لا يكون نبيا وهذا معنى قول الشارح الاتي وعد النبي من غير الانبياء فلا يلتفت الى ما يقال هاهنا ثم الانسب ان يقول فيه
وهو عدم عد النبي من الانبياء لكن الامر فيه سهل واوضح هذا واما ما قيل لا نم ان الحكم مخالف للاية المذكورة لان معنى القصة في الاية بيان ذكر
اسمه والخبر عن حاله من احوال تفصيلا عد جميع الانبياء لا يناف عدم القصة في بعض كما زعم المص ومشى عليه الشارح فليس بشيء لان الظاهر
ان معنى القصة مجرد ذكر اسمه وانه ذكر بعض احوال بعض الانبياء الا يرى ان اليسع عليه السلام مثلا ذكر في الاية ولم يخبر بعض احواله كسائر
الانبياء المذكورين فلو عين عدد جميع الانبياء يلزم المخالفة قطعا ولو سلم ان معنى القصة ما ذكر فيلزم المخالفة ايضا لان ما لم يذكر
لم يذكر اسمه ولو ذكر له لعين الاسماء فافهم مثل العقل والعدالة والضبط والاسلام وعدم الطعن من شرائط الراوي وشرائط قبول
الحديث مع العمل به واما عدم الطعن فمن شرائط قال المحشي المدخل الاربعة الاول من شرائط الراوي كما ذكره في كتب الاصول واما عدم الطعن
فليس منها لان احد نوعي الطعن يلحق الحديث من قبل غير راويه وظاهر انه ليس من شرط الراوي بل من شرط العمل بالحديث فالمراد بالشرائط
هاهنا شرائط العمل بالحديث ولذا اضاف اليها عدم الطعن خلاف ما ذكره في الاصول واقول كما ان الاربعة الاول من شرائط الراوي كذلك
شرائط العمل بالحديث ايضا ضرورة ان ما لم يجتمع فيه الامور الاربعة لا يعمل بحديثه ولوضوحه تركها الائمة في المتون واشار اليه الشراح
بالتقادم وكذا عدم الطعن من شرائط الراوي اذ لو طعن هو بنفسه لم يقبل روايته في ذلك على بعض الائمة في ذلك غاية ان عدم الطعن
من الراوي وغيره لا نم فعمومه لا ينافي كونه شرطا للراوي وانما لم يذكره الائمة في بحث الاربعة الاول لانها عامة في جميع روايات الراوي
بخلاف عدم الطعن اذ لو طعن في بعض ما رواه ولم يطعن في اخر يقبل الثاني ولان الاخير امر عدمي وعدا شهر ان الشرط يكون وجوديا
ولذا اورده في بحث غير بحث الاربعة الاول فالحق ان المراد بالشرائط هنا اعم من شرائط الراوي ومن شرائط قبول الحديث
واعلم ان العقل صفة غريزية يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الالات وهو نور في النفس بها تستعد للعلوم والادراكات وهو المعنى بقولهم صفة غريزية يتبعها العلم
بالضروريات عند سلامة الالات على ما سبق اليه ويعتبر كماله وهو عقل البالغ فلا يقبل خبر المعتوه والصبي واما الضبط فهو مجموع
معان حسن السماع وفهم المعنى وحفظ اللفظ والمراقبة والثبات على حفظ الى حين الاداء وظاهره ضبط معناه لغة وهو الشرط هنا
وباطنه ضبطه فقها وهو الكامل واما الاسلام فهو التصديق والاقرار بجميع ما جاء به النبي عليه السلام بالقلب والاقرار باللسان
والمعتبر هنا الايمان الاجمالي ولا يشترط هنا اعلاه وهو البيان تفصيله فلا يقبل خبر الكافر لانه ساع في هدم الدين تعصبا
فيرد قوله في امور وكذا لا يقبل خبر الكافر ببدعة اتفاقا واما قبول خبر المبتدع بغير كفر ففيه خلاف وقد بين في محله واما العدالة
فهي استقامة الدين والشرع والمعتبر رجحان الدين والعقل على الهوى والشهوة فلا يقبل خبر الفاسق والمستور لفوات اصل
العدالة في الاول وقصورها في الثاني واما عدم الطعن فاعلم ان الطعن اما من الراوي عنه او من غيره والمنسابة اقسام اما
الاول فلان الطاعن اما بالقول او بالفعل والاول اما بالنفي الجازم او المتردد او بالتاويل والثاني اما بالعمل بخلافه قبل الرواية
او بعدها او مجهول التاريخ او بالامتناع عن العمل فالاول يشترط عدمه والثاني والثالث يختلف فيهما هذا اذا كان تاويله تاويلا

الظاهر

الظاهر واما تاويله بغير الظاهر فرد للباقي والرابع لا يشترط عدمه والخامس يشترط عدمه الا لكن اذا لم يعلم انه لغة يقينا لا يشترط
عدمه والسابع يشترط عدمه ايضا واما الثاني اي الطعن من غير الراوي عنه فلانه اما من الصحابة فيما لا يحتمل الخفاء عليه او غيره
واما من سائر ائمة الحديث فالطعن اما مبهم مثل ان يقول منكر او مجروح او مفسر بما لا يصلح جرحا او يصلح فاما ان يكون مجتهدا
فيه او متفقا عليه فاما من يوصف بالنصيحة او بالعصبية والعداوة والاول يشترط عدمه والثاني لا يشترط عدمه وكذا الثالث
لا يشترط عدمه وكذا الرابع والخامس لا يشترط عدمهما والسادس وهو المفسر بما اتفق على كونه جرحا شرعا والطاعن ناصح يشترط
عدمه لانه جرح بالاتفاق والسابع لا يشترط عدمه لان الطاعن اذا لم يكن ناصحا لا يلتفت الى طعنه كطعن الملحدين في اهل السنة هكذا ينبغي ان يقرر هذا المقام قال الشارح لا ان هذا معنى النبوة والرسالة اراد ان الوضع من الارسال ليس
التبليغ والاخبار كما يظهر من سياقها فكانهما معنى النبوة والرسالة هنا وليس المراد ان التبليغ عين النبوة والرسالة على ما
هو ظاهره كيف والتبليغ متعدد والنبوة والرسالة لازم لما لا يخفى على العارف بالتعدد واللازم ولذا اخذ التبليغ في تعريف النبي كما ذكر
على ان يكون علة غائية وانما لم يجعل الصدق والنصح من قبيل هذا القبيل بل جعله من قبيل الفائدة في قوله لئلا يبطل فائدة البعثة
اشارة الى التفاوت لان التبليغ لا يكون الا بالصدق والنصح فعند عدمهما يفوت فائدة البعثة اعني التبليغ ضرورة انتفاء
اللازم يوجب انتفاء الملزوم فالمراد بالفائدة في قوله لئلا يبطل فائدة البعثة هو التبليغ والاخبار عن الله تعالى فلا يرد ما ذكره بعض
الشراح نحو لان هذا معنى النبوة اه وان لم يتفطن له بعض الشارحين وقال ما قال هنا واما ما قيل انا لا نم ان التبليغ فائدة البعثة
وانه اذا لم يكن يبطل الفائدة اذ يكفي فائدة للبعثة ان ينال النبي ثواب النبوة بان يكون بعيدا من قوم بعث اليهم فينقطع مسافة
بتعب كثير للتبليغ ويموت قبل الوصول اليهم كما نقل عن الشيخ العربي قدس سره انه اشار في بيان استغناء الحق عن الخلق انه بعث نبيا
الى قرية وسلط عليه في سبيله ذئبا هكذا انتهى ففيه نظر لان المنقول المذكور ما وجدناه في كتب الشيخ الاكبر قدس سره التي اطالعها
ولو سلم فلعل اهل الكلام لا يسلمون المنقول المذكور كما هو عادتهم ولو سلم فلعل ترتب فائدة المنقول المذكور على البعثة للتبليغ
وان لم يترتب عليها لمانع ولا مانع عقلا من عدم ترتيب الغايات على الافعال عند وجود المانع ولو سلم فالصورة المذكورة من النوادر
وما ذكره انما هو بالنظر الى الافراد المشهورة ولو سلم فالتبليغ المذكور في تعريف النبي اعم من ان يكون المبلغ اليه مخاطبا بالتبليغ
بالذات او باعتبار كما قيل في حق زيد بن عمرو بن نفيل وما ذكره الشيخ الاكبر قدس سره من هذا القبيل على تقدير وجوده
صادقين ناصحين الدوام على ما يقتضيه التعبير بالجملة الاسمية حيث قال وكلهم كانوا مخبرين مبلغين اه ولا يكتفي بالصدق والنصح في الجملة
والا لاحتمل تبليغهم الكذب ولم يبق وثوق بعصمتهم فيبطل فائدة البعثة ومعنى كونهم ناصحين كونهم مشفقين لله ولرسوله ولائمة المسلمين وعامتهم واللام
لائمة المسلمين وعامتهم على ما ورد في الحديث الصحيح الدين النصيحة قالوا لمن قال لله ولرسوله ولائمة المسلمين وعامتهم
اما للتعدية او للتعليل وقرنها يفيد معنى الحرص على ما اشار واليه فيجهم لانفسهم هو داخل فيه ايضا لكن ذلك لا يقتضي عصمتهم من
الذنوب اذ لا يلزم من النصح التنصيح ولو سلم استلزام النصح والسداد من كونهم صادقين ناصحين
كونهم صادقين في التبليغ وفيما يتعلق به وعلى هذا يندفع ما قيل الاولى ان يقول وفي هذا اشارة الى ان الانبياء معصومون عن الذنوب
خصوصا عن الكذب خصوصا فيما يتعلق اه ولو سلم استلزام النصح للصدق واستلزام الصدق للعصمة عن الذنوب ففيها
ونصحه لكونه من لوازم النبوة والاكتفاء بالاشارة لكونه متفقا عليه بين اهل الحق واما العصمة عن الذنوب فيتعلق
الكلام فيه لكونه مختلفا في امر الشرائع فيتوجه به لانه اما الكذب عمدا فيما يتعلق بامر الشرائع فكذا ينبغي ان يشرح الكلام
بامر الشرائع حالة كما في سائر الذنوب وهو الحق لما يشير اليه المحشي وقد صرح به في شرح المقاصد وان ابا عبد الله عباد لم يجوز ذلك
او نوجان اي جوازه وصحيا لانه المستلزم لا بطال دلالة المعجزة على صدقه وهو المتبادر من الاستدلال بعينه واما الجواز بمعنى الامكان
الذاتي فلا يستلزم الوقوع ولا ينافي القطع ولا يستلزم ابطال دلالة المعجزة على صدقه ولا يستوجب جواز كثير من الصحة
المعجزة من عند الله وقد مر ان لا يخلق المعجزة الا لغرض التصديق ولا سبيل لكونها لتصديق الكاذب الا بعد تسليم ان نشانها لا ينافي العلم
القطعي بدلالتها هنا وهكذا في السهو اي هكذا لا يجوز صدور الكذب سهوا عن الانبياء في الامور التبليغية عند الاستاذ وكثير
من المحققين لدلالة المعجزة على صدقهم في تبليغ الاحكام مطلقا فلو جاز الخلف في ذلك ولو سهوا لكان نقضا لدلالة المعجزة

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الامير غازي للفكر القرآني

وهو — فلا يدخل تحت التصديق فان المعجزة انما دلت على صدقه فيما هو مشكوك عاسداه واما ما كان من التبيان فتناف
الاشيا فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلالتها كذا افاده الشريف ولعل الحق ما ذهب اليه الجمهور
فان دلالة المعجزة تامة على ان ما يبلغ من الله الى الخلق حق وواقع فلو جاز الكذب هنا لبطل تلك الدلالة قطعا على انه يفوت
فائدة البعثة وتضليل الخلق وعدم قدره وشرفه عندهم اذا نبه ولا بد منه على ذلك الكذب ولو ذلك واضح لزوما وقطعا
بعلم به ما سوى الكذب في التبليغ سواء لم يكن كذبا او كان ولكن في غير التبليغ على ما افاده القيد المذكور كما اشير اليه
وهو المصرح به في شرح المقاصد غايته ان الكذب في ما عدا التبليغ من الامور المتفرقة ولا يضر دلالة المعجزة على صدقه
الا الفساد او يعلم الا لانه ان صدور الكبيرة يورث الى النفرة المانعة عن اتباعه وانما يكون ذلك اذا صدرت منه وظهرت الى
الناس واما اذا لم يظهر بينهم كما اعتمده ومنه وستر الله عليه فلا يورث الى النفرة واما ما قيل من ان جواز الصدور يستلزم جواز الظهور
بالضرورة العادية ومستلزم الفاسد فاسد فقد عرفت بالامم هو فساد جواز الظهور حتى يكون ملزومه اعني جواز الصدور فاسدا
وكذا ما قيل ان صدورها يورث ظلمة القلب فيؤدي الى النفرة كما ورد في الحديث سواء ظهر قلنا سواء اولا في الحكم الصدور والظهور
فاسد لانا لانم ان يجوز صدورها يورث ظلمة القلب وانما يكون ذلك اذا اصر عليه على ما ورد في الحديث واما اذا قرن بالتوبة
والعمل الصالح والاستغفار وهو الموجود في احاد المؤمنين فضلا عنهم فلا يورث الظلمة قطعا قال الشارح واما سهوا فجوزه الاكثرون
واما الصغائر فيجوز عمدا عند جمهور المذهب الخ لكن المختار عنده لا نسلم خلافه في كل منهما وهو ان الكبائر كما لا يجوز صدورها
عمدا لا يجوز صدورها سهوا ايضا وكذا الصغائر لا يجوز عمدا عندهم صرح به في المواقف والمقاصد حيث قال والمختار عندنا ان الانبيا
في زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر عمدا لكن الادلة الدالة عليها لما لم تتم كما نبه عليه في المواقف والمقاصد
اطلق الكلام هنا وحاصله مال الى جواز صدور الكبائر سهوا والصغائر عمدا عنهم فانهم قال الشارح لكن المحققين اه الظاهر
ان هذا الكلام مربوط بقوله ويجوز سهوا بالاتفاق لا بقوله الا ما يدل على الخسة لان ما دل على الخسة لا يجوز صدوره عنهم سهوا ايضا
مصرح كما صرح في المواقف هنا واما الصغائر سهوا فهو جائز الا الصغائر الخسية كسرقة لقمة او حبة وقال الجاحظ يجوز ان تصدر
عنهم الصغائر الخسيسة سهوا بشرط ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه وتبعه كثير من المتأخرين وبه نقول انتهى
ان الصغائر يجوز صدورها عنهم بالشرط المذكور وهذا بعيد فعلى هذا يكون قوله لكن المحققين مربوطا بالمستثنى مع مخالفته لما
سبق منه وقال في شرح المقاصد والمذهب عندنا منع الكبائر بعد البعثة مطلقا والصغائر عمدا لا سهوا لكن لا يصرون ولا يقررون
بل ينبهون فينتهون انتهى فالظاهر منه ان قوله لكن لا يصرون اه مربوط بقوله عمدا لا سهوا كما هو مقتضى الاسلوب والصغائر
اعم من ان تكون خسيسة اولا فالمنساق منه جواز صدور الصغائر الخسيسة ايضا بالشرط المذكور وهو صريح ما في المواقف فيظهر منه ان قوله
لكن اه مربوط بالحكم المستثنى منه والمستثنى معا فيرد عليه انه يصح مخالف لما سبق منه الآن بقال منه هنا مع المحققين
البعض وكونه بعيدا عن الحق على ما يدل عليه قوله والحق منع ما اه قال الشارح هذا كله اه اي قوله وكذا عن تعمد الكبائر اه لان
الكفر على ما قبله فالاستثناء المجموع غير صحيح ولهذا ميز بيان حال الكفر عن سائر الذنوب لعظمه وفاحشه فلا يلتفت الى ما قيل
من ان قوله هذا كله بعد الوحي لا يلائم قوله معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكبائر اه فانه بعد
يقتضي ان يكون الكلام في سائر الذنوب بعد الوحي صحيح وقبله كالكفر انتهى والحق انه غفل عن انه يكون قوله هذا كله اه متعلقا
لما قبله ومقيدا للعموم المستفاد من مجرد لفظ وكذا قال الشارح والحق منع ما يوجب اه يعني ان الكبيرة مطلقا يوجب النفرة ثم
وان اراد ان صدور بعضها يوجب النفرة فمسلم لكن التقريب غير تام ولما سلم ان بعضها يوجب النفرة حققه وقال والحق انا
نمنع صدور ما يوجب النفرة سواء كانت صغيرة او كبيرة وسواء كانت معصية لهم كالفجور مثلا اولا كعهر الامهات والكون ابنا
اولاد ذنب لا نسلم في الدنيا الكون اما زانية لكن ينفر الطبع عن اتباع اولاد الزنا خصوصا في امر الدين هذا واما ما قيل فيها فله كثير
منفرة ولا تخصيص لها بالبعض فقد سبق انه لم — القاء العصا لنفس في المهلكة وقد نهى الله عنه بقوله ولا تلقوا بايديكم
الى التهلكة — التقية ان الخوف وقت الدعوة لقلة الموافقين وضعفهم وكثرة المخالفين وشدة شوكتهم وتمكنهم
وابعد منفرضاه الظاهر ان الاول نقض اجمالي للدليل المذكور لهم باستلزامه خصوص الفساد وهذا نقض اجمالي لا يعنيه

بالجواب والتخلف ويمكن ان يكون نقضا تفصيليا هذا — وفيه بحث اه الظاهر ان هذا جواب ثم قوله وايضا لو عن الاول ايضا كما توهم لان الاول
في اعتراف بانه اذا لم يدل الاوقات بالنفية وقت الدعوة كما في صورة الاعلام كما يشعر به التقييد المذكور فلا يقتضي الى الاخفاء فلا يلتفت الى ما قيل
انه جواب عن النقض الثاني لا عن الثاني وحاصل الجواب ان النقض انما يتم اذا لم يكن هنا اعلام من الله تعالى كما ورد ذلك في حق موسى وهارون حين
الدعوة لهما لا تخافا انني معكما اسمع وارى ولا حاجة الى ايراد هذا البحث على ابطال النقض الاول اذ الناقض معترف بذلك كما عرفت هذا
ثم اقول حاصل هذا البحث جواب عن طرف الشيعة بانه ليس في مثل هذه الصور القاء في المهلكة حتى يجوز اظهار الكفر تقية كما ذهب اليه زيد وعليه
ان العصمة غير لازمة في جميع الصور فضلا عن الاعلام كيف وكثير من الانبيا عليهم السلام مع شرح خوف الهلاك ادعوا النبوة وبلغوا ما امر
فقتلهم الكفار بامر الله وانا اليه راجعون فالنقض بهم وارد قطعا غير مدفوع فلا يتم لهم الدليل على جواز اظهار الكفر فتدبر في هذا المقام قال
الشارح اذا تقرر هذا فنقول اه هذا اشارة الى الجواب الاجمالي عما احتج به المخالف الذاهب الى جواز صدور الكبائر عنهم بعد البعثة
سهوا وجواز الصغائر عمدا بقصص الانبيا التي نقلت في القرآن او الاحاديث والاثار مثل قصة آدم عليه السلام وما صدر عنه من اكل الشجرة
ومثل قصة نوح عليه السلام وما صدر عنه في دعائه لخلاص ابنه ومثل قصة ابراهيم عليه السلام وما صدر عنه من الاقوال الثلاثة وهي قوله هذا ربي
وهذا ربي وقوله اني سقيم وقوله لزوجته سارة انه هذه اختي وغير ذلك ومثل قصة داود عليه السلام وما صدر عنه من تزوجه امرأة اوريا
ومثل قصة سليمان وما صدر عنه من الامور ومثل قصة موسى وما صدر عنه من قتل النفس مثلا ومثل قصة يونس وما صدر عنه من ذهابه مغاضبا
من قومه ومثل قصة نبينا عليه السلام وما صدر عنه من الامور التي اشار اليه وحاصله على ما في المواقف وغيره ان ما كان منها منقولا بالاحاد
وجب رده لان نسبة الخطأ الى الرواة اهون من نسبة المعاصي الى الانبيا وما ثبت منها متواترا فما دام لم نجد محملا اخر حملناه عليه ونصرف عن ظاهره
لدليل العصمة كما فعله اهل التفسير في اكثر القصص المذكورة وما لم نجد له محملا حملناه على انه كان قبل البعثة او من قبيل ترك الاولى او من الصغائر
التي صدرت عنهم سهوا ولا تنقيص تسميته ذنبا ولا الاستغفار عنه ولا الاعتراف بكونه ظلما منهم لان ذلك لعظمهم عندهم اولان حسنات الابرار
المستحضر من تقسيمهم هذا لكن الشارح هنا الاشارة الى كونها صغائر صدرت عنهم سهوا لان الظاهر انها داخلة في ترك الاولى ورجح
كونها من قبيل ترك الاولى على كونها صادرة عنهم قبل البعثة لان التزامها الثاني مشكل وبعد التزام ترجيح في كلام الشارح بل هو بكونه بيانا لبعض هذا
هو الجواب الاجمالي واما الجواب التفصيلي ففي الكتب المبسوطة — او بطريق صرف النسبة الى غيرهم او نحوها والا فالصرف المقابل للحمل على ترك الاولى
ونحوه غير موجود في اكثر المواضع مع وجود الصرف المقابل فيه قطعا وذلك مثل حمل صرف قوله ابراهيم عليه السلام اني سقيم على سقامة حال الحزن
على عبادة قومه للصنم وتكذيبهم وشبهها او على اني ساسقم ومثل صرف قوله هذه اختي على اختي في الدين وغير ذلك ومثل صرف قوله تعالى
ووضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك على الثقل والتهويل فالمراد ما كان يغشاه من الغم والحزن الشديد المفرط لاصرار قومه
على تكذيبه والغم ووضعنا عنك عنك الذي — ومن البين ان هذه الصروف ليست من قبيل صرف النسبة الى غيرهم كما لا يكون من قبيل
ترك الاولى ونحوه فالمراد الا ما فسره مبني على التمثيل والا لم ينقل لا البعض واما ما اشار اليه الشارح الصرف المذكور فهو اشار اليه شارح المواقف
في قوله تعالى في حق آدم وحوا جعلا له شركاء فيما اتاهما حيث قال اي جعل اولادهما شركاء فيما اتاهما بدليل قوله تعالى عما يشركون اذ لو كان النص
السابق على ظاهره لكان المناسب ان يقال عما يشركان هذا — فان الصرف اه علة للتفسير المذكور اي انما حملنا الصرف المذكور على ما حملنا
لانه لو ابقي على ظاهره يلزم عدم المقابلة بين الوجوه المذكورة اذ الحمل على الوجهين الاخيرين من قبيل الصرف عن الظاهر ايضا وقد عرفت ما فيه
مبني على التمثيل — وفيه وجه اخر في عبارة الشارح توجيهه ان المراد بصرف اللفظ ما عدا ترك الاولى ونحوه كحمل العام على ما عدا الخاص بقرينة
المقابلة والفرق بين التوجيهين على ما حققناه ان الصرف عن الظاهر على التوجيه الاول لا يكون الا بالتصرف في ذات ذلك المنقول في معناه او
او في غيره مما يتعلق به ومن البين انه يكون مقابلا لترك الاولى ونحوه لانه توجيه متعلق بذات المصدر عنه وعام في جميع الموارد وعلى التوجيه الثاني
يكون الصرف عن الظاهر اعم مما يتعلق بذات الصادر وبذات المصدر عنه من التوجيهات غايته انه تخصص بما لا يكون بقرينة المقابلة فانهم
ولا تلتفت الى ما صدر عنهم ههنا والحق انه نقل عن المحشي المدقق في توجيه هذا الوجه ما ينبو عنه حيث قال في بيان الحمل المذكور بمعنى انهم معصومون
من غير ما نقل عنهم ولا يحكم فساده ذاتا وبيانا — وفيه منع اه يعني انا لا نم ان الخيرية الاكثرية يجب ان لا يكون لهم بذلك افضليتهم على
سائر الانبيا ويلزم من ذلك افضلية نبينا على سائر الانبيا كما هو المدعي لجواز ان يكون تلك بحسب السهولة في الانقياد ووفور العقل وقوة الايمان
وكثرة الاعمال وذلك ثابت في امتهم دون غيرهم لكن لا يدل المذكورات على كمالهم في الدين واجيب عنه بان اضافة الخيرية الامة يشعر بالحيثية

This file was downloaded from QuranicThought.com

فالمراد خير بقية من حيث انهم امة وفرقة ودين فان الامة في الاصل الدين على ما صرح به الاخفش حيث قال في تفسير كنتم خير اهل دين وقيل الجيد

لكنه لا يستفاد من كلام الاخفش بل لا يستفاد كون الاخص الامة بمعنى الدين غاية انه فسر الامة باهل الدين فيرد عليه ما ذكره المحشي ولو سلم فلا بد

من الحق ثلاثة المذكور وقد قيل ايضا انه توجيه اخر غير ما ذكر ثالث هذا والظاهر ما ذكره المحشي لموافقته لسياق الاية هنا لكن يدل على التوا ايضا

لان فوق الايمان وكثرة الاعمال يقتضي الكمال في الدين سيما اذا انضم اليه وفور العقل وان غفل عنه وفيه ما فيه فان دعوى كون اولاد ادم

حقيقة في نوع الانسان ودعوى التبادر فيه يحتاج الى البيان نعم قد قيل الادمي وبنو ادم البشرية نوع الانسان بحيث يشمل ادم وحوا لكن بين هذا

من ذلك وقد يوجه اي قد يوجه الاستدلال بالحديث المذكور بان في اولاده من هو افضل منه فيقال ذلك الافضل نوح لكثرة عبادته

ومجاهدته وقيل ابراهيم لزيادة توكله واطمينانه وقيل موسى لكونه كليم الله ونجيه وقيل عيسى لكونه روح الله وكلمته عليهم السلام ولا شك ان

نبينا عليه السلام افضل منهم فيكون افضل من ادم اذ الافضل من الافضل افضل لكنه ضعيف لان لا نسلم ان في اولاده من هو افضل منه اذ قد قيل ان ادم

هو الافضل لكونه ابا البشر هذا والظاهر ان هذا السند غير موجه ايضا اذ كونه ابا الكل لا ينافي ان يكون في اولاده من هو افضل منه من جهة اخرى

والاولى ان يستدل ان قيد هذا التاويل اذ كان الاكرم بمعنى الافضل وهو المتنازع فيه فافهم بل الاولى ان يستدل بكونه مبعوثا الى كافة الناس

النقلين وبكونه خاتم الانبياء وبكون شريعته باقية غير منسوخة وبقيام شهادته على جميع الامم يوم القيمة وبكون امته امة وسطا شهداء على الناس

وغير ذلك من خصايص لا توجد في سائر الانبياء عليهم السلام واما قوله عليه السلام لا تفضلوني على يونس بن متى فقد وجه الائمة بانه تواضع

او قيل علمه بافضليته او نفي الافضلية في النبوة والرسالة على ما قال تعالى لا نفرق بين احد من رسله وقيل الاقرب انه لما حكى من قلة صبره على اذى قومه

وذهابه مغاضبا لهم كان مظنة ان يقع في نفس احدهم انه اشد صبرا منه حتى لو اوذي بما اوذي به وابتلي بما ابتلي به لصبر والنكتة في ذلك النبي عن ذلك

وبيان انه لو قاسه فلعل يونس قد ابتلي بما ليس له نشاة للصبر عليه بدانه وآخر هذا انما يتم لو فيما يتم في مثل توجيه قوله من قال انا خير من يونس بن متى

فقد كذب بتخصيص فيما عدا النبي ولا يجري فيما ذكرنا من الحديث والا فا بتلائه واذاه من قومه اكثر من ابتلاء الاخر واذاه وصبره وتشكره على ذلك

او نحو واكثر يشهد به تتبع الاحاديث وقد قال عليه السلام كما في الشفا للقاضي عياض ان ينبغي ان قال انا خير من يونس فقد فتح نهبا تفتح الزمخشري فالكو

ما الكفر بالله اولا واما تفضيل النصارى عيسى عليه السلام على الحق بانه خلقه الله في بطن مريم وروح منه طاهر مقدس لم يخلق من نطفة وقد ولد نبيا

شفا العالمين المطهر عن الادناس وبقية نجوم الانبياء والاولياء ونظم في المهد حبيبا بعبودية نفسه وربوبية الله لم يخل زمانا من التوحيد والتنزيه ولم يلتفت

الى زخارف الدنيا ولم يستمتع بملذاتها ولم يدخر قوت يوم ولم يبيع في هدايته الخط او سببيا ولا يوخذ مثلا ولا يبدا احد بمعجزاته من الاحيا والابرا احجار ابعد الموت

ثم صعوده الى السما وعن زمن الاحيا تحراب ان البعض من ذلك حجة لنا كالولادة في وقت الجاهلية والتربية بحجرهم مع المراقبة على التوحيد والطاعات والاخبار

على الجهاد وقهر اعداء الدين وقيامهم بمصالح نظام العالم مع الاستغراق في التوجه الى جناب القدس واما معجزاته فانه اشهر ما اشتهر من نبينا وكتابه ومع

ذلك فما من معجزة الا وقد ثم لنا نبينا حيث مكث في الارض الى الان بحيث صارت الروضة المطهرة مهبط البركات ومصعد الدعوات

وسوطننا للوحي على الطاعات الا غير ذلك من الطاعات والخيرات واما عيسى عليه السلام فانه في اخر الوقت ويتبع بشريعته ويدفن في جنبه بعد موته على ما ورد في بعض الروايات

الا وبكون ذلك على التشرف الى الان ونبوة نبينا عليه السلام مما نطق به الوحي وتشهد به الارض والسما واتفق عليه من سبق من الانبيا وخصايصه لا يحيط

الوجه وقد اشرقت الارض بنور الاشراق الشمس في كبد السما فعياه الخفا نباح الكلاب في الليلة الغراء كما في شرح القاصد مع بعض الزيادة

فان المصو والملائكة اجسام لطيفة تظهر بصور مختلفة وتقوى على افعال شاقة وعند الحكما جواهر مجردة لكن لا تتمثل بالصور الجسمانية

والملائكة جمع ملاك في الاصل فنقلت حركة الهمزة الى ما قبلها وحذفت لكثرة الاستعمال فلما جمعوا ردوها والتا لتانيث الجمع وهو مقلوب

مالك من الالوكة وهي الرسالة لانهم وسايط بين الله وبين عباده فهي مجازية قول العالمين يامرحوا دون المقود مع شرا ابشار ان الى

بالادلة المجردة واما العصمة نفيا واثباتا فادلتها متعارضة ظنية لا تفيد العلم واليقين هذا وفيه ان اضافة الامر لا تستغرق داخل

امر يقتضيه الاجتناب عن كل نهي على ما تقرر في اصول الفقه وليس معنى العصمة الا الامتثال بالامر والاجتناب عن النهي فان ثبت في حقهم العلم

بكل امر والاجتناب عن كل نهي ثبت عصمتهم والا فلا ولذا اورد ها هنا دليل النقل القراني ولم يتكلم بلفظ العصمة اولست غير العقل بالامر

على ما اشار اليه المحشي من ان ادلة الطرفين ها هنا لا تفيد القطع بل الظن والرجحان ولا شك انه يثبت بها ذكره الشرح ما ثم تكلم بكلمات

ان قصد من مثله فلا علينا ان نوضح حله ايضا اذ الاصل في الاستثناء ان مطلق الاستثناء الانتصال وهو استثناء حقيقي والانقطاع

ما يستعمل الاستثناء بطريق المجاز اذ معنى الاستثناء الاخراج وهو لا يتصور الا بعد الدخول ولا دخول في المنقطع فتسميته استثناء انما هو على سبيل التشبيه

لا على سبيل الاصالة هذا ينبغي ان يقرر وايضا دليل اخر على من زعم انه من الملائكة كما في البيضاوي وغيره وقد يجاب ان لفظ انه حجب

عن قوله وايضا ويحتمل ان يكون جوابا عنه وعن قوله ايضا وهذا هو الذي اشار اليه البيضاوي ايضا حيث قال ولمن زعم انه لم يكن من الملائكة ان يقول

والله اعلم حيث لا يستثنى منهم الظهور الملائكة وكان مغمورا بالالوف منهم فغلبوا عليه وهذا ما اشار اليه بقوله ثم قال او لطي ايضا كان مامورا مع الملائكة

لكنه استغنى بذكر الملائكة عن ذكره فانه اذا علم ان الاكابر مامورون بالتذلل لاحد علم ان الاصاغر مامورون به والضمير في فسجدوا راجع الى القبيلين

فكانه قال فسجدوا المامورون بالسجود الا ابليس وهذا ما اشار اليه المحشي بما قال ان هنا خلاف الظاهر وجملة ما قال البيضاوي الى القول بان من الملائكة من ليس

بمعصوم وان كان الغالب فيهم العصمة كما ان من الانس معصومين وان كان الغالب فيهم عدم العصمة ثم قال ولعل ضربا من الملائكة لا يخالف الشياطين بالذات

وانما يخالفهم بالعوارض والصفات كالبررة والفسقة من الانس والجن يشملهما وكان ابليس من هذا الصنف الا ان ما ذكره لنا يبعد حسنك والظاهر ما ذهب اليه النصف

والثاني وغيرهم وتحقيق الكلام مما لا يسعه هذا المقام في بكون اه هذا اشارة الى توجيه الجواب الذي اشار اليه الشارح وتحقيق توجيه الجواب الذي اشار اليه المحشي

وحاصل الفرق بين الجوابين انه على جواب الشارح يكون الامر بالسجود لجماعة من الملائكة فيهم ابليس وعبر عنهم بالملائكة على سبيل تغليب الاكثر على الاقل الا انه يرتفع

على الاول قال الاستثناء على هذا يكون متصلا كما هو حقيقة وان كان تسمية الملائكة مجازا باعتبار التغليب وعلى جواب المحشي يكون الامر بالسجود لجماعة الملائكة وابليس

معا وان سكت هنا عن ذكر الثاني فيكون الاستثناء ايضا متصلا من غير احتياج هنا الى اعتبار التغليب قال المصنف ولا كتب انزلها على انبيائه من غير

العدد اذ لم يثبت ذلك بدليل يفيد اليقين فالاولى ترك تعيين عدد الانبياء وكذلك الكتب وانما لم يقل انزلها على رسله لانه يوهم ان يكون نزول الكتب

وليس كذلك وتلك ان تقول مال الى اتحاد الرسل والانبياء كما ذهب اليه بعضهم وتداخلت في صدر الكتاب وقوله وبين فيها امره ونهيه اما بالنظر

من الكتب وان قيل ان الزبور ليس فيها الا الادعية لا الاحكام ذلك بل الظاهر انه مشتمل على الاحكام ولو مستفادا من القصص ولا يعتمد على ما وجد في ايدي الناس

من اوراق الزبور الذي فيها الاحكام واما بالنظر الى المجموع ان صح ما نقله عن الزبور هذا الكلام المجيد من حيث انه كلام الله اشار بهذا التفسير الى

ان ضميرهو في قوله وهو واحد الى القران باعتبار وجوده في قوله كلها فانهم وان المراد بالوضع في قوله واحد هو الاتحاد من حيث الصفة وهو كونه كلام الله

وان المراد بالكلام في هذا التوجيه هو الكلام اللفظي لان الاتحاد بالكلام من حيث ان ما يجري فيه اولا هو في الكلام النفسي الذي اشير اليه فافهم

ضى واذا كان المراد بالكلام اللفظي الكلام اللفظي يوصف بالتعدد قطعا ولذا نزل لفظ التعدد في بيان التفاوت حيث قال وان تفاوت من حيث

والا ساغ فيه ذلك واختير من هذا المساق اشارة المحشي الى الوجه الثاني من حيث ان اختير لازم فيه كما نشير اليه في تقريره واما على الوجه الاول فليس بلازم

ولذا تركه وقوله فيه فعطف التفاوت على التعدد قريب من العطف التفسيري وذلك لانا قد اشرنا الى ان الكلام على هذا محمول على الكلام اللفظي وتعدده ذاته

مقطوع به لا حاجة الى بيانه وانما المحتاج اليه تفاوته من حيث خصوصياته فلما ذكر التعدد ها هنا كذكر المعطوف عليه المفسر لكونه استطرادا بالعبارة

اليه وانما ذكر اولا تم بين للاجمال ثم التفصيل للتشويق لكن لما كان التعدد بالنظر الى الذات والتفاوت بالنظر الى الصفة وكان معناهما متغايرين

لم يجعله عطفا تفسيريا اذ لا يصح له ها هنا بل قريبا اليه ولكن يحتاج اليه لما ذكرنا لما في صورة العطف التفسيري ومن غفل عما ذكرنا قال ما قال

والنقض وان فهم هذا الكلام لكن لم يوفق لتحرير المقام على هذا السؤال وانما قدم المحشي هذا الوجه لان الكلام ها هنا في بيان الكلام اللفظي اذ قد سبق مبحث الكلام

الكلام النفسي ولانه المناسب للكلام المصنف ها هنا في ايراد الكتب بلفظ الانزال ايضا واما في توجيهه فلا حاجة بل لا وجه لصرفه الوجه الى

وان امكن تطبيقه عليه ايضا ولانه المناسب لقول الشارح كما ان القران واحد لان التشبيه لا يتصور الا بين الكلام اللفظي لتعدده وتغايره اذ الكلام

النفسي صفة واحدة شخصية فالتشبيه المذكور لا يصح الا بتاويل بعيد فظهر من هذا ان الانسب للمحشي ان يقول بدل قوله الاخ وهو الانسب

هذا فقد غفل عنه وانك ان تقول كلها كلام الله اه فعلى هذا يكون الكلام اشارة الى الكلام النفسي الواحد الشخصي ويكون ضمير هو راجعا الى

المدلول الملحوظ في الكلام الدال عليه وهو المناسب لقول الشارح وانما التعدد حيث اورده ولا يكون ح عطف التفاوت على التعدد من قبيل

العطف التفسيري لكنه لا يناسب هذا المقام وكلام المص ايضا وقول الشارح كما ان القران واحد كما حققناه انفا ثم اقول حاصل التوجيهين ان كلام الله

قد يطلق على الكلام اللفظي الحادث المؤلف من السور والايات ومعنى الاضافة انه مخلوق الله ليس من تاليفات المخلوقين وقد يطلق على الكلام النفسي

القديم ومعنى الاضافة انه صفة له قائم بذاته ازلا وابدا فان اريد به في قوله وكلها كلام الله المعنى الاول وهو المناسب ها هنا فالاظهر ضمير هو

راجع الى الكل بحسب الكل لا تحاده في كونه كلام الله والمراد بالوصف في قوله وهو واحد هو الوصف في كونه كلام الله اذ الكتب كلها متحدة في ذلك

ان القران غير مخلوق لاحد لاعجازه وخروجه عن طوق البشر كذلك سائر الكتب الالهية غير مخلوقة للبشر وان لم تكن معجزة لان المعجزات التي

في ايدي اصحابهم عليهم السلام دلت على ذلك ولا شك ان هذا اورد المص هذه المسئلة ها هنا لمن قال انه قول الشر وهو واحد على هذا

التوجيه خارج عن الغانوع فلعله عن ما ذكرناه ثم ان الكل مع اتحاده في ذلك متعددة ذواتها متفاوتة بحسب مراتبها نظما وقراءة وكتابة فالقران في اعلى

المراتب بلاغة وفصاحة وغير ذلك من المطالب وان اريد به كلام الله النفسي فمعنى قوله كلها كلام الله انها كلام دال عليه وعلى هذا يكون ضمير راجعا الى المدلول

ومعنى الوصف ح غير ظاهر لا حاجة الى بيانه وقد سبق في بحث الكلام والاول انسب او قد بينا وجه الانسبية بل وجه المناسبة فتذكر فيها شارح الا انه يمكن توجيهه

بالتوجيه الثاني بان يقال كما ان القران كلام الله دال على كلام واحد شخصي لا يتصور فيه تفصيل ثم باعتبار القراءة والكتابة المتعلقة بالكلام اللفظي الدال عليه

بجوز ان يكون البعض افضل من بعض اه

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني

قال المص والمعراج لرسول الله اه في الصحاح المعراج السلم ومنه ليلة المعراج والجمع معارج ومعاريج والظاهر ان المراد به هنا هو المعنى المصدري اعني العروج بقرينة تعلق الجار به او المراد ثبوت ما يلزم هذا المعراج من العروج له صلى الله عليه وسلم فافهم حاصل هذا المقام انتهى   يفهم منه اه يعني انه يستفاد من تفسير قوله حق بقوله اي ثابت بالخبر المشهور ان المعراج من السماء ايضا مشهور وان كان المعراج من السماء الى الجنة او الى العرش او الى طرف العالم آحادا على ما سيصرح به في الشرح فلا منافاة بين هذا التفسير وبين ما يجيء في الشرح مذكورا خصوصه ما اليه من الجنة وغيرها وتخصيصه ان كلا من الخبر الوارد في خصوصية المعراج من السماء الى الجنة او الى العرش او الى طرف العالم احاد وان المجموع المقيد بكونه من السماء الى ما شاء الله تعالى يكون مشهورا قطعا   وقد يجاب اي قد يجاب عن الاستدلال بالآية ايضا اي كما اجاب عنه الشارح لكن جوابه مبني على حمل الرؤيا على الرؤية بالعين وهذا الجواب مبني على حمل الرؤيا على الرؤيا المنامية وهو ظاهر بان المراد بالرؤيا في الآية رؤيا هزيمة الكفار في غزوة بدر وحاصله انا لا نسلم ان المراد بالرؤيا الرؤيا في المنام لكن لا نسلم انها نازلة في شان المعراج بل المراد بها رؤيا هزيمة الكفار في غزوة بدر [illegible] اذ يريكهم الله في منامك قليلا الآية قال في الكشاف لعل الله تعالى اراه مصارعهم في منامه فقد كان عليه السلام يقول حين ورد ماء بدر والله لكأني انظر الى مصارع القوم وهو يومي الى الارض ويقول هذا مصرع فلان وهذا مصرع فلان فتسامع قريش بما اوحي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من امر بدر وما اري في منامه من مصارعهم فكانوا يضحكون ويسخرون ويستعجلون به استهزاء فكان ما اراه الله في منامه بعد الوحي اليه فتنة لهم حيث اتخذوه سخريا وخوفوا بعذاب الآخرة فيما النوم على ما هو مقتضى الآية   وقيل اي قد يجاب ايضا بانه بعد تسليم ان المراد بالرؤيا هو الرؤيا في المنام ان المراد هو رؤيا انه سيدخل مكة عام الحديبية بناء على انه صلى الله عليه وسلم رأى عام الحديبية انه دخل مكة فتعجب المشركون من ذلك واستهزؤا به فوقع الامر كما راه على ما نطق به قوله تعالى لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الآية   وقيل اي في الجواب عن الآية سلمنا ان الآية نازلة في شان المعراج لكن لا نسلم ان المراد بالرؤيا فيها الرؤيا في المنام بل المراد الرؤيا بالعين يعني الرؤية فعلى هذا كان الظاهر ان يقال وما جعلنا الرؤية التي الآية لكن سماها الله تعالى رؤيا على طريق المشاكلة لقول المكذبين لانهم يزعمون انها رؤيا منام لا رؤية يقظة فسماها الله تعالى رؤيا تهكما واستهزاء بهم وتبكيتا لهم كما في قوله تعالى اين شركائي الذين كنتم تزعمون فان المشركين لما زعموا ان ما يعبدونه شريكا لله تعالى عن ذلك سماه الله شريكا الزاما لهم وتبكيتا وتفضيحا فعلى هذا كان الاولى ان يقدم هذا الجواب على ما يقبله لانه متحد مع جواب الشارح في تسليم ان الآية نازلة في شان المعراج وفي ان المراد بالرؤيا الرؤيا بالعين فلا تنفصل بينهما فافهم ~~ولا تلتفت الى ما سنح للفاضل المحقق هنا~~   والاولى ان ما كان الجواب المذكور خلاف الظاهر اذ الظاهر في قول عائشة رض ما فقد جسد محمد عليه السلام عدم فقدان جسده عن المشاهدة سيما وقد وقع ذلك في بعض الروايات وحمل على عدم فقدانه عن روحه بعيد جدا قال والاولى ان يجاب ان يعني ان المعراج وقع مرتين مرة بشخصه فيحمل الاحاديث المقتضية لذلك عليه ومرة بل مرات بروحه فيحمل الاحاديث المقتضية لذلك عليه من غير احتياج الى التاويل في تلك الطائفة وقول عائشة رض حكاية عن الثانية وبهذا اندفع ما قيل من ان القول بتعدده من غير خبر يدل عليه لا يخلو من اشكال انتهى لان ورود الاخبار المتعارضة في ذلك يدل على ذلك جدا على ان الجمع بين الادلة من اهم الامور وذا لا يكون الا بما ذكر مع ان القول بتعدد معراجه عليه السلام هو المناسب لمنصبه الاعلى كما لا يخفى على اولي النهى   قال الشارح العلامة ولا يخفى ان المعراج في المنام او بالروح ليس مما ينكر عليه كل الانكار مع ان الكفرة انكروا امر المعراج غاية الانكار واستبعدوا حتى ارتد العياذ بالله كثير من المسلمين بسبب ذلك فلو كان المعراج الذي اخبره صلى الله عليه وسلم في الرؤيا او بالروح فقط كما زعمه المخالف لم يكن لهذا الاستبعاد والارتداد وجه اصلا اذ لا بعد في جولان الروح في اقطار العالم في زمان قليل كما يشاهد كل احد من نفسه وكذا لا بعد في جولانه في المنام وفي ملك الملك العلام فلا بعد على ما هو المقرر عند الكل وبالجملة فهذا الوجه قاطع لشبهة منكري المعراج الجسماني واما ما قيل يجوز ان يكون انكارهم لفهمهم المعراج الجسماني من ظاهر عبارة النبي عليه السلام وانما لم يبين النبي عليه السلام كونه بالروح فقط لقصور فهمهم

من ذلك

حقيقة الروح

من ذلك حقيقة الروح ولو بينه لظنوه خيالات واضغاث وبمثل هذا نطق القرآن بمذهب المجسمة مرادا انتهى فليس بشيء لان مع فهمهم المعراج الجسماني من ظاهر عبارته كما سلمه كان هنا وان لم يفهموا على انه لو كان المعراج بالروح فقط ومع هذا لو فهموا المعراج الجسماني وارتدوا به لكان اللائق بالنبي عليه السلام ارشادهم الى ما هو الحق من بيان انه هو الروحاني فقط على قدر فهمهم اياه مع انه عليه السلام سكت هنا وما بين فالحق ان منصب الارشاد يقتضي بيان ما به الرشاد وليس الامر في الآيات المتشابهة كذلك فان علمها مفوض الى الله تعالى على ما نطق به قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله ومن قاس امر المعراج على امر الآيات المتشابهة فقد صعب عليه الوصول الى معارج التحقيق قال في شرح المقاصد لنا انه امر ممكن اخبر به الصادق ودليل الامكان ان تماثل الاجسام فيجوز الخرق على السماء كالارض وعروج الانسان كهبوطه واما عدم دليل الامتناع وانه لا يلزم من فرض وقوعه محال وايضا لو كان دعوى النبي عليه السلام المعراج في المنام او بالروح لما انكره الكفرة غاية الانكار ولم يرتد بعض من اسلم ترددا منه في صدق النبي عليه السلام انتهى ولا يخفى ان الامر في المتشابهات المقتضية بحسب الظاهر للجسمية ليس كذلك لانهم قبلوها وما ارتدوا لاجلها بخلاف امر المعراج واما ما روي عن عائشة وعن معاوية رضي الله عنهما فبعد تقدير صحة روايتهما اذ لم يدركا زمن المعراج وعلى تقدير الادراك لم يدركا حقيقة الحال في ذلك فلا يصلح حجة في مقابلة ما ورد من الاحاديث واقوال كبار الصحابة واجماع القرون اللاحقة فالحق انه في اليقظة بالجسد الى المسجد الاقصى بشهادة الكتاب واجماع القرن الثاني ومن بعدهم ثم الى السماء بالاحاديث المشهورة والمنكر مبتدع ثم الى الجنة او العرش او طرف العالم على اختلاف الآراء بخبر الواحد كما انت رأيت لا يقال لو كان كونه في اليقظة بالجسد الى المسجد الاقصى ثابتا بشهادة الكتاب كما اشار اليه لزم ان يكون منكره كافرا مع ان معاوية وعائشة رضي الله عنهما انكراه لانا نقول الثابت بشهادة الكتاب انما هو الاسراء وهو ليس بقطعي في كونه مع الجسد ونسبة الفعل الى الروح شايع ومنه رؤية النبي عليه السلام موسى عليه السلام ليلة الاسراء عند الكثيب الاحمر قائما يصلي ثم رؤيته كذلك في السماء وبهذا ظهر ركاكة ما في شرح المقاصد من ان كونه في اليقظة بالجسد من المسجد الحرام الى الاقصى بشهادة الكتاب والصحيح ما في هذا الكتاب من ان الاسراء من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى قطعي ثبت بالكتاب كما لا يخفى على اولي الالباب   وفيه نظر اي في كلام شرح المقاصد حيث حصر الخوارق في اربعة نقلا عنهم نظر بل هي ستة بضم الارهاص وهو الخارق الصادر عن الانبياء والاستدراج وانما لم يجعل السحر داخلا فيه لانه حقق في صدر الكتاب انه ليس من الخوارق بل هو مرتب على اسباب وشروط معلومة لاصحابها ووجه الضبط ان الخارق اما ان يصدر من المسلم او الكافر والاول اما ان يصدر من الخواص او من العوام ~~والاول اما ان يكون مقارنا بدعوى النبوة فهو معجزة~~ والثاني معونة والاول اما ان يكون مقارنا بدعوى النبوة فهو معجزة والا فان صدر عن الانبياء قبل بعثتهم فهو ارهاص وان صدر عن غير الانبياء من الخواص فهو كرامة وان صدر عن الكافر فان وافق غرضه فاستدراج والا فاهانة ويمكن ان يقال ان الاستدراج من قبيل الاهانة لانه وان وافق غرضه بحسب الظاهر لكنه غير موافق له في الحقيقة ولذا ادرج في الاهانة وقد قال الله تعالى سنستدرجهم من حيث لا يعلمون وهذا اولى من ادراج الاهانة في الاستدراج مع ان الكلام بصدد توجيه كلامهم حيث ذكروا الاهانة فقط وان الارهاص من قبيل الكرامة اذ لا شك ان كل نبي قبل بعثته ولي واما ادراج المعونة في الكرامة فغير مناسب جدا وان كان يعد مثل هذا في عرف الناس كرامة اذ الكلام في الكرامة التي صدرت من الخواص   قال الشارح العلامة غير مقارن لدعوى النبوة اه اقول كانه اختار ما حققه الامام الرازي من ان المرضي عندنا تجويز جملة خوارق العادات في معرض الكرامات وانما تمتاز عن المعجزات بخلوها عن دعوى النبوة فان المجوزين لكرامات الاولياء ثلث طوائف كما اشار اليه في شرح المقاصد الاولى ذهبوا الى امتناع كون الكرامة بقصد واختيار من الولي والثانية ذهبوا الى امتناع كونها على قضية الدعوى حتى لو ادعى الولي الولاية واعتضد بخوارق العادات لم يجز ولم يقع بل ربما يسقط عن مرتبة الولاية والثالثة ذهبوا الى امتناع كونها من جنس ما وقع معجزة لنبي كانفلاق البحر وانقلاب العصا حية واحياء الموتى قالوا وبهذه الجهات تمتاز عن المعجزات وقال الامام هذه الطرق غير سديدة والمرضي عندنا تجويز

This file was downloaded from QuranicThought.com

جملة خوارق العادات في موضع الكرامات وانما تمتاز عن المعجزات بخلوها عن دعوى النبوة حتى لو ادعى الولي النبوة صار عدوا لله
لا يستحق الكرامة بل اللعنة والاهانة فاذا عرفت هذا فنقول خرقه من غير مقارنة لدعوى النبوة ان ظهور هذا الخارق حينئذ من الولي
مشروط بانتفاء هذه الدعوى اذ لو ادعى النبوة لاستحق الاهانة فضلا عن الكرامة ولا يشترط فيه انتفاء جميع الدعاوى مثل
دعوى الولاية اذ مثل هذه الدعوى لا ينافي الولاية وكذا قصد اظهار الخوارق لا يسقط عن مرتبته وان كان الافضل ترك
الدعوى مطلقا وقد صرح الاكابر قدس الله اسرارهم بانه لو انكر منكر معجزة نبي من الانبياء عليهم السلام يجوز للولي ان ينصب نفسه
ويظهر خارقا تحقيقا لمنصب هذا النبي عليه السلام وبالجملة فالمانع للولاية هو دعوى النبوة لا مطلق الدعوى وان كان الاولى
ترك مطلق الدعوى وهو الذي مال اليه الامام الرازي ويتبادر عليه كلام الشارح ههنا في اخر البحث وبهذا التحقيق ظهر فساد ما قاله
المحشي المدقق ههنا من انه اختار مذهب من ذهب الى امتناع كون المعجز كرامة على قضية الدعوى حتى لو ادعى الولي الولاية واعتضد
بخوارق العادات لم يجز ولم يقع بل ربما يسقط عن مرتبة الولاية انتهى لان هذا القول مبني على الغفول في المقام بل الظاهر ان الذي اختار
ما اشار اليه الامام خارجا عما ذهب اليه طوائف الانام كما حققناه كما بقي ما ذهب اليه الامام من تجويز صدور جملة خوارق العادات
في موضع الكرامات والامتياز بخلوها عن دعوى النبوة يلزم عدم اعجاز المعجزات اذ من شرط الاعجاز عدم تمكن الغير من الاتيان بالمثل
بل يلزم الافضاء الى تكذيب النبي حيث يدعي عند التحدي انه لا ياتي احد بمثل ما اتيت به لانا نقول انما يلزم ذلك اذا اتى احد
بالمثل على سبيل المعارضة لدعوى النبي انه لا ياتي بمثل ما اتيت به احد من المتحدين واما اذا اتى بالمثل من غير دعوى المعارضة فلا
فلا مانع فيه من ذلك نعم قد ورد في بعض المعجزات نص قاطع على ان احدا لا ياتي بمثله اصلا كالقرآن لكنه لا ينافي الحكم بان كل ما وقع
معجزة لنبي يجوز ان يقع كرامة لولي فتدبر والله ولي التوفيق   وفيه بحث اذ يعني انا لا نسلم ان الكلام في ظهور الخوارق الصادرة عن بعض
الصالحين مطلقا سواء كان نبيا او غيره بل المدعى ظهورها عن غير الانبياء والا فلو كان المدعى ههنا اعم لكان شاملا لارهاصات
الانبياء مع ان الخوارق الارهاصية ليست من محل النزاع اذ المعتزلة لا ينكرونها فغايته ما يكون ح ان المعتزلة يسمونها ارهاصا ونحن
نسميها كرامات فيكون النزاع ههنا لفظيا ولا يخفى فساده على من له ادنى تامل ولئن تنزلنا عن ذلك فلا نسلم انه لم يكن لزكريا علم بذلك
حتى يكون كرامة لمريم ولا يكون معجزة له عليه السلام بل يحتمل ان يكون سؤاله امتحانا لمريم ويكون صدور هذا الخارق بقصده عليه السلام
فيكون معجزة له قطعا هذا حاصل كلامه على ما فهمه الناظرون ونحن نقول في تحرير جوابه بحيث يندفع عنه هذا البحث بالكلية
لا ندعي الا ظهور خارق عن بعض الصالحين مطلقا بلا دعوى النبوة وقصد اثباتها فان كان ذلك صادرا عن الانبياء قبل بعثتهم
يسمى ارهاصا ولا نزاع فيه وان كان صادرا من غيرهم يسمى كرامة وان كان ذلك يسمى ارهاصا او معجزة بالنظر الى النبي الذي
هذا الولي من امته وسياق الاية يدل على ان ذلك الخارق صادر من مريم ومن صاحب سليمان بالذات وهذا كاف في الغرض ههنا على
انا لا ننكر كون هذه الكرامات معجزة للنبي الذي تبعه لكن على سبيل التبع ولا يضر المقصود ثم ان سياق الاية في قصة مريم اعني قوله
هنالك دعا زكريا ربه الاية يابى ان يكون سؤال زكريا عليه السلام امتحانا لمريم عليها السلام كما لا يخفى على المتامل الصادق
وبعد التسليم والتنزل ويبقى اية صاحب سليمان اعني قوله قال الذي عنده علم من الكتاب انا اتيك به قبل ان يرتد اليك
طرفك سالما عن البحث المذكور اذ الاية المذكورة صريحة في ظهور هذا الخارق من يد هذا الصاحب من غير ان يكون ارهاصا له عليه السلام
اذ هو ليس بنبي وهو ظ ولا ان يكون معجزة لسليمان اذ لم يكن صادرا منه عليه السلام مقارنا لدعواه بل صدر من صاحبه والمقارن
دعواه وجعله وكيله لسليمان عليه السلام في اظهار هذا الخارق بعيد والحوالة سوق الاية صاحب سليمان يقتضي ظهور الخارق من يده
بذاته كرامة له وان كان ذلك الصاحب حسنة من حسنات سليمان عليه السلام ففي الاية المذكورة دليل على ان قصد اظهار الخارق
من الولي ودعواه الولاية لحكمة لا يمنع ولايته ولا يسقط عن رتبته على ما يقتضيه قوله انا اتيك به قبل ان يرتد الاية حيث
ادعى ظهور الخارق وقصده قبل ظهوره وبذلك ادعاء الولاية لزوما بينا ومع ذلك ظهر منه ما ظهر فمن هنا ظهر صحة
ما ذهب اليه الامام الرازي ههنا كما حققناه في توجيه كلام الشارح سابقا   قوله اعلم ان بينا اه قال الراغب بين موضوع
للخلل بين الشيئين ووسطهما قال الله وجعل بينهما زرعا ويستعمل تارة اسما وتارة ظرفا انتهى وعلى تقدير كونها ظرفا

ربما يلحق بها الف الاشباع فقط كما ههنا وربما يلحق بهما ما الكافة ثم انهما لما لم تستعملا الا مضافة الى المفرد وفقدت اضافتهما الى
الجملة في الاصل لا لزوم الاضافة لا الى المفرد فربما يشبع فتحة اخرها فيتولد منها الالف فيكون دليلا على عدم اقتضائهما
المضاف اليه لانها انما تولدت للوقف وربما يزاد ما الكافة في اخرها لانها تكف المقتضي عن الاقتضاء وعلى كلا التقديرين
تكونان من الظروف الزمانية لاضافتهما الى الجملة ح وان كان عند اضافتهما الى المفرد مستعملة في الزمان والمكان لانهما حينئذ
الظرفية مطلقا زمانا او مكانا نقول جلست بينكما اي مكان قربكما وجئت بين خروجك ودخولك اي زمان قربهما وام
وانما قلنا انهما اذا اضيفتا الى الجملة ح تكونان من الظروف الزمانية فقط اذ لا يضاف من ظروف المكان الى الجملة الا حيث لا غير ثم ان
الجملة المضاف اليها لبينا وبينما اما جملة اسمية لا غير كما وقع في اللباب واما اعم من ان تكون فعلية ماضوية او مستقبلة
كما اشار اليه الشارح الرضي ومال اليه ابن مالك حيث لم يقيدها بالاسمية لكن لا نزاع في كثرة كون الجملة المضاف اليها
اسمية بشهادة التتبع   وفيهما اي في بينا وبينما معنى المجازاة اي معنى الشرط كما في اذ واذا وهو تقييد امر بامر ولذلك
تعليق امر بامر   فان تجرد اي كل منهما عن كلمة المفاجأة وهما اذ واذا في الجواب اللازم لهما حيث كان فيهما معنى المجازاة
ولزم الجواب لهما كما في قول الاصمعي فبينا نحن نرقبه اتانا فالجواب هو العامل في بينا وبينما اذ لا مانع يمنع من العمل
نحو قوله فبينا نحن نرقبه اتانا بين اوقات نحن نرقبه رقبنا اياه اتانا وان لم يكن مجردا عن كلمة المفاجأة فالعامل فيه
في بينا وبينما معنى المفاجأة التي تضمنتها تلك الكلمة اعني اذ واذا ولا يكون الجواب عاملا فيهما لان اذ واذا مضاف
الى الجواب فلو كان عاملا فيهما لزم تقدم معمول المضاف اليه على المضاف وذا غير جائز على ما حقق في محله فنحو قوله عليه السلام
بينا رجل يسوق بقرة قد حمل عليها اذ التفتت اليه البقرة فاجاء زمان التفات البقرة بين اوقات سوق الرجل البقرة
هكذا حققه بعض شراح اللباب ولا يخفى ان هذا مبني على جعل العامل في بينا معنى المفاجأة وتجريد اذ واذا عن معنى الظرفية اذ لم
او لو لم يجرد اح عن معنى الظرفية فاما ان يجعله ظرف مكان كما هو مذهب المبرد فلا يكون اح مضافين الى الجملة اعني الجواب
اذ لا يضاف الى الجملة ما هو من الظروف المكانية الا حيث فلا مانع ح من ان يكون الجواب عاملا في كلا الظرفين اي ظرفي الزمان وهو
كلمة بينا وظرف المكان وهو كلمة اذ واذا ح واما ان يجعله ظرف زمان كما هو مذهب الزجاج فيلزم ان يكون لفعل واحد
ظرفا زمان مع لزوم كون المضاف اليه عاملا في المضاف على تقدير كون الجواب عاملا في اذ واذا ايضا فالاوجه في اعرابهما
المحل على تقدير دخول اذ واذا في جوابهما ان كلمة اذ واذا ان كانا ظرفي مكان فهما غير مضافين الى الجواب فهما منصوبا
المحل على انهما ظرفا مكان للجواب وكلمة بينا وبينما منصوبا المحل على انهما ظرفا زمان له ايضا فمعنى قولنا بينا زيد قائم اذ رايناه
بين اوقات قيام زيد رايناه مكان قيامه وان كانا ظرفي زمان فهما مضافان مخرجان عن الظرفية مبتدا خبرها
بينا وبينما فمعنى قولنا بينا زيد قائم اذ رايناه وقت رؤيتنا زيد كائن بين اوقات قيامه كذا قرره الشيخ الرضي ولا يخفى ان ما
اتم من حيث المعنى ولذا مال اليه المحشي وان كان هذا اتم من حيث الاعراب واللفظ ثم انه يحتمل ان يكون كلمة اذ واذا حرفا
لا اسما كما ذهب اليه بعضهم وقد اشار اليه الرضي ايضا ويكون كل منهما زائدا ولا يكون للمفاجأة والعامل في بينا عاملها
هكذا ينبغي ان يقرر هذين الوجهين لما بعد اذ واذا كذا ذكره نجم الائمة لكن لا يخفى ما في كل منهما فالاقرب هو الوجه الاقدم فالاقدم
قال الشارح العلامة وسمع سارية كلامه الظاهر انه بالجر مصدر عطف على قوله كرؤية عمر رضه فالظاهر انه من اضافة المصدر
الى المفعول فيكون كرامة اخرى لعمر رضه لرؤية الجيش وان كان سمع سارية اياه ح كرامة له ايضا ويحتمل ان يكون سمع على صيغة
الماضي فيكون خاليا عن الاشارة الى الكرامة لعمر رضه للغيبة وفي بعض النسخ وسماع سارية كلامه والظاهر انه محمول على الوجه الاول اعني
اضافة المصدر الى المفعول ويحتمل ان يكون من اضافة المصدر الى الفاعل كما هو عبارة النسخة الاولى ايضا قال الشارح العلامة
وامثال هذا اكثر من ان يحصى هذه العبارة شائعة بينهم واشارها مثل اظهر من ان يخفى واكثر من ان يضبط
القلم ومثل قول الشاعر الناس اكيس من ان يمدحوا رجلا ما لم يروا عنده اثار احسان شائعة بينهم واورد عليها ان موصوف اسم

التفضيل لا بد ان يكون مشتركا مع المفضل عليه في نفس الفعل مع زيادة المفضل في نوع من انواع ذلك الفعل مع الامر
ليس في قولهم اكثر من ان يحصى مثل اشتراك لان الاحصاء غير قابل للكثرة وحيث انتفى شرط التفضيل لم يتحقق التفضيل
مع انه مراد من امثال هذه التراكيب قطعا اجاب بعض الافاضل بان المفضل عليه محذوف مقدر والتقدير اكثر مما يتعلق به
الاحصاء فكلمة من متعلقة باسم التفضيل قطعا ثم ان البعض من امثال هذه التراكيب ادعى الاتساع فالمراد بقولهم اكثر
من ان يحصى انه يمتنع احصاؤه عادة ولا شك ان ما كان اكثر مما يتعلق به الاحصاء يمتنع احصاؤه عادة فاراد بنوع
التراكيب معانيها ويتفق منها الاتساع اللازم فيكون من قبيل الكناية فهي معتبرة في معانيها الاصلية وهي التفضيل
وفي معانيها الكنائية وهي ادعاء الاتساع ولا منع من اجتماع المعاني الاصلية والكنائية في محالها ثم قال هذا هو التحقيق
وقد سلك العلماء في دفع هذا الاشكال ثلث مسالك الاول ما اشار اليه في شرح المفتاح حيث قال كلمة من متعلقة
بفعل يتضمنه اسم التفضيل اي متباعد في الكثرة من الاحصاء ولا يخفى ان هذا التباعد هو المعنى الكنائي الذي اشرنا اليه
فيلزم على هذا ان لا يعتبر المعنى الاصلي وان لا يتعلق كلمة من بالمعنى الاصلي والكل فاسد ولذا رد عليه الشريف حيث
قال كلمة من ان لم تكن تفضيلية يلزم استعمال افعل التفضيل بدون احد الاشياء الثلثة الثاني ما اشار اليه الشريف حيث قال
الا ان التفضيل مراد بلا شك فالمعنى الاكثر مما يحصى وانت خبير بان هذا التقدير تصحيح التفضيل فقط فلا تعرض فيه
للمعنى الكنائي الذي هو المقصود من امثال هذه التراكيب الثالث ما ذهب اليه بعضهم من ان التقدير اكثر من متعلق الا
الاحصاء مثله وفيه كما في كلام الشريف تصحيح لمعنى التفضيل فقط وقد فات التعرض بعد للمعنى الكنائي الذي هو المقصود
الاصلي فالوجه فيه ما حققناه اولا انتهى حاصل كلامه في رسالته الموضوعة لبيانه وانت خبير بانه يمكن ان يوجه المسلك الثاني والثالث
واحد اذ ما يمكن احصاؤه كما في المسلك الثاني يتعلق به الاحصاء قطعا كما في الثالث غايته ان الشريف عبر بالامكان مبالغة
في البيان ولذا حملنا على المسامحة لظهور المراد وان كل من التوجيهين يلزمه ان يكون الاحصاء ممتنعا عادة في جانب المفضل
وهو المعنى الكنائي المقصود من امثال هذه العبارة ومن البين ان المعنى الكنائي لا يكون مدلولا للفظ بصريحه ولا ينكر احد لزوم
هذا الكناية لكل من هذين التوجيهين فظهر ان توجيه الشريف شريف التوجيه وان ما حققه اولا غير خارج عما ذكره السيد
ثم اقول يمكن توجيه توجيهات بحيث يندفع عنه اعتراض الشريف بان كلمة من في قوله اي متباعد في الكثرة من الاحصاء متعلقة
بمتباعد في الكثرة والتباعد في الكثرة هو معنى الاكثر فيلزم ان يكون الاحصاء غير بعيد عن الكثرة بان يتعلق به الكثرة والعد
ويكون المفضل ممتنع الاحصاء عادة لان ما هو متباعد في الكثرة من الاحصاء لا يحصى عادة فعلى هذا لا يلزم استعمال افعل التفضيل
بدون احد الاشياء الثلثة مع كون المعنى الكنائي والاصلي معتبرين ههنا كما لا يخفى على المنصف وليس من الله بمستنكر ان يجمع العالم في واحد

نقل المولف من ضحوه

واما ما قيل في توجيه كلام الشارح من ان من التفضيلية محذوفة كما في قوله تعالى يعلم السر واخفى والمعنى اكثر من خلقها فاخراج للكلام
عن طوره بحيث لا يقبل من له ادنى مسكة فضلا عن الشارح العلامة مع ان امر التفضيل في امثال هذا المقام بالعكس لان خلق الكرامات
على هذا الوجه اكثر من وجودها جزما فكيف يصح التفضيل المذكور فالوجه في تقرير كلامه ما اشرنا اليه انفا بحيث يوافق كلام الشريف
هذا هو تحقيق هذا المقام قال الشارح العلامة ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامات الاولياء وهذا الوصف اشارة الى المعتزلة باسرهم
لا ينكرونها قال في المواقف كرامات الاولياء جائزة وواقعة عندنا خلافا للاستاذ ابي اسحق والحليمي منا وغير ابي الحسين من المعتزلة لكن قال في
شرح المقاصد والاستاذ ابو اسحق يميل الى قريب من مذهبهم كذا قال امام الحرمين انتهى وقال ايضا وانكارها ليس بعجيب من اهل البدع
والاهواء اذ لم يشاهدوا ذلك من انفسهم قط ولم يسمعوا به من رؤسائهم الذين يزعمون انهم على شيء مع اجتهادهم في امر العبادات
واجتناب السيئات فوقعوا في اولياء الله اصحاب الكرامات يمزقون اديمهم ويمضغون لحومهم لا يسمونهم الا باسم الجهلة المتصوفة
ولا يعدونهم في عداد احاد المبتدعة قاعدين تحت المثل السائر اوسعتهم سبا واودوا بالابل ولم يعرفوا ان مبنى هذا الامر على صفاء
العقيدة ونقاء السريرة واعتقاد الطريقة واصطفاء الحقيقة وانما العجب من بعض فقهاء اهل السنة حيث قال فيما روي عن ابراهيم

ابن ادهم

ابراهيم بن ادهم انهم راوه بالبصرة يوم التروية وفي ذلك اليوم بمكة ان من اعتقد جواز ذلك يكفر والانصاف ما ذكره
الامام النسفي حيث سئل عما يحكى ان الكعبة تزور واحدا من الاولياء هل يجوز القول به فقال نقض العادة على سبيل الكرامة
جائز عند اهل السنة انتهى ومن هذا الكلام لكنه رحمه الله وقع فيما هرب عنه حيث وضع رسالة في رد فصوص الحكم وفي رد
الطائفة الوجودية والزمرة الشهودية فمزق اديمهم ومضغ لحومهم وسماهم باسم الجهلة المتصوفة بل جعلهم في عداد
الكفرة نعوذ بالله من ذلك ولم يعرف ان مبنى هذا الامر على الوراثة الكاملة من الحقيقة المحمدية الثابتة حتى وقع في شأن رئيس
رئيس الطائفة سيدنا ومولانا وهو سندنا الشيخ محيي الدين ابن العربي بوقعة لا اسوة ادنى منها حفظنا الله واياكم عن امثال
هذه التشنيعات والتضليلات وكيف يسوغ لعاقل انكار كمالات وعلو منصب وحالة وقوة ظاهره وباطنه وذرفة جميع العلوم
التي خلقها الله في الانسان مع البلوغ في اكمل مراتب الايقان بمقتضى كمال اتباعه بالنبي المبعوث الى الانس والجان
ثم ما حققه وشرحه تبعه في المسئلة الوجودية وما يتبعها لا يعرف حقيقته ظاهرا في ذلك الا اصحاب الذوق والكشف لغاية
غموضه وكمال دقته ورموزه فحينئذ كان كلماتهم معركة للاراء فالله يعلم من لم يكن من اصحاب الذوق ان لا يطالع كتبهم
واذا طالعها فالله يعلم ان يحسن الظن بهم بانه لها محمل غير ما هو المتبادر من ظواهرها ثم وانه لم يسع التعبير الا بما هذا
وللمقام مقام اخر قال الشارح العلامة بخلاف الولي اي يعني ان الولي لا يلزم ان يكون عالما بولايته وانه لا يلزم من قصد
اظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعا بموجب كراماته بانه يقول انا ولي واما النبي فلا بد من علمه بنبوته ومن قصد اظهار
الخارق ومن ان يقول انا نبي بموجب معجزاته هذا هو الصحيح من كلامه وقد قررناه على هذا النسق في اول المبحث وهو الذي حققه
الامام الرازي وهو الموافق لما حققه السادة من ان دعوى الولاية لا يسقط الولي عن منصبه وان كان الاولى تركها وانه ربما
ينصب نفسه لاظهار خارق اذا انكر منكر معجزة نبي من الانبياء كما وقع مثله في زمن بعض الاولياء بان اظهر الخارق لاظهار صدق
درجة النبي الذي انكر معجزته في زمانه وبهذا التحقيق ظهر ركاكة ما في شرح المقاصد في تقرير جواب السؤال الوارد على قصة
مريم وصاحب سليمان حيث قال نحن لا ندعي الا جواز ظهور الخوارق من بعض الصالحين غير مسبوق بدعوى النبوة ولا مسبوقة او
لقصد تصديق نبي الى اخر ما قال انتهى وانت خبير بان قوله ولا مسبوقة لقصد تصديق نبي بعيد عن التحقيق بل هو عين الكرامة
وكمال الغرض بل هو الحكمة في ظهور الخوارق من الذين الاكابر كما ان المراد انما هو صادر منهم من غير قصد منهم هنالك فذا بعيد
جدا فينبغي ان يحمل كلامه على انها غير مسبوقة لقصد تصديق نبي الذي ادعاه لنفسه بقرينة العطف ولذا صرح الفاضل المحشي
العبارة المذكورة عن ظاهرها حيث قال سابقا عند نقل هذا الكلام بدعوى نبوة وقصد اثباتها فافهم حاصله الا ادعاء
يعني ان الاشتباه بين المعجزة والكرامة الذي زعمه المخالف وانكر الكرامة بسببه انما هو عند ادعاء الرسالة لنفسه وذلك الادعاء
مستحيل من الولي لتدينه واقراره برسالة رسوله وافتخاره بمتابعته واعتقاده بانه حسنة من حسناته فلا اشتباه اصلا لان
هذا الخارق كرامة له ومعجزة لرسوله الذي تبعه لا يقال قد سبق في صدر الكتاب كيف يطلق المعجزة على الكرامة وكيف يكون الخارق
الواحد معجزة وكرامة مع ان المعجزة لا بد فيها من الدعوى بخلاف الكرامة لانا نقول قد سبق في صدر الكتاب ان اطلاق المعجزة
على الكرامة وعد كرامة الولي معجزة لنبيه انما هو على التجوز سبيل التشبيه لان الكرامة ايضا تدل على حقيقة دعوى النبوة التي
ادعاها النبي الذي هذا تبعه هذا الولي المظهر للخارق اذ لو لم يكن النبي المذكور صادقا في دعواه النبوة لما ظهر مثل هذا الخارق
على يد من تبعه فبهذا اشترك الكرامة والمعجزة في الدلالة على حقيقة دعوى النبوة ففي هذا الاشتراك عد الكرامة معجزة على
طريق تشبيهها بها والا فالفرق بينهما واضح جدا قال المصنف وافضل البشر بعد نبينا اي اكثر ثوابا عند الله لانه اعلم واشرف نسبا
على ما فسره به العضد العلامة في عقائده اذ لا شك ان عليا المرتضى رضي الله عنه اشرف نسبا من ابي بكر الصديق وكونه اعلم منه غير مسلم
قال الشيخ ابو منصور الماتريدي في عقيدته التي شرحها التاج السبكي واما قولهم يعني في حق علي اشجع واعلم فممنوع وبالجملة
فالمراد بالافضلية ههنا اكثرية الثواب لا غير وان كان في بعض ما عداها كلام ايضا ثم ان الاولى لما اشار اليه في ان جار

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

وافضل البشر بعد الانبياء لكن الغرض ههنا انما هو رد المخالفين الذين فضلوا عليا على غيره من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
او لم ينقل عنهم انهم فضلوه ولا احدا من اصحابه عليه السلام على الانبياء فلذا صرح بما هو المقصود ولم يبال بما يشعر ظاهر
ظاهر العبارة بما لم يذهب اليه احد من الفرق المعتد بهم ثم اقول نحن نخص بما ذهب اليه اهل السنة وغيرهم في هذا الترتيب
من الدلائل فنقول لنا على هذا الترتيب اجمالا انما اشار اليه ان جمهور عظماء الملة اطبقوا على ذلك وحسن الظن بهم
يقتضي بانهم لو لم يعرفوا دلائل وامارات لما اطبقوا عليه وتفصيلا الكتاب والسنة والاثر والامارات اما الكتاب
فهو قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة لان الجمهور على انها نزلت في ابي بكر رضي الله عنه والاتقى
اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم ولا معنى للافضل الا الاكرم وليس المراد به عليا لان النبي عليه السلام عنده
نعمة تجزى وهي حق التربية واما السنة فكقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر فدخل في الخطاب
علي رضي الله عنه فيكون مأمورا بالاقتداء فيكون ابو بكر افضل منه اذ لا يؤمر الافضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عند الشيعة
وقوله عليه السلام خير امتي ابو بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله عليه السلام
في الصحيحين لو كنت متخذا خليلا غير ربي لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن هو شريكي في الدين وصاحبي في الغار
وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي وقوله عليه السلام ابن مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني
وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف وفي الصحيحين فهل انتم
تاركوا لي صاحبي ثلث مرات والحديث الذي نقله المحشي اعني حديث ابي الدرداء وغير ذلك واما الاثر فعن ابن عمر
كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حي افضل امة النبي عليه السلام ابو بكر ثم عمر ثم عثمان رضي الله عنهم وعن
محمد بن الحنفية قلت لابي اي الناس خير بعد النبي عليه السلام قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت ان اقول ثم من
فيقول عثمان قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين وعن علي رضي الله عنه خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر
ثم الله اعلم واما الامارات فانواع في ايام ابي بكر من اجتماع الكلمة وتألف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل
الردة وتطهير جزيرة العرب من الشرك واجلاء الروم عن الشام واطرافها وطرد فارس عن حدود السواد واطراف
العراق مع شوكتهم وكثرتهم ووفور اموالهم واحكام انتظام احوالهم ثم في ايام عمر رضي الله عنه من فتح جانب المشرق الى اقصى
خراسان وقطع دولة العجم والاكاسرة واخذ الخراج من القياصرة وثل عروشهم وهدم دولتهم والسبي من اموالهم
واولادهم وترتيب الامور وسياسة الجمهور وافاضة العدل والاحسان على الفقراء والمساكين مع اعراضه عن الدنيا
وطيباتها وملاذها وشهواتها ثم في ايام عثمان رضي الله عنه من فتح البلاد واعلاء لواء الاسلام واجماع الناس على مصحف
واحد مع ما كان له من الورع والتقوى وتجهيز جيوش المسلمين والانفاق في نصرة الدين والمهاجرة بالهجرتين وكونه
ختنا للنبي على ابنتين والاستحياء من الله وشرفه بقوله عليه السلام عثمان اخي ورفيقي في الجنة وغير ذلك من
الاحاديث الواردة في شرفه رضي الله عنه هذا خلاصة الدلائل التي اوردها الجمهور في بيان هذا الترتيب الذي اشار اليه المص بقوله
واما افضلية علي المرتضى بعد الخلفاء الثلاثة على جماعة الصحابة فغني عن البيان والله المستعان قوله قال عليه السلام اه
قال عليه السلام لابي الدرداء رضي الله عنه حين يمشي امام ابي بكر رضي الله عنه اتمشي امام من هو خير منك والله ما طلعت الشمس
ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفي افضلية الغير لكن
انما يساق لافضلية المذكور ولهذا افاد ان ابا بكر افضل من ابي الدرداء والسر في ذلك ان الغالب من حال كل اثنين
هو التفاضل دون التساوي فاذا نفي افضلية احدهما ثبت افضلية الاخر كذا في شرح المقاصد وحاصله ان منطوق
الحديث وان كان نفي افضلية كل احد على ابي بكر لا نفي المساواة لكن مثل هذا الكلام انما يقال في العرف لاثبات الافضلية و
كانك اذا قلت لا رجل افضل من زيد يفهم منه تحقق افضلية زيد قطعا ولذا افهم منه ان ابا بكر افضل من جميع الامم

ولعلمه

بن وعليه اه يعني انه اذا اريد بالبعدية البعدية الزمانية فان اريد بالزمان زمان موت النبي عليه السلام لم يفد اه
التفضيل صريحا على من مات قبل موت النبي عليه السلام من الاصحاب الكرام وان اريد زمان بعثة النبي عليه السلام فلا بد من
تخصيص النبي عليه السلام آخر بجزء هذا الشق ولو صح الامر تخصيص عيسى عليه السلام وعلى كلا التقديرين اعني تقدير بعد الموت
او تقدير بعد البعثة لا يفيد التفضيل صريحا على سائر الامم وفائدة التقييد بقولنا صريحا في الموضعين ظاهرة جدا ثم ان
هذا الترديد غير مردود بذلك لانه بالنظر الى عدم تخصيص عيسى عليه السلام فلو خصص عيسى بالذكر لا يرد ما ذكره الشارح مع ورود
ما ذكره المحشي والآخر وعليه كلا الترديدين هنا لكن الشارح البعض في ترديده لان الشق الاول والرابع من ترديده يكفي
في اثبات قوله لكن لا بد من تخصيص عيسى بالذكر كما لا يخفى فما اورده من الشقوق الاربعة ليس لاجل الا لاشتراك
هذا الترديد فافهم ثم ان قولك في الشق الاول ان اريد كل بشر يوجد بعد نبينا انقضاءه اعم من ان يوجد في السماء او في
الارض والا لم يبق التقابل بينه وبين الرابع والبعدية فيه اعم ايضا كما بسطه المحشي وكذا البعدية في الشق الثاني اعم من
ان يكون بعد الموت او بعد البعثة فالمراد من الجواب لم يفد التفضيل على جميع الصحابة او على بعضهم على ترتيب اللف
والنشر المرتب فافهم واما ما قيل وفي هذه الترديدات شرحا وحاشية يمكن ان يراد بالبشر غير الانبياء بناء على التبادر من لفظ قوله احدهم
البشر واما تفضيله على سائر الامم فمعلوم من كون امة محمد خير الامم او يراد بالبعدية البعدية الرتبية لا الزمانية ويراد بالذي
بالنبي الجنس وبضمير المتكلم مع الغير المؤمنون من جميع الامم فمع كونه غير ظاهر من العبارة جدا كما اعترف به كلام في غير محل النزاع
لان النزاع ههنا انما هو في افضلية علي امة محمد جميعا على ان تبادر غير الانبياء من لفظ البشر غير مسلم اذ قد ورد اطلاق الله
البشر على الانبياء في الحديث الصحيح مع انه غفول عن التقييد بقوله بعد نبينا وكذا ادريس والخضر والياس عليهم السلام
وانما خص الشارح عيسى بالذكر لان حياة عيسى ونزوله الى الارض واستقراره فيها قد ثبت بالاحاديث الصحاح بحيث لم يبق
فيه شبهة ولم يسمع فيه خلاف بخلاف غيره ولان هؤلاء الثلاثة لما لم يكن لهم وجود ظاهر على الارض كسائر الاحياء في وقت
من الاوقات لم يعدهم من الموجودين بعد نبينا وجودا مطلقا بخلاف عيسى عليه السلام فانه يكون له وجود ظاهر على ما ثبت
في الاحاديث الصحاح ويمكن ان يقال ان غرضه بيان لزوم التخصيص ويكفي ذلك بعيسى عليه السلام قطعا **قال الشارح**
العلامة ابو بكر الصديق واسمه عبد الله بن ابي قحافة الذي صدق النبي عليه السلام من غير تلعثم في امر النبوة من غير تلعثم
[illegible] بمعنى تردد اي تمكث وتوقف كما روي انه عليه السلام قال ما عرضت الايمان على احد الا كانت له كبوة غير ابي بكر
فانه لم يتلعثم واما عدم تردده في امر المعراج من اول سماعه تصديقه بذلك فمذكور في محله وهو انه [illegible]
الخبر وان امر المعراج وقال والله اني اصدق على ذلك انا اصدق على ما هو ابعد من ذلك فسمي بذلك صديقا وهو اول من اسلم
من الرجال بالاتفاق ولما اسلم اشتغل بالدعاء والتضرع الى الله فاسلم ببركة دعائه على يده عثمان بن عفان وطلحة
والزبير وسعد بن ابي وقاص وعثمان بن مظعون وغير ذلك فحصل بسبب اسلامه قوة عظيمة في الاسلام لم يحصل ذلك للاسلام
احد غيره ثم انه بذل نفسه وماله واولاده وعياله لرسول الله صلى الله عليه وسلم قبل الهجرة وبعدها قبل الوفاة وبعدها
وزهده وورعه وعدله وانصافه وعلمه وحلمه وشجاعته وكرمه وغيرها لاحياء مراسم الدين اولا واخرا مما تواتر القدر
المشترك فيه وان كانت التفاصيل احادا وكذا محبة النبي صلى الله عليه وسلم اياه رضي الله عنه واعتباره بدوا عتنائه وتعظيمه
واحترامه به [illegible] احترام سائر اصحابه وتعظيمهم واعتنائه بهم من تواتر القدر المشترك فيه وان كانت التفاصيل احادا وفضائله
وكل ذلك يعطي الظن الغالب على انه رضي الله عنه افضل من جميع امة محمد عليه السلام رضي الله عنه وكذا مناقب عمر بن الخطاب
الكثيرة ان يحصى وكل ذلك واضح على من تتبع كتب الاحاديث والاثار وتفحص احوال الاخيار وسير الابرار ولم يخف
الا بعض المتأخرين من المتشيعة الذين لم يروا احدا من المحدثين ولا اخذوا حديثا في امر الدين تعويلا في كتبهم من الاخبار واذاعوا
والمطاعن في الصحابة الاخيار وان شئت فانظر الى كتاب التجريد المنسوب الى الحكيم المحقق الطوسي كيف نص الاباطيل
وحرر الاكاذيب في حق الشيخين المكرمين المصطفين رضي الله عنه مع ان اهل بيت النبوة والائمة المكرمين من علي واولاده رضي الله عنهم

اجمعين الذين ظهروا [illegible] وافرطوا [illegible]

This file was downloaded from QuranicThought.com

بعظمونها بل جميع الصحابة غاية التعظيم ويكرمون الجميع غاية التكريم ولكنكم تعمدتم الاحتقار والتعقيبات ولم يذكروا الآل
من الاصحاب الا بالكمال ولم يسكتوا مع رؤساء المذاهب من علماء الاسلام الا بطريق الاجلال والاعظام فهل لكم ولمن تبعكم
الشيعة الشنيعة مستند لمثل هذه المذمة القبيحة هلا والله ليس لهم سند في ذلك الا اتباع اهوائهم الكاسدة واستحسانا
اراءهم الفاسدة يدعون محبة اهل بيت النبوة ويظهرون عداوة اهل المروة فلزمهم اعتقاد النقيضين مع عدم خفاء
على ذي العينين لكن الله مع اعمى قلوبهم عن الحق وجعل على بصرهم غشاوة فمن يهديه من بعد الله افلا تذكرون فنسأل الله
دوام المحبة وكمال المودة للشيخين المكرمين والختنين المفخمين وباقي اهل بيته واصحابه اجمعين رضي الله عنهم اجمعين
اهل السنة او اشار بهذا التفضيل [illegible] الى هذا القول وقوله الائمة وكان السلف متوقفين او يعني ان هذا الترتيب انما هو على رأي
اكثر السلف وان كان بعضهم متوقفين في تفضيل عثمان رضي الله عنه كما نقل عن مالك التوقف بين عثمان وعلي رضي الله عنهما
الدواني بل قد ذهب بعضهم الى تفضيل علي على عثمان رضي الله عنه نقل ذلك عن ابي بكر بن خزيمة [illegible] وقال الامام [illegible]
على الظن ان ابا بكر افضل ثم عمر ثم يتعارض الظنون في عثمان وعلي رضي الله عنهما في شرح المقاصد قال امام الحرمين مسئلة امتناع
امامة المفضول ليست بقطعية ثم لا شاهد من العقل على تفضيل بعض الائمة على البعض والاخبار الواردة في فضائلهم متعارضة
لكن الغالب على الظن ان ابا بكر افضل ثم عمر ثم يتعارض الظنون في علي وعثمان وهكذا قال ما يقرب اليه في المواقف
انا وجدنا دلائل الجانبين متعارضة مبنى على ذلك لكن يخطر بالبال انه اذا كان الغالب على الظن افضلية ابي بكر
ثم عمر لا يبقى التعارض بين الاخبار الواردة في ذلك لا سيما اذا ضم اجماع القرون اللاحقة على ذلك حيث اجمع السلف
على تفضيل الشيخين وحب الختنين كما نقله نفسه فليفهم لا يعلم الا بالاخبار من الله متعارضة مع انه ليس الاختصاص
بكثرة اسباب الثواب موجبا للزيادة قطعا لان الثواب فضل من الله تعالى فله ان يعاقب المطيع ويثيب العاصي واما كثرة
الفضائل او شان الايمان بمعنى قوله وان اريد كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضائل فلا نحمله على انه لا يتوقف في شان
علي رضي الله عنه في كونه افضل من غيره من جهة فضائله لما تواتر في حق علي ما يدل على عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه
بالكمالات واختصاصه بالكرامات ويحتمل ان يكون معناه انه لا يتوقف في شان عثمان في كونه افضل من علي لاتصافه بكمالات
وكرامات [illegible] جمع المصاحف [illegible] ويحتمل ان يكون معناه
انه لا معنى للتوقف اذ يوجد في كل منهم فضائل ليست في الاخر فيرجح كل منهم على الاخر بما فيه من الفضائل الجليلة والمناقب
الجليلة وذا لا يقتضي [illegible] التوقف في شانهم فكل يمدح بما فيه من الفضائل وبهذا التقرير يندفع عنهما نقل عن الآمدي من انه
لا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا اذ ما من فضيلة يروى لاحدهم الا وللغير مشاركة فيها وبتقدير اختصاصه بها
يوجد للغير اختصاص بغيرها على انه يمكن ان يكون فضيلة واحدة ارجح من فضائل كثيرة اما لشرفها في نفسها او لزيادة
كميتها انتهى او لا جزم بالافضلية مطلقا فحينئذ يرد ما ذكره بل يرجح كل على الاخر بما به يمتاز عن الاخر ودعوى اشتراك الكل
في كل الفضائل دون اثباتها خرط القتاد على انه يمكن ان يكون اه انما تم اذا لم يوجد في كل واحد مثل هذه الفضيلة
وهذا اول الكلام فتدبر والله الموفق للمرام والمشهور ان ابا بكر رضي الله عنه يعني ان ما اشار اليه المص من ان الاصحاب رضي الله عنهم
اجتمعوا يوم وفاة النبي عليه السلام في سقيفة بني ساعدة مخالف لما هو المشهور في كتب الاحاديث والسير من ان ابا بكر رضي
خطب في ذلك اليوم وقال لا بد لهذا الدين ممن يقوم به فقالوا نعم ولكن ننظر في هذا الامر وبكروا الى ابي بكر في السقيفة
بني ساعدة فهذا يقتضي ان الاجتماع كان في اليوم الثاني وقت الصبح خلاف ما يستفاد من كلام الشارح وجوابه ان المراد باليوم
في كلام الشارح مطلق الزمان والمعنى اجتمعوا زمان وفاته فيكون موافقا لما هو المشهور المتفق عليه وهو الذي يقتضيه الصحيح
ايضا وان لم يوجد فيها خطبة ابي بكر يوم وفاته عليه السلام سقيفة بني ساعدة في الصحاح السقيفة الصفة
ومنه سقيفة بني ساعدة وهي بمنزلة الدار لهم وساعدة من اسماء الاسد ومنه سمي الرجل وبنو ساعدة قوم من
الخزرج منهم سعد بن عبادة رضي الله عنه واما سعد بن معاذ فهو من الاوس رضي الله عنه بغوا عن الطاعة اي بغوا عليه

عن الطاعة

عن الطاعة او خرجوا عن الطاعة باغين عليه على ما هو المعهود من هذين الطريقين في التضمين وهو ملاحظة معنى فعل مع معنى
فعل اخر وذلك انما يكون اذا كان الفعل مستعملا بحرف لا يكون في اصل وضعه كما ههنا فان البغي في اصل وضعه ان يستعمل
بعلى لا بعن فيلاحظ معنى فعل يناسب ذلك الحرف كما لوحظ هنا الخروج المناسب بعن سواء كان المذكور اصلا والملحوظ
المتروك تبعا للظاهر او عكسه والاول اولى لانه يجعل المضمن كانه في ضمن المضمن فيه فيجعل تبعا للمذكور
ويجوز العكس ايضا كما اشرنا في التقرير لا يقال ذكر صلة المتروك يدل على ان المعنى فيكون هذا الوجه الثاني راجحا لانا نقول
ذلك انما يدل على انه المقصود في الجملة لا انه مراد قطعا [illegible] في التضمين ابحاثا اخرناها لمقام اخر بشبهة هي تزلزل
متعلق بقوله بغوا يعني ان معاوية واضرابه من الصحابة الذين خالفوا عليا بغوا عن طاعته واخطأوا في ذلك بشبهة
هي تركه القصاص عن قتلة لانهم ظنوا ان تأخيره مع عظم جنايتهم يوجب اضطراب الامة وتوهين الدين وسفك الدماء
وظن علي رضي الله عنه ان تسليم قتلة عثمان مع كثرة عشائرهم واختلاطهم بالعساكر يؤدي الى اضطراب امر الامامة في
بدايتها فرأى التأخير اصوب واحق فكانت الشبهة المذكورة سببا لخروجهم عن بيعته وان سلموا انه افضل زمانه
بالامامة من غيره وهذا معنى قوله لم يكن عن نزاع في خلافته بل عن خطأ في الاجتهاد يعني ان ما وقع من الحروب
والمنازعات بين علي ومعاوية واضرابهم رضي الله عنهم لم يكن عن نزاع في خلافته [illegible]
[illegible] بل بمجرد دواعي النفس من غير داع شرعي هنالك فان حسن الظن باصحاب رسول الله امر لازم
السوء الذين بل عن خطاء في اجتهادهم بسبب الشبهة المذكورة فيهم وان سلموا انه افضل زمانه لكنهم اخطأوا
في اجتهادهم بالشبهة المذكورة فما قبلوا بيعته وما دخلوا تحت ربقته وبهذا التقرير ظهر فساد ما قاله بعض الافاضل
من ان ما ذكره ظاهر البطلان اذ لا يخفى على احد ان نزاع معاوية وزبير وغيرهما كان في خلافته ولولا ذلك لاجاب
معاوية واضرابه لاصحابه ويطلب منه القصاص عن القتلة انتهى لان ذلك البطلان انما هو على سوء فهمه وكيف
يزعم ان المحشي يقول بعدم نزاعهم في خلافته وانه خالف الشرع في تقريره وقد قال في شرح الفصيح ههنا وادى رأيه
الى الخلاف في خلافته انتهى كما حققنا انفا هذا ويؤيد ما قررناه ما ذكره يحيى بن سليمان الجعفي احد شيوخ البخاري
بسند جيد عن ابي مسلم الخولاني انه قال لمعاوية انت تنازع عليا في الخلافة او انت مثله فقال لا واني لاعلم انه افضل
مني واحق بالامر ولكن الستم تعلمون ان عثمان قتل مظلوما وانا ابن عمه ووليه اطلب بدمه فأتوا عليا فقولوا
يدفع لنا قتلة عثمان فأتوه فكلموه فقال يدخل في البيعة ويحاكمهم الي فامتنع معاوية انتهى ثم اقول احقية
علي ان المصيب على الحق الله ويشهد له قوله صلى الله عليه وسلم لعمار تقتلك الفئة الباغية رواه البخاري ومسلم وهو
مشهور بل متواتر ولما لم يقدر معاوية رضي الله عنه على انكاره قال انما قتله من اخرجه فاجابه علي رضي الله عنه بان رسول الله
صلى الله عليه وسلم اذا قتل حمزة حين اخرجه فلا ابا حسبه وهذا من الالزام المفحم الذي لا جواب عنه ولا حجة لاعتراض
عليها قال القرطبي فرجع معاوية وتأول على الطلب وقال نحن الفئة الباغية اي الطالبة لدم عثمان من البغاء
والمد وهو الطلب مع ان الظاهر انه من البغي وهو في العرف الخروج عن طاعة الامام مغالبة ولا يخفى بعد التأويل
او خطأها والاول واضح وكذا الثاني لان ترك علي القصاص من قتلة عثمان الذين قاموا بطلبه واوقع مستند
اجتهادهم ليس لانه فرحمله واضح وانما تركه حتى يدخلوا في الطاعة ثم يفعل بهم ما يفعل ما يقتضيه عدم القصاص
منكرا فامر التغيير والقيام لتغيير المنكر انما يكون اذا لم يؤد الى مفسدة اشد وايضا انما يحسن الظن بالمجتهد اذا
لم يبين مستند اجتهاده اما اذا بين وكان خطاء كما ههنا فلا ولله در ابن عرفة حيث كان يقول
الصبي حفظت من حارب عليا قال الزرقاني والاولى عندي حسن الظن بهم جميعا رضي الله عنهم ويحتمل ان
يراد بالخلافة الواقعة في الحديث الخلافة على الولاء وهي ان لا يقع فيها فتور سواء كانت كاملة لا يشوبها شيء من

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

من المخالفة وميل عن المتابعة اولا فالفرق بينه وبين جوابك ظاهر اذ يكون الخلافة الكاملة كما ذكره الشارح
بدون ان يوجد الخلافة على الولاء كما ذكره المحشي وبالعكس وربما يجتمعان كما في شان خلافة الخلفاء الاربعة
وبالنظر الى هذا الفضل الثالث يكون مآل الجوابين واحدا لا مطلقا كما زعمه الفاضل المحشي واما ما قيل في الفرق بينهما
وفي تزييف جوابك من انه يشتمل على ظاهره بخلافة عثمان وعلي لانه خالف معهما اهل البغي فكيف يصح ان الخلافة
التي لا يشوبها شيء من المخالفة ثلثون سنة وايضا حصر الخلافة الكاملة في ثلثين سنة لا يقتضي ان يكون بعدها ملك وامارة
وامارة بل خلافة غير كاملة انتهى ففيه ما فيه اما الاول فلانه حمل المخالفة على مخالفة سائر الخلفاء في الامام في الامتثال
وضبط قوله من المتابعة بالباء الموحدة بعد الميم ثم الالف ثم الباء المنقوطة بنقطتين من التحتية والظاهر انه
بالتاء المنقوطة بنقطتين بعد الميم ثم الالف ثم الباء المنقوطة بنقط واحدة تحتانية والمعنى كما اشرنا اليه لا يشوبها
شيء من مخالفة الخليفة الحق وميل من متابعته واتباعه اياه اصلا ومن البين ان خلافة الخلفاء الاربعة كذلك
بخلاف خلافة من عداهم ولو سلم ان مراد المتابعة كما ربط فالمراد منه ايضا متابعة الخليفة الذي في اجراء الحق
والناس في العدل والاحسان وبهذا ظهر منه انه جواب لك ايضا بل هو اقرب من جواب المحشي واندفع ما قيل ايضا من
ان الاقرب ان يقال حقيقة الخلافة اي النيابة عن رسول الله في اداء وظائف الدين واقامة حدوده من غير متابعة
سلطان الهوى والتوسل بذلك الى جلب الملاذ الدنياوية والاغراض النفسانية كما هو شان سائر الملوك تكون
ثلثين سنة انتهى لان هذا عين ما ذكره الشارح كما حققناه واما الثاني فلانه اذا لم يكن الخلافة الكاملة بعد ثلثين كما اخبر به
اذا انحصر الخلافة الكاملة بالمعنى الذي قررناه في ثلثين سنة كما اخبر به الصادق المصدوق تكون بعدها ملكا وامارة
تشوب المخالفة والميل عن المتابعة اياها ومعنى الملك والامارة الا هذا ولا منع من اطلاق الخلافة عليه
ايضا ولعمري ان هذا الوجه الثاني مبني على ما قررناه اولا نعم يرد هذا الوجه على جواب المحشي بان يقال حصر الخلافة على
الولاء في ثلثين سنة لا يقتضي ان يكون بعدها ملكا وامارة بل خلافة غير متوالية هذا ودفعه بان الخلافة اذا لم تكن
متوالية لا بد ان يكون الامر في بعض الاوقات ملكا وامارة فلا يخلو جميع الاحيان عن الجور والعدوان فتدبر
فانا وجوب تحصيل المعرفة فتقتضي اه اورد عليه انه لا يجوز ان يكون معنى الحديث من مات ولم يعرف امام زمانه ان وجد
فهو بظاهره يدل على وجوب تحصيل المعرفة ان وجد لا وجوب نصب يمكن ان يجاب بان المدعى ههنا انما هو وجوب
والحديث يدل على ذلك اذ اوجب من هو اهل للامامة وهذا القدر كاف ولا ندعي وجوب علينا اذا لم يوجد فيه ضرورة
ان الحرج مدفوع في الدين وتبيانه ان التكاليف الشرعية مشروطة بارتفاع الموانع مع انه يكفي في كلام المحشي
اشارة الى هذا التوجيه فانظر وهذه الادلة الثلثة اعني قوله لقوله عليه السلام وقوله ولان الامة وقوله ولان كثيرا اه
الاول استدلال بالحديث والاخيران بالاجماع فانهم جعلوا هذه الادلة الثلثة مفيدا لوجوب نصب الامام فاما ان يجب على الله
واما ان يجب علينا عقلا واما سمعا لكن الاول باطل لبطلان قاعدة الوجوب على الله وكذا الثاني لان القول بالحسن والقبح
العقليين فتعين الثالث وهو المط والظاهر انه لا حاجة الى هذا الكلام لان الادلة الثلثة سمعية كما اشرنا اليه الآن
مقصوده تأييد المدعى ثم انه لا شك في كونها مفيدة لمطلق الوجوب كما افادت الوجوب السمعي
اي ظاهر فاجر جامع بشروط الامامة قامع برسوم الضلالة قائم بحماية بيضة الاسلام واقامة الحدود وتنفيذ الاحكام
والا لزم بطلان المزعوم وانما فسرنا بذلك لان الكلام ليس الا فيه
وقد يقال المراد بالامام في الحديث هو النبي عليه السلام كما في قوله تعالى لابراهيم عليه السلام اني جاعلك للناس اماما اي نبيا
قال البيضاوي والامامة عامة مؤبدة اذ لم يبعث بعده نبي الا كان من ذريته مأمورا باتباعه فمعنى الحديث من مات ولم يعرف
نبي زمانه مات ميتة جاهلية فيفيد وجوب معرفة النبي لا وجوب نصب الامام فلا استدلال فيه قال المص والمسلمون
لا بد لهم

حاصله على ما اشار اليه الشارح بقوله ولان كثيرا من الواجبات اه ان نصب الامام مما يتوقف عليه كثير من الواجبات الشرعية
وما يتوقف عليه الواجب الشرعي فهو واجب شرعا فيجب حمله على ما هو المشهور بينهم من الدليل القريب ههنا وهو ان
في ترك نصب الامام خوف ضرر فوت هذه الواجبات المفضي الى حدوث الهرج اذ نعلم قطعا ان شرع هذه الامور لمصالح
عائدة الى الخلق معاشا ومعادا لا تتم تلك المصالح الا بنظام فعلى هذا ففي قوله لا بد لهم لا بد لهم من امام وعلى ما اشار
اليه الشارح معناه لا بد لهم من ذلك لما يجب عليهم في الدين واما كونه دفع الضرر المظنون واجبا فبقوله عليه السلام
لا ضرر ولا ضرار في الدين هذا وقوله فان قيل اولا وثانيا منع لقوله والمسلمون لا بد لهم من امام لان معناه انه لا بد
لهم ممن له رياسة عامة قائم بحماية بيضة الاسلام والسؤال الاول منع للزوم من له رياسة عامة والثاني منع للزوم كونه
قائما بحماية بيضة الاسلام ولذا قال فيه اما ما كان او غيره والسند ان الغرض من الامام انتظام الامور وقد يحصل بمن له
رياسة عامة سواء كان قائما بحماية بيضة الاسلام اولا فاجاب بان الغرض من نصب الامام على المسلمين انتظام امر الدنيا
والدين لا مطلق انتظام الامور ولعل السؤال مبني على الغفول عن عليّة الاسلام للحكم وقد تقرر في محله ان تعليق الحكم
بالمشتق يشعر بعليته ما اخذ الاشتقاق فلزوم الامام لهم لاسلامهم ينافي الاكتفاء بمجرد من له رياسة عامة
فعلى هذا فالسؤال والجواب في غاية الانتظام وان لم يتنبه له بعض الكرام لان ترك الواجب معصية على الكل
المحوظ ههنا وهو انه لو كان مدة الخلافة ثلثين سنة على ما سبق وقد لزم نصب الامام عليهم في كل وقت كما هو
ههنا لزم ان يعصي الامة كلهم بعد زمان الخلفاء الاربعة الراشدين لتركهم ما هو الواجب عليهم من نصب الامام
والخليفة هذا وقوله والمعصية ضلالة اه اشارة الى ابطال هذا التالي يعني ان اللازم المذكور باطل لان المعصية
ضلالة فلو عصى كل الامة لزم ضلالة الكل وهو فاسد باطل لقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة هذا
وقد يجاب ان معناه انما الاثم لزوم عصيان كل الامة حين ذهب انما يلزم لو تركوا هذا النصب عن قدرة واختيار
بان وجد الامام وكان لهم قدرة على نصبه فلو تركوه يلزم عصيانهم واما اذا لم يوجد الامام او وجد لكن
المتغلبة ولم يوجد لهم قدرة على نصبه فلا يلزم العصيان لان ذلك عن ضرورة والضرورة تبيح المحظورة وبهذا يحل
كثير من الشبهات الاشكال الذي اشار اليه بقوله واما بعد الخلفاء اه هذا هو المستفاد من كلامه
في شرح المقاصد ههنا لكن لما كان الاعتراض المذكور هنا واردا الخفيف على الاستدلال بقوله عليه السلام من مات
ولم يعرف امام زمانه اه حمله الناظرون هذا الجواب على تخصيص الحديث بان المراد من مات ولم يعرف امام زمانه بتركه النصب
واختيارا من غير ضرورة انه اذا ترك نصب عن عجز واضطرار لا يكون ميتته ميتة جاهلية
واضطرار مات ميتة جاهلية ويلزمه ضرورة انه اذا ترك نصب عن عجز واضطرار لا يكون ميتته ميتة جاهلية ان الاعتراض
تبيح المحظورات هذا وانت خبير بما فيه من الركاكة والاولى ان يترك الجواب المذكور على عمومه كما قررناه حتى يكون جوابا عن الاعتراض
المذكور على جميع الادلة المورودة ههنا كما لا يخفى واعترض على هذا الجواب بانه لو وجب نصب الامام على الناس لوجب على الكل
ولا شك ان عجز كل واحد منهم تسلط الجبابرة لا يستلزم عجز المجموع عنه ولو اريد بالعجز عدم وجود الامام على شرائط
العالم فذلك سوء ظن بالامة فان العالم لا يخلو من مثله واجيب بان الكل غيرها عاجز لكن جاز عجز النصف
الجبابرة فلم يجتمع الامة كلهم على الضلال اقول شوكة الجبابرة وغلبتهم يقتضي انتفاء الامام على شرائط
تنفيذ الاحكام وحماية بيضة الاسلام ولم يوجد هنا ح فمن اين يلزم سوء الظن بالامة بل لا يوجد فيه ح الا الاعتذار
عن بعضهم والاهانة للآخرين القادرين فهو يلزم عصيان كل الامة وضلالتهم لكن بقي ههنا بحث وهو انه اذا لم يوجد امام
على شرائط وتابعهم طائفة من اهل الحل والعقد قريبا فيه بعض الشرائط من غير نفاذ الاحكام وطاعة من العامة لاوامره
وشوكة بها يتصرف في مصالح العباد ويقتدر على النصب والعزل لمن اراد فهل يكون ذلك اتيانا بالواجب وهل
يجب على ذوي الشوكة العظيمة من ملوك الاطراف المتصفين بحسن السياسة والعدل والانصاف ان يفوضوا الامر اليه بالكلية
ويكونوا لديه كسائر الرعية كذا في شرح المقاصد اقول والذي يقتضيه الاصول والله اعلم ان اصحاب الشوكة العظيمة من ملوك الاسلام

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

وذلك معلوم بالقرائن والامارات

الاطراف العاولين لو فوضوا الامر اليه وكانوا السائر الرعية لاختل النظام فلا يجب عليهم اتباعهم اياه لتحقق العجز
فلا يلزم عصيانهم ولا عصيان اهل الحل والعقد ايضا اذ لم يتركوا ما هو الواجب عليهم بل فعلوا بعض ما هو من فروع
فينتفي العصيان عن الكل لتحقق العجز ح فيندفع الاعتراض السابق ايضا واما اذا لم يختل النظام حين فوضوا ذلك اليه
وذلك معلوم بالقرائن الواضحة ايضا فيجب عليهم تفويضه اليه ويكونون آثمين بتركه وان اهل الحل والعقد ح
ما هو الواجب عليهم فعلى هذا لا يلزم عصيان الكل ايضا فتدبر وبالله التوفيق   يرد عليه ان يعني ان الغاية ولا ان
الادلة الدالة على امامة ابي بكر رضي الله عنه هو عدم قطع العلم بعصمته وهذا لا يقابل ما ذهب اليه الخصم لان الشرط عندهم
هو العصمة في الامام لا العلم بالعصمة فالادلة الثلاثة على امامته انما ينفي لزوم الثالث لا الاول كما اشار اليه ولما ورد عليه
ان الادلة الدالة على امامته كما تنفي لزوم الثاني كما سلف تنفي لزوم الاول ايضا [illegible] لان الاول قد جعلنا
الاجماع فيلزم من اجماعهم على امامته اجماعهم ان حاصل كلام الشارح في رد الخصم اعني الشيعة الذين اشترطوا العصمة
في الامامة ان الادلة دلت على امامة ابي بكر رضي الله عنه حيث اجمعوا عليها مع عدم القطع هناك بعصمته فلو كانت العصمة
شرطا هناك لزم اجماعهم على امام لم يثبت في الواقع وذا لا يتصور من الامة فالعصمة ليست بشرط قطعا فرد عليه ان الم
الشرط كما قرر هو العصمة لا العلم بالعصمة وعدم القطع كما اشار اليه في رد الاشتراط انما ينافي العلم بالعصمة
لا نفس العصمة الذي هو الشرط عند الخصم وحاصله انه لا يلزم من ان لا يكون العصمة معلومة عندكم هناك ان لا يوجد
نفس العصمة التي هي الشرط عندهم فيقول هذا المنع المذكور انما اشار اليهما فافهم ولما ورد عليه ان الغرض من
هذا الاشتراط هو لزوم العلم بعصمته حتى يكون له نفع في النصب فالظاهر ان الشرط هو العلم بالعصمة وذا غير موجود
في الصورة المذكورة كما قررت قال على ان عدم اه يعني سلمنا ذلك لكنه ان اراد بذلك عدم قطعنا في هذا الزمان
فهو مسلم لكنه غير مفيد لان الشرط هو العصمة وقت الامامة فلم لا يجوز ان يكون فيها والشبهة نشأت من تقادم الزمان
وان اراد بذلك عدم قطع اهل البيعة فهو ممنوع لان الظاهر انهم شاهدوها بالنظر الى اثار العصمة فيا عمر
رضي الله عنه وهل الكلام الاتي فاقول ان العصمة سر بين العبد وبين ربه لا يعلمه الا هو انتهى ساقط اذ لا شك ان ال
العصمة وان كانت بالنظر الى حقيقتها كذلك لكن لها اثار وامارات بها يمتاز المعصوم عن غيره وبهذا التقرير ذا الجمع
الافاضل في فهم هذا الترديد والايراد هذا ويرد على كلام الشارح كما اشار اليه في شرح المقاصد ان حاصل هذا يرجع الى
ادعاء الاجماع على عدم اشتراط العصمة وهو عند الخصم م اذ لا معنى للاجماع على عدم وجوب عصمة الشخص وهو عند
الخصم م وتعل العلة وقد اشار اليه فافهم وبعض الشارحين قرر كلامه بان اجماع الصحابة على امامة ابي بكر رض يقتضي
انه لو كان العصمة شرطا فيها لكان الاجماع المذكور اجماعا على عصمته مع انه خلاف الواقع لاجماعهم على انه غير واجب
العصمة انتهى وتوسل بذلك الى رد كلامه وانت خبير بان الاجماع الثاني دعوى بلا دليل والامر فيه ما قاله الشـ
فاحفظ هذا المقام فانهم غفلوا ههنا عن توجيه المرام   ان قلت حقيقة العصمة اه يعني ان حقيقة العصمة كما ذكر
الشـ عدم خلق الله الذنب وعدم العدم الذي يستفاد من قوله وغير المعصوم وجود فحينئذ وجود الذنب في غير المعصوم
فيكون مذنبا فكيف لا يكون ظالما اذ لا شبهة في كونه ظالما لنفسه ح فقد عرفت ان مدار هذا الايراد انما هو على كون غير
المعصوم مذنبا بالتفسير الذي قررناه فاذا كان مذنبا فيكون ظالما قطعا سواء قلنا ان الظلم اعم من المعصية كما يشير اليه
او مساويا له اذ لا اقل من ان يكون المعصية الظلم اعم من المعصية في دفع هذا الاعتراض ح غايته انه لا يكون ظالما بالظلم المطلق
بل ظالما لنفسه على انه لا وجود للمطلق الا في ضمن المقيد مع ان الكلام الاتي انما هو بكون الظلم في الاية مطلقا لا لان ال
الظالم لنفسه لا يكون ظالما هذا فاقول المحشي المحقق من ان هذا الاعتراض غير وارد لان الظلم على ما قرره المجيب اخص من
من المعصية لان المعصية مسقط للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح فلا يلزم من كون غير المعصوم الا كونه عاصيا مذنبا الا ان يرجع هذا الاعتراض الى منع كون الظلم اخص من المعصية

علما

على ما هو المشهور من ان الظلم وضع الشيء في غير محله غاية ما في الباب غاية السقوط والحق ان كونه عاصيا مذنبا يكفي في كونه ظالما ومعهم
وان لم يكن ظالما على الاطلاق على ما وقع ذلك من المجيب ترويجا للجواب على ما تحققه على ان جعل الاعتراض منعا لما في الجواب
من قبيل الرد بان هو كما لا يخفى على اولي النهى   قلت معنى قوله حقيقة العصمة كذا ان ما لها وغايتها ذلك بقرينة ان عدم
خلق الله الذنب في العبد الذي جعله معنى للعصمة من اثارها اذ لا شك ان العصمة وامثالها من الملكات النفسانية ولا يظهر
وجودها في العبد الا باثارها فيليق ان تعد تلك الاثار حقائق لكونها باعثة على وجودها فيه وهذا هو السبب في جعل تلك
الغاية حقيقة العصمة وان لم يتفطن له على ان المحقق ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه كما سبق والعصمة تحقق العصمة في العبد
انما هو باعتبار غايتها ومالها فلذا اطلق حقيقة العصمة عليها واما تعريفها وماهيتها بالنظر الى نفسها فهي ملكة اجتناب
المعاصي مع التمكن منها وقد يعبر عن تلك الملكة باللطف لحصولها بمحض لطف الله تع والى هذا اشار الشـ بقوله وهذا معنى
قولهم هي لطف من الله ولشدة الاتصال بين تلك الملكة وبين غايتها اذ لا شك ان تلك الملكة مستلزمة لغايتها جعل احدهما
معنى للاخر والا فالفرق بينهما ظاهر وتلك ان تحمل قوله وهذا معنى قولهم اه على بيان الغاية ايضا لكن يأباه قوله يحمل على
الخبراء اذا عرفت هذا فاعلم ان العصمة في قوله وغير المعصوم لا يكون ظالما محمول على معنى الملكة لا على الغاية ولا يخفى ان من
تلك الملكة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل فضلا عن ان يكون ظالما لانك قد عرفت ان الملكة ملزومة للغاية ولا يلزم من
انتفاء الملزوم انتفاء اللازم فيجوز ان لا يخلق الله فيه الذنب ايضا بدون تلك الملكة فلا يلزم من انتفائها ان يكون
عاصيا فضلا ان يكون ظالما فان الظلم في الاية الكريمة مطلق ومطلق الظلم اخص من المعصية لانه التعدي على الغير
والمعصية تكون بالتعدي على نفسه وعلى غيره فاذا لم يلزم من انتفاء الملكة وجود الاعم اعني المعصية لا يلزم وجود الاخص
اعني مطلق الظلم الذي هو في الاية الكريمة بالطريق بطريق الاولى واما اذا كان الظلم مساويا للمعصية على ما هو المشهور من
ان الظلم وضع الشيء في غير ما وضع له فكذا ايضا لانه اذا كان احد المتساويين غير لازم وجوده يكون وجود الاخر غير لازم
ايضا ويكون الظلم في الاية المستدل بها مطلقا خصه بالذكر بقوله ثم ان الظلم اه لافادة الاولوية التي اشرنا اليها وليعلم
هذا جوابا ثانيا عن الاعتراض كما توهم اذ لا معنى له قطعا على انه خلاف صريح التفاصيل في شرح المقاصد ايضا ولكن انه خطأ
وانما حمل المحشي الفاضل العصمة في قوله وغير المعصوم اه على ملكة الاجتناب في دفع الاعتراض فيفيد المبالغة لانه اذا لم يلزم ان يكون
من ليس له تلك الملكة ظالما كما حققناه يلزم بطريق الاولى ان لا يكون من لم يخلق الله فيه الذنب عاصيا لكن الشـ اشار
اولا الى غايتها باعتبار ان ليس للعصمة وجود الا بها ثم اشار ثانيا الى حقيقة العصمة وتعريفها بقوله وهذا معنى قولهم تنبيها
على ان المراد من العصمة في قوله وغير المعصوم اه هو العصمة بمعنى الملكة كما حققه المحشي كما يدل عليه كلامه في شرح المقاصد
حيث قال ان غير المعصوم اي من ليس له ملكة العصمة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل فضلا عن ان يكون ظالما فان المعصية اعم
من الظلم وليس كل عاص ظالما على الاطلاق انتهى وهو صريح فيما حققه المحشي ههنا وفيما حققناه ايضا في قوله ثم ان الظلم ا
غايته ان المحشي اشار الى صورة الاولوية صريحا والى صورة المساواة ضمنا بايراد كلمة ثم كما قررناه فالحق [illegible] العصمة
اشار ههنا كما قررناه وبالجملة فالشـ حمل العصمة على معنى الملكة في شرح المقاصد وقد اقتفى المحشي ههنا حذوه وبه دفع
الاعتراض عنه وهو التحقيق ايضا واشار ههنا الى كلا معنييها وقدم معنى الغاية لظهورها وهو الذي كان سببا للاعتراض
للاعتراض المذكور واخر معنى العصمة الملكة وهو الذي دفع به المحشي الايراد المزبور [illegible] لا منافاة بين كلامي الشـ في كتابيه
كما زعموه ولانه ترك في هذا الكتاب ما هو المدار لدفع هذا الاعتراض كما زعمه المولى المدقق ولا انه تسامح في شرح المقاصد
حيث اخذ المعنى الغير الموافق لاصول اهل السنة كما زعمه بعض الافاضل ولا ان المحشي اتى في هذا القول بعجب العجاب من الحشو
من السؤال والجواب على ما زعمه بعضهم لم يعصم نفسا بالاداب وتحقيق انهم اتفقوا ههنا على تشنيع الفاضل المحشي وما تخيلوا
حقيقة كلامه وتقرير مرامه وكنت فانظر الى ما حققناه ههنا من غير فتور وارجع البصر هل ترى من فطور   وقد يجاب
اي قد يجاب عن الاستدلال المذكور من طرف المخالف بقوله تع لا ينال عهدي الظالمين بان انما يتم لو كان المراد بالعهد عهد الامامة

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

على ما اراده الخصم على ما هو المتبادر من ظاهر الاية لكنه لم لا يجوز ان يكون المراد منه عهد النبوة بل هو الظاهر لقوله تعالى
على ما هو راى اكثر المفسرين حيث ذهبوا الى ان المراد بالامامة في قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما الامامة بالنبوة والرسالة
لا الامامة بالرياسة الكاملة وهو الظاهر من سوق الاية فالظاهر المناسب ان يكون المراد بالعهد عهد النبوة فلا يلتفت الى ما قاله
بعض الافاضل من ان هذا خلاف الظاهر على ان هذا كاف في سند المنع قطعا قال الشارح العلامة بهذا بطل فساد قول من قال
انها خاصية في نفس الشخص او بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب انما كان هذا فاسدا لانها اذا كانت خاصة في نفسه او بدنه كما ذكر نحوه عصام
لازمة لماهيته او وجوده وعلى هذا التقدير يمتنع انفكاكها عنه وان جاز تصور الانفكاك ح كما ذكروا الجبلة في لازم الماهية
ولازم الوجود وهذا خروج عن اصول الشرع اعلم انه كيف يصح تكليفه بترك الذنب ح مع ان التكليف بذلك قطعا فلا
ما قيل من ان القائل اراد الامتناع العادي مع التمكن من الذنب فلا فساد فيه انتهى اذ لا يرضى به كلام القائل قطعا لما حررناه عصام
وقد يجاب ايضا عن الاعتراض المذكور بانه انما يرد ويحتاج لو كان معنى قوله جعل الامامة شورى جعل امر الامامة ذات
شورى بين ستة وليس كذلك بل معناه انه جعل تعيين امر الامامة ذات شورى بين ستة فيتشاورون وينصبون واحدا منهم ولا
ولا يتجاوزهم الامامة ولا النصب والتعيين ولا يعينا بتعيين غيرهم وقد قال في التبصرة انه فوض اليهم لينظروا فيختصوا الامامة
احدهم بذلك قبيل كلام الكشاف حيث قال انه تفسير شورى لا ينفردون بامر يجتمعون عليه يدل على انه جعل امر الخلافة مشتركا
بينهم وهذا ما قاله السعد التفتازاني ولا يخفى على من تتبع كتب الاحاديث والسير ان عمر رضي الله لم يجعل الامامة مشتركة بين ستة بمنزلة
الامام الواحد بل جعلهم في امر الاستخلاف بمنزلة امام واحد يجب ان يستخلفوا واحدا منهم على ما هو صريح صحيح
البخاري فكان احترازه عن تعيين الاستخلاف اقتداء برسول الله صلى الله عليه لا كابي بكر حيث عينه هو للاستخلاف على
ما هو صريح المنقول عن ابنه عبد الله بن عمر كما في مسلم وغيره ولا يلزم من ذلك جعلهم بمنزلة امام واحد في امر الامة ثم ان هؤلاء
الستة ما تنازعوا في امر من امور الامة الا فوضوا امرهم الى الواحد منهم وهو عبد الرحمن بن عوف فعين عثمان رضي الله فكيف يصح
ان يقال جعل امر الامامة والرياسة مطلقا بين ستة وكلام الكشاف في تفسيره لا يدل على ذلك للفرق بين المقامين على ان
شورى ههنا ليس من كلام عمر ولا من كلام من يعتد به من الرواة بل من تعبيرات بعضهم في هذا المقام مع ان جوابك لا يلزم ما بسط
اولا من المسئلة اذ الكلام ههنا في جواز امامة المفضول مع وجود الفاضل هنالك والذي اورده من الجواب انما هو لبيان
فلو كان الكل بمنزلة امام واحد كما حققه لا يكون هنا دليل على امامة المفضول مع وجود الفاضل فالحق ان عمر رضي جوز امامة
منهم واحال الاستخلاف عليهم فلو عينوا واحدا منهم غير افضل منهم لجاز على اشارته ويدل على ما قررناه قوله لهذا جعل
فتدبر والله الموفق   وصيغة فان النيل بمعنى الوصول او بمعنى ان النيل في الاية الكريمة بمعنى الوصول وهو وان كان آنيا في الا
في الابتداء لكنه زماني في البقاء فانه اذا وصل شيء بشيء فانه وان كان حدوث ذلك الوصول آنيا لكنه باق ما لم يفارق احدهما عن
الاخر فيكون مفهوم الاية لا يصل عهدي الظالمين ابتداء وبقاء والتحقيق ان الوصول المنفي عام للابتداء والبقاء فيدل على الانعزال
الحاصل الظالم والفاسق عن الامامة قطعا   لانا نقول ان حاصله ان مدلول الوصول اما ان يراد به المعنى المصدري وهو
امر آني لا بقاء له واما ان يراد به الحاصل بالمصدر اعني الكون واصلا وهذا وان كان له بقاء زماني لكن مدلول الفعل
حقيقة هو الاول اعني المعنى المصدري كما هو المحقق بناء على ان صيغ الافعال موضوعة للحدوث لا للبقاء فيكون مفهوم الاية
لا يحدث وصول العهد للظالمين فلا يدل الاية على نفي بقاء العهد فلا تدل على الانعزال هذا وفيه بحث اما اولا فلانه
المعنى المصدري وان كان ملزوما للمعنى الحاصل بالمصدر وكان المعنى الحاصل بالمصدر لازما له ولم يكن انتفاء الملزوم مستلزما
لانتفاء اللازم لكن الظاهر ان يكون بينهما تلازم اذ لا يوجد احدهما بدون الاخر فلو سلم ان المنفي في الاية هو حدوث الوصول
لكن الظاهر ان نفيه يستلزم نفي الحاصل بالمصدر اللازم واما ثانيا فلانه قد تقرر في محله ان المعنى المصدري غير موجود في الخارج
والموجود هنا انما هو الحاصل بالمصدر فلا معنى لقصر النفي الى ما لم يوجد في الخارج مع قطع النظر عن نفي ما هو موجود فيه على ان
من قبيل القيد الواقع في الكلام النفي فالظاهر تعلق النفي به وان كان تعلقه بالمعنى المصدري امرا لازما ههنا والحق ان ا

[margin: من كلام الكوفي وقد اعترض ... عصام]

سوق الاية انما هو لبيان ان الظالم لا ينصب اماما واول الامر اماما لكنه يستفاد من اشارته انه اذا فسق وظلم بعد كونه
اماما يكون معزولا عند الله تعالى اذ النيابة انقطعت ح والعلة لعدم جواز نصبه ابتداء موجودة ههنا ايضا ويستفاد
ذلك من اضافة العهد الى ضميره تعالى ايضا لكن لما كان في عزله بعد النصب اثارة الفتنة وسفك الدماء وشاع الفتنة اخذوا
سوق الاية وتركوا اشارته لما في ذلك من الجدال العظيم والعذاب الاليم فلم يجعلوا ... فلم يأخذوا دلالة
الاية على الانعزال على ان الدلالة بالاشارة ساقطة في جنب الدلالة بالعبارة ... ههنا قطعي
ويؤيد ما قررنا ما قاله في شرح المقاصد ههنا والاكثرون على ان الفاسق لا ينعزل وهو المختار من مذهب الشافعي وا
وابي حنيفة وعن محمد روايتان ويستحق العزل بالاتفاق انتهى فقوله ويستحق ان صريح فيما قررناه وهو المستفاد من
تقريره ههنا ايضا ... ولعل قوله فليتأمل اشارة الى ما حققناه واما ما قيل من ان مبنى ما ذكره ههنا مبني عصام
على الغفلة عن ان مجرد الفسق ليس ظلما بل هو الفسق مع عدم الاصلاح بالتوبة والكلام ههنا انما هو في انعزال الفاسق
لا في انعزال الظالم فلا يتم الاستدلال ولا الجواب المبني على ذلك فامر عجيب منه مبني على ما زعمه سابقا في دخول المحشي
فان قلت حصلت العصمة ان غير المعصوم اذا اصلح ذنبه بالتوبة لا يكون ظالما لا يبقى ظالما وزعم ان ايراده المذكور
من اعجب العجائب ولم يفهم ان الكلام في عموم قوله وغير المعصوم وهو شامل للكبائر والصغائر من جملتها عدم التوبة عن الذنوب
الصغائر والكبائر فالكلام في ورود هذا الاعتراض المذكور عند الكبائر والصغائر وقد حققناه بما لا مزيد عليه والبراءة
ثم زعم ههنا بناء على زعمه ان الفاسق بسبب التوبة لا يبقى له الا مجرد الفسق وليس ظالما لذلك فليس في الاية دلالة على
الانعزال قطعا وانت خبير بفساده قطعا اذ الفسق هو الخروج عن الطاعة ... فكما لا يبقى بعد التوبة
والاصلاح اسم الظلم كذلك لا يبقى اسم الفسق قطعا وقد قال الله تعالى بئس الاسم الفسوق بعد الايمان ... وان
بالفاسق في قولهم ولا ينعزل الامام بالفسق الفاسق الغير التائب هذا وامثاله مما لا يخفى على من له ادنى عصمة من التعسف او
وان خفي على من بلغ غاية التعصب والتعسف   يرد عليه اي يرد عليه انه اذا اريد بالعصمة في قوله ولان العصمة ليست بشرط
العصمة بمعنى ملكة الاجتناب كما هو الظاهر فسلم عدم اشتراطها ابتداء لكن التقريب غير تام اذ المطلوب عدم اشتراط عدم
الفسق في الامامة ولا يلزم ذلك المدعى من عدم اشتراط العصمة بمعنى ملكة الاجتناب لجواز ان يوجد بل يشترط عدم العصمة
بمعنى عدم الفسق في الامامة اذ قد عرفت انه لا يلزم من انتفاء الملكة انتفاء آثارها وان اريد به عدم الفسق فعدم اشتراطه
ابتداء لم وقد قالوا يشترط العدالة فيها لان الفاسق لا يصلح لنفسه ولا تفرع لا يقال يحتمل ان يراد بالعصمة معنى الغاية ا
اعني عدم خلق الله الذنب كما سبق فيتم التقريب ح اذ يلزم من انتفاء اشتراطه وجود الذنب كما اشار اليه المحشي فيلزم عصام
ان لا ينعزل الامام بالذنب لانا نقول فرق بين الذنب والفسق لشمول الاول الصغائر والكبائر دون الثاني فلا تقريب
ايضا وان اريد به الكبائر يكون مساويا للفسق فيكون عين ما ذكره في الشق الثاني محذورا بمحذوره فما قيل مبني
هذا الترديد على صرف العصمة عن ظاهره وحمل على ملكة الاجتناب مع ان الداعي اليه ضعيف لان غير المعصوم اذا
اصلح ذنبه بالتوبة لا يبقى ظالما فلا يرد السؤال حتى يحتاج الى التحرير السابق ويحمل هذا الايراد عليه ليس بشيء مبناه
هو الاصرار على الوهم السابق اما اولا فلان الكلام هنالك في انتفاء عدم خلق الله الذنب وذلك لا يكون الا بوجود الذنب
في الخارج فلا بد من التحرير السابق حتى يندفع ذلك واما ثانيا فلانه اذا اصلح ذنبه بالتوبة وكان عادلا لا يجوز امامته من غير
من احد فكيف يجعل قولك ههنا على هذا لغني مع ان الكلام ههنا في عدم انعزال الامام بالفسق لا في جوازها قطعا واما ثالثا
فلو كان اراد بذلك كون الذنب اعم على تقدير حمل العصمة على معنى الغاية او مساواة الفسق على هذا التقدير فقد عرفت
انه على ما ذكره في الشقين والحق ان غرض المحشي تحقيق المقام بقدر الوسع فلو حمل العصمة على معنى الغاية ههنا وقع الاعتراض الوارد
وفيما سبق اعني قوله وغير المعصوم يحمل على الغاية فلذا حمل العصمة سابقا على ملكة الاجتناب ورفع الاعتراض
وتحقيقا فلا لاستدلال المذكور كما عرفت حقيقة الحال وقد نبه على ذلك فيحمل في هذا المقام العصمة على ملكة الاجتناب
واما كون العصمة بمعنى الغاية فلا يدفع شيئا من الاعتراض لا هنا ولا هنالك كما عرفت ولو وضحه تركه ظاهرا فلا يخلو عن

This file was downloaded from QuranicThought.com

عن هذا الايراد الا ان يفارق بين العصمة بمعنى ملكة الاجتناب وبين الكفاية فلا يلزم من سلب الاول سلب الثاني ثم هو لو المراد بالعصمة هاهنا هو معنى الكفاية فكفاية ما ذكره الشارح عدم العلم بالعصمة بهذا المعنى كما حققه سابقا فان الذين اشترطوا عدم العلم انفرادا اشتراط هاهنا هو العلم بعصمته وذلك مما لا ينبغي ان ينازع فيه فانه لم يشترط هذا ابتداء فاولى ان لا يشترط بقاء فاذا علم بعد الامامة فسق وعدم عصمته لا يلزم الانعزال قطعا انه لم يشترط هاهنا شرط من شروط الامامة فلا كلام في التقريب فافهم هذا فانه دقيق فلو حمل العصمة على ملكة الاجتناب وقرر الدليل بهذا التقرير يتم التقريب ايضا كما هو مذهب المحشي وان كان الاول موافقا لما قرره الشارح سابقا والكلام في توجيه كلامه هذا ثم ان قوله ليس يشترط العدالة في الامامة اه ينافي اتفاق كلا الفريقين من الحنفية والشافعية على ان الامام لا ينعزل بالفسق لما فيه من الضرر واثارة الفتنة فمرادهم انه لا يصلح للامامة عند الله ان في نفس الامر والا فلا يلزم عزله بعد نصبه لما فيه من الضرر فقد ظهر ان هذا القول انما يضر قول الشارح ابتداء لا تجوز قطعا ابتداء وبقاء والدليل هو الجزء الثاني فقد عرفت انه قاطع ايضا لخبر فانه دقيق وتحقيق فتكلم عنه ...

قال الشارح العلامة لقوله عليه السلام صلوا خلف كل بر وفاجر اه قال بعض الاكابر الظاهر والله اعلم ان المراد بالفاجر هو الفاجر قبل دخول الصلوة فهو مجاز مرسل بعلاقة الكون فيما مضى كما في قوله وآتوا اليتامى اموالهم والا فالعبد بعد الدخول في الصلوة لا يبقى فاجرا حقيقة لتوبته وانابته الى الله تعالى بالدخول في الصلوة فيكون برا ايضا فلا كلام في جواز الصلوة خلفه وغرض النبي عليه السلام نهيا عنه عن النظر الى سابق فجوره قبل دخول الصلوة لما ان ذلك النظر متقرر بين الناس فالكل حين الدخول بر نعم لا شك في افضلية البر قبل الدخول على الفاجر قبله ولهذا وصف بوصفه السابق تعظيما له وقدم البر عليه تشريفا له انتهى حاصل كلامه مع بعض الزيادة مبينا وانا اقول هذا توجيه دقيق نشأ من حسن الظن بانه مجتهد جيدا لكنه يخالف الظاهر عنه من اطلاق الفاجر على من تلبس بالدخول في الصلوة بناء على ان اسم الفاعل حقيقة في الماضي وقال بعضهم بل في المستقبل ايضا كما حققه اهل العربية وربما يشعر اطلاق الفاجر عليه حقيقة جعله مقابلا للبر كما في الحديث فتدبر وبالله التوفيق

اعلم ان مباحث الامامة اه غرضه توجيه جعل الامامة من الكلام مع انها من فروع الفقه ايضا وقد اخذ منهم شرح المقاصد حيث قال فيه لا نزاع في ان مباحث الامامة اليق بعلم الفروع التي ترجع الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات فهي امور كلية يتعلق بها مصالح دينية او دنيوية لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل احد ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية لكن لما شاع بين الناس في باب الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات فاسدة بل بارزة سيما من فرق الروافض اي بالنسبة الى الخلفاء الثلثة والخوارج اي بالنسبة الى علي ومالت طائفة الى تعصبات تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم واستحقاقهم وافضليتهم كثير تعلق بافعال المكلفين الحق المتكلمون هذا الباب بابواب الكلام وربما ادرجوه في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام انتهى لكن لا يخفى ان اجراء هذا الكلام وان خلا في هذا المقام والتفصيل لتحقيق ما اشار اليه في شرح التوضيح حيث قال قد يذكر في مباحث الامامة قضايا لا بد من التعرض بها وبيان انها من اي علم من العلوم الحق ان نصب الامام على الخلق او نصبه واجب او جائز وطريق وجوبه السمع او العقل او كلاهما جميعا وبعبارة اخرى وجوبه بالسمع او بالعقل او بهما جميعا والامام لا بد ان يكون مكلفا مسلما عدلا حرا ذكرا شجاعا ذا رأي سميعا بصيرا ناطقا وغير ذلك على ما فصلوه وانه بعد الرسول صلى الله عليه وسلم ابو بكر بن ابي قحافة ثم عمر بن الخطاب ثم عثمان بن عفان ثم علي بن ابي طالب رضي الله عنهم اجمعين فنقول لا نشك ان القضية الاولى من مباحث الذات من علم الكلام واما القضية الثانية اعني قوله ونصبه واجب او جائز فالظاهر انها ايضا من مباحث الصفات الفعلية من الكلام على اصل الامامية واما على ما ذهب الجمهور فهي من مباحث الفروع لانهم اخذوا الجواز والوجوب بالنظر الى الخلق واما الامامية فاخذوهما بالنظر الى الله تعالى فافهم واما الثالثة اعني قوله وطريق وجوبه السمع او [illegible] فهي من الاحكام الاعتقادية وان ذكرت في الفروع فعلى سبيل البداية وكذا ما هو بمعناها واما الرابعة اعني قوله والامام لا بد ان يكون

وما ذكرت

وما ذكرت معها فالظاهر انها من الاحكام العملية التي يقصد بها نفس العمل الا ان يشترط فيما كونه موضوعها العمل والا فيجب ان يعد من المباحث الكلامية واما الخامسة اعني قوله وانه بعد الرسول ابو بكر رضي وما عطف عليها فمن مباحث الكلام قطعا انتهى بتحرير منه وحاشا مما لا يخفى على الناظر فهذا غاية الكلام في تحرير هذا المرام فاحفظها [illegible]

قال الشارح كقوله عليه السلام لا تسبوا اصحابي الحديث الظاهر ان الخطاب المذكور لبعضهم لما شاهد عليه السلام بالنظر الى الوجود وفي الخطاب الذين شاهد عليه السلام منهم السب للآخرين او كشف له انه يسب بعد وفاته وبالنظر الى من لم يكن من الاصحاب من الاتباع ومن بعدهم فيكون من قبيل التغليب كما في قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة والا فتخصيص الخطاب بالنظر الى ما عدا الاصحاب ممن لم يكن موجودا وفي الخطاب مما لا وجه له جدا ثم انه على التقدير الثاني يكون الخطاب في قوله عليه السلام فلو ان احدكم اه بالنظر الى الاتباع ومن بعدهم وعلى التوجيه واما بالنظر الى الاول فالخطاب يكون بالنظر الى الذين لم يعرف قدر الآخر في فاضل الصحابة من المهاجرين والانصار وطعنه وذلك ثابت ايضا بقوله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل اولئك اعظم درجة من الذين انفقوا الآية وكذا قوله عليه السلام الله الله في اصحابي الحديث وقوله عليه السلام الحاج في الحديثين الاخيرين اعني قوله عليه السلام اكرموا اصحابي اه وقوله عليه السلام الله الله في اصحابي الحديث والحاصل ان علة النهي عن الطعن في هذا الحديث لا تتخذوهم غرضا اي هدفا ترمونه بالمنكرات والفواحش يؤيد ما قررناه والحاصل ان علة النهي عن الطعن هو الصحبة مطلقا وقد اقيل الصحبة حصلت لمن حارب عليا رضي الله عنه وعنهم اجمعين اي احبهم بمحبتي اه اشارة الى ان محبتي لا تكون تاما وكاملا الا بحبهم فلعله [illegible] ان الباء متعلق بما بعدها في الفعل وان الحب بمعنى المحبة [illegible] الباء صلة للفعل واداة للفعل كما في شرح المصباح [illegible] وهو احد معاني الباء [illegible] والغرض اه [illegible] الباء صلة الفعل [illegible] فيقصد اه احبهم جزء من حب النبي عليه السلام [illegible] منها التبعيض وقد مثلوا بقوله تعالى وامسحوا برؤسكم فلو بني هذا المعنى عليه لا يمكن ذلك لان ذلك انما يحصل وان حبه عليه السلام لا يتم الا بحبهم وهذا مما لا يخفى على احد ولا يأبى عنه قوله اذ المحبة المتعلقة بهم على المحبة اه لان ذلك جعل الحب للباء على المبالغة او على الغيرية الاصطلاحية بناء على ان الجزء لا يكون مغايرا للكل هذا وليس مقصوده من هذا القول جعل الباء للسببية والالصاق اذ لا يفوت المعنى الذي اشار اليه بقوله اذ المحبة اه اذ لا بد من التغاير لغة واصطلاحا في السببية والالصاق اذ يحب اباه اي بسبب حب اياي اي احبهم لانه يحبني بل هذا وجه آخر اشار اليه في معنى الحديث حيث قال الطيبي وغيره في بيانه اي بسبب حب اياي او حبي اياهم وعلى هذا المعنيين يجعل قوله عليه السلام ومن آذاهم [illegible] وبسبب بغضه اياي ابغضهم اي انما ابغضهم لانه يبغضني [illegible] فحينئذ [illegible] فيقتضي [illegible] بل قوله فبغضي ابغضهم فقد اذاني بمعنى انه اذاهم جزء من اذاني على ما قررناه آنفا [illegible] وعلى الوجهين يكون هذا [illegible] الشرط والجزاء [illegible] ظاهر هاهنا هو هذا المعنى لظهور السببية بين الشرط والجزاء [illegible] العبارة وبعده لا يخفى على ذوي الفطانة [illegible] لكن الفرق ظاهر بينهما من هذا الوجه فلا وجه لحمل الثاني على النفي في العبارة [illegible] [illegible] فبحبي وبغضي [illegible] الحب والبغض في قوله عليه السلام [illegible] ثم انه على هذا التوجيه المذكورين [illegible] وقال المحشي هذا انما يتم في خصوصيات [illegible] قال الشارح العلامة فلما انه عليه السلام اه [illegible] من احوال ذلك الرجل [illegible] المفعول به وهو ظاهر [illegible] لو كان مبنيا على ما كشف له [illegible] اي للنبي عليه السلام اقول الكل منظور فيه لان لعن النبي عليه السلام [illegible] عن لعنا وسبه للاختصاص كما اشار اليه ولكن هذا في حق الاشخاص المعينة كما اشار اليه المحشي لم يكن لاعتذار النبي عليه السلام [illegible] في رواية ابي هريرة رضي الله عنه كما اشار اليه [illegible] وقد اعتذر عليه السلام عنه كما في صحيح مسلم وغيره حيث قال عليه السلام [illegible] المعينة من امته وجه وقد اعتذر عليه السلام عنه [illegible] فايما مؤمن آذيته او سببته او لعنته او جلدته فاجعلها له كفارة وقربة تقربه بها اليك يوم القيمة وفي رواية فايما احد دعوت عليه وفي رواية ليس لها باهل اللهم انما محمد بشر يغضب كما يغضب البشر واني قد اتخذت عندك عهدا لن تخلفنيه فايما مؤمن آذيته او سببته او لعنته او جلدته فاجعلها له زكاة وصلوة ورحمة فكيف يصح ان يقال انه كشف وفي رواية فايما رجل من المسلمين سببته او لعنته او جلدته فاجعلها له زكاة وصلوة ورحمة فكيف يصح ان يقال انه كشف من احواله [illegible] بعض الاشخاص المعينة فالظاهر ان اللعن والسب المذكور ان اجتهادي على ما هو صريح بعض الرواية او [illegible] بالنبي صلى الله عليه وسلم على ما جرت به عادة العرب من الطاف فلذا اعتذر عليه السلام عنه كما حققناه وقد حمل مثل ذلك من الدعوات المشهورة [illegible]

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني

كقوله عليه السلام تربت يمينك ولا اشبع الله بطنك وعقرى حلقى وغير ذلك من لطائف الاصحاب ودعواته ليفعلا
وقد ورد في صفة النبي عليه السلام انه لم يكن سبابا ولا فاحشا ولا لعانا وكان يقول لاحد عند المعتبة ماله تربت
جبينه حبيبه على ما رواه انس رضي الله عنه فالحديث محمول على هذا الوجه لكن عليه السلام لما اشفق من موافقة امثالها
اجابة عاهد ربه واعتذر عنه ودعى ربه بجعله زكاة وقربة ورحمة وللحديث المذكور وجوه اخر فصلها القاضي عياض
في كتاب الشفاء وبالجملة تحمل اللعنة الواقعة من النبي عليه السلام في حق الاشخاص على صورة كشف حاله عليه السلام
ما لا ينبغي ما يقال بذلك والا لم يوجد لا فصل المسائل **قال الشارح العلامة والحق ان رضي برسله**
المذكورة بالاوصاف كاكل الربوا كما في قوله عليه السلام لعن الله آكل الربوا وموكله الحديث وشارب الخمر كقوله عليه السلام
شارب الخمر ملعون والفروج على السروج كقوله عليه السلام لعن الله الفروج على السروج والمراد النساء الراكبة على السروج
من ذكر الجزء وارادة الكل وغير ذلك مثل قوله عليه السلام لعن الله الواشمة والمستوشمة والواصلة والمستوصلة فلا يتم اللعن
فيها في حق الاشخاص او لم يحس ذلك في حقهم بل ترتب اللعن على الاوصاف المذكورة تدل على انها المناط اي العلة
لذلك اللعن ومحصوله انها نهي عن تلك الاوصاف اذ ترتب اللعن عليها على انها العلة للحكم على ما قاله ائمة الاصول من ان
ترتب الحكم على المشتق يفيد عليه المأخذ فالنص وارد على تلك الاوصاف فيفيد النهي عنها وقبحها
وايجابها بعد فاعلها عن رحمة الله **قال الشارح العلامة والحق ان رضي يزيد** اقول هذا هو الحق الذي تواتر العدد
بعضه في بعض الكتب قد دوّن اقول الذي ذهب اليه العلامة نقل عن الامام احمد بن حنبل رحمه الله من اكابر السلف
فعن القاضي ابي يعلى انه روى في كتاب المعتمد في الاصول باسناده الى صالح بن احمد بن حنبل قال قلت لابي ان قوما ينسبونا
الى تولي يزيد فقال يا بني وهل يتولى يزيد احد يؤمن بالله ولم لا يلعن من لعنه الله في كتابه فقلت واين لعن الله في كتابه
يزيد في الكتاب فقال في قوله تعالى فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم اولئك الذين لعنهم الله
فاصمهم واعمى ابصارهم فهل فساد يكون اعظم من القتل وناهيك بالامام احمد ورعا وعلما يقتضيا بانه لم يقل ذلك
الا لقضايا وقعت منه صريحة في ذلك ثبت عنده وان لم تثبت عند غيره كالغزالي رحمه الله فانه اطال في رد كثير مما نسب اليه
كقتل الحسين رضي الله عنه فقال لم يثبت من طريق صحيح انه قتله ولا امر بقتله ثم بالغ في تحريم سبه ولعنه وقد اخذه اكثر
علماء الكلام حيث اخذوه في كتبهم واوصوا بالسكوت عن لعنه وسببه اذ ليس هو اشنع من ابليس ولا يلزم من سكوت
لعنه شيء فضلا ثم لو سلم انه صدر عنه ما صدر فلعله تاب بعد ذلك فكيف يجوز اللعن عليه كذا اشار وا بارشادهم
ممن تأسى بالغزالي وغيره فنقول وبالله التوفيق يزيد لعنه الله اشنع من ابليس حيث اهان اهل النبوة اهانة صدرت الا
الابالسة مما لا يخفى على ذوي الكياسة وأما احتمال انه تاب بعد هذا فاحتمال لم يقل به احد والوجود خلاف ذلك فانه
لعنه الله ارسل بعد تلك القصة الكريهة عساكر كثيرة على اهل المدينة وقتل منهم قدر سبعة آلاف من الوجوه
على ما قالوا وجعل المسجد النبوي اصطبلا وفعل العساكر باهل المدينة ما فعلوا واصر على ذلك حتى مات منه سنوات لعنه الله
والحق ان ما نقل عن علماء المذهب من عدم تجويز اللعن على يزيد مع علمهم بانه يستحق ما يربوا على ذلك ويزيد لسد الاحامي
الناس عن الارتقاء الى الاعلى فالاعلى كما هو شعار الروافض على ما يروى في ادعيتهم ويجري في انديتهم فرأوا تحامي العوام
بالكلية طريقا للتحرز في الاعتقاد بحيث لا ينزل الاقدام عن السواء ولا يضل الافهام والا فمن يخفى عليه الجواز والاستحقاق
وكيف لا يقع عليهما الاتفاق اذ قد جرى من يزيد واعوانه بل من اضرابه مما جرى من الظلم على اهل بيت النبي عليه السلام وبلغ
من الظهور بحيث لا يمكن الاخفاء ومن الشناعة بحيث لا اشتباه على الاراء بحيث يشهد به الجماد والعجماء ويبكي له الارض والسماء
ويتهدم به الجبال وينشق الصخور ويبقى سوء عمله على كر الشهور ومر الدهور فلعنة الله على من باشر او رضي او سعى ولعذاب
الاخرة اشد وابقى فان قيل بعض الافاضل من ان ما ذكره الشارح مخالف لما قاله الغزالي في الاحياء يشبه ان يكون من كلام الاموات
لا من كلام الاحياء والعلماء **قال الشارح العلامة** فكانه نهي عن ذهب في بدء الاسلام الظاهر ان النهي عن ذلك كان
بعد تحريم

بعد تحريم شرب الخمر والا فما معنى الحزن عنه بسبب الاقرار كانت اواني الخمور كما اشار اليه في التعليل فعلى هذا لا يخلو قوله في بدء
الاسلام عن الركاكة فافهم **قوله الاولى ان يذكر في مباحث النبوة** لانه متعلق بامر النبوة وهو من مقاصد الفن يعلم ان يقال
ان غرض المخالف في هذه المسئلة دعوى سقوط الامر والنهي عن الولي مثل الاباحية والكرامية والظاهر ان السقوط المذكور متعلق
بفروع الفقه فلذا اخرج ههنا وجعله مقدمة لعدم السقوط المذكور وأما ما قيل من انه لو سلم ذلك فليس جميع
المباحث التي اشار اليها بعد الفراغ من مقاصد الفن خارجة عن الفن بالكلية بل غايتها انها ليست من مهماته ومعظم
مقاصده كما في المسائل الاتية لان هذا لا عذر لتسوغ تركه فلعل ايراده بعدها ... ما ذكره ههنا
لان هذه المسئلة ليست كسائر المسائل المورودة ههنا بلا شك انها من مقاصد الفن بخلاف ما عداها ... في ايرادها ههنا
ليس الا **قال الشارح العلامة** نعم يقع تردد في ان مرتبة النبوة في حد ذاتها افضل ام مرتبة الولاية بالنظر الى ذاتها مع قطع النظر عمن
اتصف بها كما هو صريح ... وهو مقتضى سوق الكلام ههنا ... وهو المناسب لقوله بعد القطع بان النبي متصف بهما
فيكون النزاع الى ما نقل عن بعض الصوفية فيه في شرح المقاصد حكى عن بعض الكرامية ان الولي قد يبلغ درجة النبي بل اعلى وعن بعض الصوفية ان
الولاية افضل من النبوة لانها تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شأن خواص الملك والمقربين منه والنبوة عن الانباء والتبليغ كما هو
حال من ارسله الملك الى الرعايا لتبليغ احكامه الا ان الولي لا يبلغ درجة النبي لحصول ان النبوة لا تكون بدون الولاية ثم قال والكل
باطل باجماع المسلمين والاول خاصة بان النبي مع ماله من شرف الولاية معصوم عن المعاصي مأمون عن سوء العاقبة بحكم النصوص مشرف
بالوحي ومشاهدة الملك مبعوث لاصلاح النظام الى غير ذلك من الكمالات والثاني بان النبوة تنبئ عن التبليغ من الحق الى الخلق وفيها
ملاحظة الجانبين فلا تقصر عن ولاية غير النبي ... لانها لا تكون على غاية الكمال لان عدة كمال الولاية جميع
الكمالات النبوة انتهى ولما كان دعوى الاجماع في بطلان الاول ثابتة دون الثاني اشار اليه بالتردد ههنا وعلى هذا وقع شرح الشارح
ههنا وأما ما قيل في رد الوجه الثاني ايضا من ان كون النبي الى درجة النبوة عدة كمال الولاية ثم لان للنبي اتصال بتبليغ الرسالة واشتغالا
بنفسه بالوقائع فاين هو التجرد الى جناب الحق بالمرة والاستغراق في بحر التوحيد فجوابه ان حمل تلك الاتصال عليه يدل على انه يبلغ
في التجرد والاستغراق مبلغا لا يتصور معه الاشتغال ولو ظهر الانقطاع والانشقاق لان من اتخذه الله حبيبا ورتبه ليكون ... يطرده
بعد ذلك عن جنابه لما جعله نبيا الا وقد علم ... ان تلك الاشتغال والانفصال لا يمنع منه اصلا مع حفظ الجلال والجمال
في آن وحال فلو لم يكن ولايته في درجة الكمال لما اختاره تحمل تلك الانفصال بعد قربه في حضرة الجلال وأما ولاية الولي فلم يكن
الدرجة من الكمال والخصال لم يخرج له تلك الاشتغال صونا له عن الوقوع في الخطر والضلال على ما هو اللائق بشأن الكريم المتعال فالحق انه ولاية
النبي ... مع جمعه بينها وبين النبوة افضل من ولاية الولي وان الثانية رشحة من رشحات الاولى وان المحل التردد ههنا بين
ولاية النبي ونبوته هذا فهذا هو شرح ... بمقتضى السوق على ما يقتضيه بعض كلامه في شرح المقاصد لكن لما كان كون ولاية الولي افضل
من النبوة فاسدا كما ذكر بل مخالفا للاجماع كما قاله صرف هذا الكلام عن ظاهره في شرح المقاصد وقال ... ثانيا بعد التقرير المذكور
نعم قد يقع التردد في ان نبوة النبي افضل ام ولايته فمن قائل بالاول لما في الاول من الوساطة بين الجانبين والقيام بمصالح الخلق
في الدارين مع شرف مشاهدة الملك ومن قائل بالثاني لما في الولاية من معنى القرب والاختصاص الذي هو يكون في النبي في غاية الكمال
بخلاف ولاية غير النبي انتهى فقد اشار فيه ايضا الى ان ولاية النبي كما هو افضل من نبوته كذلك هو افضل من ولاية الولي عنده
القائل الثاني فيحتمل عنده ان يكون ولاية الولي مساويا بالنبوة النبي او ادنى منها مع القطع بان النبي متصف بالمرتبتين هذا لكن الظاهر
في شرح ... ما اشرنا اليه اولا وان كان هذا ممكنا ايضا ثم قال ... كلام بعض العرفاء ان ما قيل الولاية افضل من النبوة لا يصح
مطلقا وليس من الادب اطلاق القول به بل لا بد من التقييد وهو ان ولاية النبي افضل من نبوته لان نبوة التشريع متعلقة بمصالح
الوقت والولاية لا تعلق لها بوقت دون وقت بل قائم سلطانها الى قيام الساعة بخلاف النبوة فانها مختومة بمحمد صلى الله عليه وسلم
من حيث ظاهرها الذي هو الانباء وان كانت دائمة من حيث باطنها الذي هو الولاية اعني التصرف في الخلق بالحق فان الاولياء
محمد عليه السلام يتصرفون في الخلق بالحق الى قيام الساعة وعلماء ... المتابعة ... تصرف النبي انتهى فقد تحقق ولاية النبي

This file was downloaded from QuranicThought.com

على نبوته كما عرفت لكن ينبغي احتمال ان يكون ولاية الولي مساويا لنبوة النبي كما اشرنا اليه مع انه لا كلام ثم اقول الشيخ نقل هذا الكلام
او لم يتعرض له لا نفيا ولا اثباتا لكن ان اراد ذلك العارف بما ذكره ان ولاية الاولياء المحمديين صلى الله عليه وسلم كلها ولاية محمدية قام سلطانها
وكانوا مظهر تصرفها فهذا ينبئ عن مشرب الوحدة الوجودية او السادة الشهودية والله لا يرضى به كما هو المصرح في بعض تصانيفه
وان اراد ان ولاية بعضهم وشيئا من رشحات الولاية المحمدية كما حققناه ولا خفاء بدلالة ذلك على ان الولاية المحمدية افضل من نبوته
بل غاية ان ولايته افضل من ولاية غيره من ان قيام سلطانها الاقيام الساعة غير ظاهر ثم الحكم انه كما ان سلطان الولاية
المحمدية قائم الى قيام الساعة بالتصرف في باطن الخلق بالحق كما ذكره ذلك العارف كذلك سلطان النبوة المحمدية قائم الى اليوم
بالتصرف في ظاهر الانام بالشرائع والاحكام بل سلطانها اظهر واكثر غلبة من سلطان الولاية ولذا ترى الاكابر ينقادون لها
للحكام والامراء ولو كانوا اصاغر لكونهم خلفاء الشريعة في اجراء الظواهر فالحق ان نبوة النبي افضل من ولايته لكون النبوة
نهاية مراتب الولاية وان مراتب الولاية من قبيل المبادي للنبوة فاذا حصلت تلك المبادي وبلغت غايتها يعطي الله تلك النعمة
العظمى والمرتبة العليا ولذا ترى الاكابر يعترفون بالعجز عن الوصول الى تلك المرتبة ويجزمون بانها اختصاص النبي وفضله
سند ذلك بخاتم النبيين وسيد المرسلين وآما كون ولاية النبي افضل من ولاية الولي ففي الوضوح بحيث لا يخفى على الذكي والغبي لانه
نبوته ولكن على بلوغه الى كمال الولاية كما قررناه ثم ان ما حصل للولي من القرب والكمال والمعارف فليس ذلك الا من ارشاد نبيه وهدايته
الى تلك الحقائق واللطائف وكيف لا وليس للولي طريق الوصلة الى الله الا طريقة نبيه وسيرته واداب حبيبه وقد قال سيد الطائفة
جنيد البغدادي وغيره قدس الله اسرارهم علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة وقالوا ايضا الطرق كلها مسدودة الا من اقتفى اثر النبي صلى الله عليه وسلم
فهل يلتبس لعاقل بعد ذا من ترجيح ولاية الولي على ولاية النبي هذا فتدبر هذا المقام فانه من مزال الاقدام ثم الشارح العلامة قال كل
الناس في المحبة والايمان هم الانبياء سيما حبيب الله مع ان التكاليف في حقهم اتم واكمل حتى يعاقبون بادنى زلة بل بترك الافضل واما ما نقل
عن بعض الاكابر رحمه الله انه استعفى الله عن التكاليف وسال عن الاعناق عن ظواهر العبادات فاجابه الله الى ذلك بان يسلبه العقل الذي هو
مناط التكليف ومع كان من علو الرتبة على ما كان فقبيح ما فيه لان العارف لا يسام عن الحاح العبادة ولا يفرغ عن الطاعة ولا يستقل البهجة
من اوج الكمال الا حضيض النقص ومنازل الحيوان بل ربما يحصل له كمال الانجذاب الى جناب الحق والاستغراق في جناب الملك الخلاق بحيث
يذهل عن هذا العالم ويخل بالتكاليف من غير ما ثم في ذلك لكونه في حكم غير المكلف كالنائم وذلك لعجزه عن ملاحظة مراعاة الامرين
وملاحظة الجانبين فربما يسال دوام تلك الحالة وعدم العود الى عالم الشهادة وهذا الذهول هو الجنون الذي ربما يترجح على بعض الانبياء
والمشهورين بذلك هم المسمون بمجانين العقلاء وان كان المقبول عند الاكابر عدم الاختلال اصلا بالظواهر لانهم يسلكون البدء حفظ
الاوقات عليهم ودوام الاشتغال بالطاعات لما نقل ذلك عن الجنيد وغيره فكيف يتصور انهم سالوا الاستعفاء من الدفع من الخدمة
التي هي اللذة والمصلحة من خلق الانس والجن بل الملائكة وقد قال في حقهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون وغير ذلك من النصوص القاطعة
ومن هذا اولى ما نقل عن عبد القادر الجيلي الكيلاني من ان العبد يصل الى درجة يسقط عنه فيها التكاليف بان مراده يسقط كلفة
التكليف ومشقته من قبيل ذكر الملزوم وارادة اللازم وحاصله انه يالف ذلك العبد بالطاعات الفة لا مشقة له فيها ولا تعب بكمال
ما هدت وضبط وذلك لانبساط النفس اليها وانقيادها كما هو حال الكملين والاولياء المكاشفين والا فكيف
عن مثله قدس سره الجناية الى الشريعة نبيه والاهانة الى سيرة جده ثم عد ذلك من شطحاته لكنه معذور وغرضه بذلك انما هو
التحريض لمن يدعي السلوك والتوجه الى جنابهم ومع ذلك تثقل عليه تكاليفه واعباء مشاق طاعاته فكيف يمكن لهم الوصلة
الى جنابه والعروج الى مدارج انسه وجاله ثم هذا ظهر فضل الانبياء على الاولياء قطعا فانهم مع انجذابهم الكمل واستغراقهم الاكمل
لا يخلون بادنى طاعة ولا يفترون عن جنابه باقل ساعة ولكون قوتهم القدسية بلغت حدا من الكمال بحيث لا يشغلهم
شيء من المصالح والمعاملات عن ملاحظة الجلال والجمال ولا يفترون عن الطاعات وذلك لانه يعوقهم حظوظ ولا يشغلهم
شانها حين الانجذاب والاستغراق فانصفوا بالرتبتين وحازوا قصب السبق في الدارين وذلك الحظ ليس الا من
نبوتهم والاستغراق بجذبهم وعبوديتهم وان كان لا يبعد ان النبوة ظاهر الولاية لكن لا شك انها حافظة لها فكمالها ليس الا منها
وان كان النبوة جعلا لا تحصل الا بعد كمال الولاية فالحق ان الولاية الخالية عن النبوة لا تخلو عن الكدر والكدر فالنبوة تخلو عنها

تم سائر الكلمات

مع ما سائر الكمالات المرتبة على النبي دون الولاية فظهر ان ولاية ايهم اي الانبياء افضل من ولاية غيرهم وان نبوتهم افضل من الولاية
الموجودة فيهم نسئل الله شفاعتهم جميعا   او معناه انه وقف للنبوة والاول اولى درجة من الثاني لكن الوجه الثاني ارجح
وحيث التعبير بالوجه لان الحديث الشريف عام للانبياء والاولياء وتعبير العصمة في حق الانبياء يخالف لاصطلاح السادة
الصوفية حيث فرقوا بين العصمة والحفظ وخصصوا الاول بالانبياء والثاني بالاولياء فلعل الشيخ غفل عن مصطلحهم هذا ويمكن
ان يكونوا معنى الحديث كما قيل انه مع يغفر له بفضله ورحمته على ما هو المذهب عند اهل السنة وذا لا يستلزم سقوط التكليف
عنه كما في المذنب المغفور لكنه يا ء عنه قوله اذا احب الله عبدا لم يضره ذنب لا يرضى بالعصيان فكيف يتصور منه مع محبته له وذا
واضح وان خفي عليه فالوجه ما اشار اليه وانت ترى ونطاشرح توجيه اخر كان مزلقة لاقدام السالكين فلذا تركناه
لكن خفنا من الملالة وتركنا للاطالة   اعلم ان اللفظ الخ اعلم ان للنظم تقسيمات باعتبارات منها تقسيمه باعتبار ظهور
المراد منه وخفائه منه فان اللفظ اما ان يحتمل المراد منه اولا فان ظهر ذلك فاما ان يقبل النسخ اولا والثاني المحكم كقوله
ان الله بكل شيء عليم وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة والاول اما ان يقبل التأويل او التخصيص اولا والثاني المفسر
كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقوله تعالى فاقتلوا المشركين كافة فان قوله كافة سد باب التأويل والتخصيص لكنه لكونه
حكما شرعيا يقبل النسخ هذا بالنظر الى وقت النزول والوحي والا فالمفسر بعد انقطاع الوحي يكون محكما والاول اي الذي
يقبل التأويل او التخصيص اما ان يساق لاجل ذلك المراد اولا والثاني الظاهر والاول النص كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا
فانه ظاهر في الحل والحرمة نص في التفرقة بينهما وكقوله مثنى وثلث ورباع فانه ظاهر في الحل نص في العدد وان لم يظهر المراد منه
اصلا فاما ان يخفى لعارض او لنفسه والاول الخفي والثاني اما ان يدرك اولا والثاني المتشابه والاول اما ان يدرك عقلا
او نقلا والثاني المجمل والاول المشكل فالخفي كآية السرقة اعني قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا الاية خفيت في حق النباش
والطرار لاختصاصهما باسم اخر فينظر ان كان الخفاء لمزية ثبت فيه الحكم كما في الطرار او لنقصان لا كما في النباش والمشكل
نحو قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجه
حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة
حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الوضوء فلا يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا
فاطهروا بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة لا قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم والمجمل كآية الربوا فان قوله تعالى وحرم الربوا مجمل لان
الربوا في اللغة هو الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد اي فضل هو فيكون مجملا ثم بينها النبي عليه السلام الى
الربوا في الاشياء الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتأمل ليعرف علة الربوا والحكم فيما عدا الاشياء الستة والمتشابه كالمقطعات
في اوائل السور واليد والوجه ونحوهما هكذا في اصول الفقه ويستفاد من التقسيم المذكور توقفات الاقسام الثمانية كما لا يخفى على
من له الحظ التام حيث قال ههنا لا وجود للمتشابه على مذهب القائلين بالتأويل واما على مذهب اهل الحق في حق المشكل ومن السلف الذين
قالوا بلزوم الوقف على الا الله فهو كثير هذا وانت خبير بفساده اذ وجود المتشابه ثابت بالنص القاطع والنزاع المذكور لا يعارضه
ظهر بعد السلف على ان المؤولين لا ينكرون وجوده لانهم لا يجزمون المراد منه بل ادعوا التأويل دفعا للطاعن والامر بعد على الاشكال
في نفس الامر نعم لو قيل انه لا وجود للمفسر والمجمل بعد انقطاع الوحي بل الاول ينقلب الى المحكم والثاني الى المتشابه لكان له وجه كما اشار
حاله الشارح العلامة فيما فيها اشارات خفية الخ اه اورد عليه بان استعمال الفاظ القرآن في المعاني الباطنية والظاهرية
اما بالاشتراك لفظا او بطريق الحقيقة والمجاز والاول لا يصح عند الحنفية والثاني لا يصح اتفاقا لا يقال هذا من قبيل الاشارة
لحقيقة من غير استعمال اللفظ فيها لانا نقول لا شك ان المعاني الباطنية قصد تفهيمها لاهلها وارباب امثالهم باوامرها
ونواهيها وليس معنى الاستعمال اللفظ في المعنى الا هذا واجيب بانه يجوز استعمال اللفظ في المعاني المتخالفة بالنسبة الى الاشخاص
المتخالفة فيخاطب كل شخص بما يناسب مرتبته فاهل النفس مثلا امروا بظواهر الصلوات والزكوات واهل القلب والروح
والسر والخفي والاخفى بما يناسب مراتبهم هذا وفيه نظر اذ الكلام ليس الا في الجمع بين الظاهر والباطن اذ لا كلام في كفر من ترك
الظاهر جدا فاذا كان الجمع بين الظاهر والباطن امرا لازما في ذلك العارف وكان اللفظ مستعملا بالنظر الى كل منهما كما سبق
يلزم اما الاشتراك او الجمع بين الحقيقة والمجاز هذا فلو تخلص عن هذا الايراد بقال ان هذه الاشارات من قبيل الكناية والجمع بين المعاني الا به

الكناية والمكنى عنها جائز لما حقق في محله وربما يؤيد التعبير بالاشارة الى انه من اقسام الكناية لا يقال اللوي الكناية
انما هو المعنى الكنائي فيلزم ان يكون المؤمن كلف الالفاظ القرآنية تلك الاشارات ولا خفاء في فسادها لانا نقول
لا شك ان المراد اهل السلوك بالنظر الى سلوكهم تلك الاشارات وان كان المراد بالنظر الى ظواهرهم تلك المدلولات
اللفظية او يقال تلك المعاني الباطنية انما هي بالنظر الى الالفاظ كشوفهم وظاهر ان الالفاظ القرآنية ح تفاير الالفاظ
الدالة على المعاني الوضعية المقصودة منها وذلك التغاير اعتباري والا يلزم ان لا يكون قرآنا وذلك التغاير
الاعتباري لا ينافي القرآنية كما حقق مثله في مبحث الكلام فعلى هذا لا يلزم احد المحذورين ويمكن الاشارة
والتعريض بمعاتبة هذا الى الحق منزلك انه تلا هذا القول على محض الوفاق بعدم تركه لظواهر القرآن
والعبادات بل انما لزم من تركه ترك الظواهر والاخذ بما طريقة الباطن والامر كذلك في السادة الابكرية والرمز
والرمز الاطلقية فان الشيخ الاكبر قدس سره حاز ثلث دقيقة منه في اتباع الشرع على ما وصلت اليه الاو عمل بها الا
ولا يتبع احد وكذا من تبعه من الاكابر قدس اسرارهم غاية انهم تكلموا من مقاماتهم وحالاتهم كلمات اشعرت بوضع
وجود الكل وغير ذلك من المحذورات فاذا عليه لو سكت عن مقاماتهم وحالاتهم او اول بتاويل صحيح كما اول تقريرهم
العارف المحقق والكون الالحاد انما نشا من ترك الظواهر فادام العارف مقرا بها وعاملا بمضمونها لا يكون فيه الحاد
واما الكلمات الصادرة عنهم فانما هي بمقتضى فهمهم عن الكلام الالهي وكشفهم لهم بعض المعاني حسب درجاتهم فلا
فلا ينبغي لنا ان نتكلم في ذلك والله الموفق وتحقيق هذا المقام خارج عما نحن فيه فلنكتف بهذا القدر من الكلام وليس
المستحل مؤولا في غير ضروريات الدين او يعني ان كفر هذا المستحل مشروط بهذين القيدين عدم كونه مؤولا اصلا او كان
مؤولا لكن في ضروريات الدين وخرج تاويل الفلاسفة تفريع على الثاني يعني ان كان المؤول في ضروريات الدين كافرا
1 كتاويل الفلاسفة دلائل حدوث العالم وخروج من الجنة والنار وغير ذلك مما هو من ضروريات الدين
بجعلها دلائل بالنظر الى الاشخاص لا الى الانواع وجعل الجنة والنار عبارة عن الآلام والتنعيم والتعذيب والالام الروحانية لا يدفع
كفرهم لان ذلك تاويل في ضروريات الدين وذلك تكذيب للنبي فيما علم مجيئه به ضرورة وخرق الاجماع القطعي الثابت
بالادلة القطعية هذا هذا اي كون المستحل الذي لم يكن مؤولا في غير ضروريات الدين كافرا بالاطلاق ما هو
ثابت قطعا انما هو في غير الاجماع القطعي من الكتاب والسنة فان المستحل المذكور يكون كافرا الانكار ما ثبت قطعا
من الكتاب والسنة ولكون الانكار المذكور كفرا مجمع عليه واما منكر الاجماع القطعي ففي كفر منكره خلاف في الحكم
الذي ثبت بالاجماع القطعي لا بالدليل القطعي من الكتاب والسنة اذ قد عرفت ان منكره كافر اتفاقا لا الاجماع لا بد
من سند لكن الكلام في الحكم الثابت بالاجماع بطريق الاستقلال وسند لا يكون الا ظنيا على ما حقق في محله
ففي كفره خلاف فان كان التلويح اما الحكم الشرعي المجمع عليه فان كان الاجماع ظنيا فلا يكفر جاحده اجماعا وان كان
قطعيا قيل يكفر وقيل لا يكفر والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما
الاختلاف في غيره هذا قوله ما علم بالضرورة كونه من الدين بيان لكون الاجماع المذكور قطعيا لان الاجماع
قطعيا يكون من ضروريات الدين فينبغي [illegible]
سواء كان من ضروريات الدين او لا والتحقيق ان الثابت من الحكم الشرعي اما ان يكون ثابتا بالكتاب والسنة قطعا فالانكار من غيرنا ويل كفر
سواء كان من ضروريات الدين او لا واما ان يكون ثابتا بالاجماع القطعي من الائمة والظاهر انه سند ظني لان ما كان سنده قطعيا
لا يستقل الاجماع بالحجية بل الحجة ولك السند القطعي فكفر منكره مختلف فيه والحق ان كان ذلك الحكم المجمع عليه من
ضروريات الدين يكفر اتفاقا هذا فقد ظهر ان مراد الكفر ههنا بعينه على ما اشار اليه انما هو على انكار ما هو من
ضروريات الدين فالمراد من قوله فيه خلاف ان كفر منكر الحكم الثابت بالاجماع القطعي الذي لم يكن من
ضروريات الدين مختلف فيه على ما اشار اليه ثم ان هذا الكلام انما هو في انكار الحكم المجمع عليه واما انكار نفس الاجماع
فكفر من حيث هو هو فليس اتفاقا لانه حجة قطعية عقلا ونقلا لا شبهة في كفر منكره وان اشتبه على بعض الافاضل الفرق
بين المسئلتين فنقل الخلاف الواقع في كفر منكر الحكم المجمع عليه ههنا وزعم ان كفر منكر الاجماع من حيث هو هو مختلف فيه وان كان الحاد

يكون منكره كافرا مع ان الفرق بينهما واضح جدا اي في عدم قبائحه اشار بهذا الى ان ما يختلف فيه الحكمة انما يكون
كفرا اذا كانت الحكمة في ذلك الشيء ذاتية بحيث لا يختلف بنظر الذات الحكمة مع قطع النظر عن حال الاشخاص والازمان
لان اذا كانت الحكمة ذاتية بهذا المعنى فتمني خلافه يؤدي الى تجويز الخلاف ادارة لازم عن تلك الحكمة التي لم ينظر فيها
الى حال الاشخاص والازمان وتلك الارادة تؤدي الى ارادة نسبة الظلم والجور الى الله مع بل السفه والجهل ايضا تع عن ذلك
حيث زعم بهذا التمني ان ما فعله مع من تحريم هذه الاشياء جور علينا وان خلاف التحريم اولى واحسن من هذا ولا ذلك تعالى عن
علو الله تع فكان يجب عليه ان لا يفعل ما فعله منه الله سبحانه مثل هذه المفاسد فهذا من القائل جهل بربه
يكون كفرا قطعا ليس بجهل لا وهو مثله جهل من القائل بربه فهو جاهل به ولا شك في كفر من جهل بربه بان نسب الجور والظلم
والسفه والجهل كما حققناه ثم قد قيل لا كفر الا في الجهل بوجود البارئ دون ما عدا هذا الجهل لكن الكلام ههنا مع من يعم الكفر
فيما عدا الجهل بوجوده من الجهل بصفة من صفاته ومما يليق بشأنه مع هذا فاقبل من ان قولك وهذا جهل منه منظور فيه لان
التمني يكون في المحالات فلو تمنى مع علم باستحالة وجوده واستحالة ان يحكم به مع كيف يكون جاهلا بربه ليس شيء مما
ما تشبه بين التمناه منه التمني يكون في المحال فاين هو عما قررناه بالحقيقة عليه هذا واما اذا لم تكن الحكمة في شيء ذاتية مثل
حرمة الخمر اذ الحكمة فيه ليست ذاتية والاشياء محرما في جميع الاديان بل الحكمة فيه انما هي بالنظر الى حال الاشخاص والازمان
فتمني خلافه فيه حرمته لا يؤدي الى نسبة الجور والظلم كما في التمني الاول بحكاية الصور السابقة بل يحتمل ان يكون ارادة تبدل
حال الاشخاص فلا يلزم فيه فساد في حق الله مع هذا وانت خبير بان هذا انما يتم قبل نزول نبينا واما بعده فلا يتم اذ لا
او لا يتصور تبدل الاشخاص الى يوم القيامة الا ان يقال الكلام في الجواز لا في الوقوع فما يمكن ان يجوز في زمان يمكن ان يجوز في آخر
وان لم يقع فلا فساد في تمني مثله لانه جائز ممكن فانه حينئذ ان هذا خروج عن طور التمني وغفلة عن استحالة
في المحل والمحال بل لان التمني لم يرد الجهالة في شان الله قال الشارح وفي النوادر عن محمد انه لا يكفر هو الصحيح
لان حرمة وطي الحائض ليست لعينه لان النهي عن وطي الحائض انما هو لمجاوره اعني الاذى فحرمة الوطي المذكور ليست
لعينه فلا يكون المستحل بها كافرا هذا وهذا اي الخلاف بين ما في النوادر وبين ما في كتاب المحيط لكلام السرخسي مبني على الخلاف
السابق فكلام السرخسي مبني على مذهب من لم يفرق بين الحرام لعينه والحرام لغيره وهو الذي نقلناه آنفا بقوله وبعضهم لم يفرق
وكلام النوادر مبني على الفارق بينهما وهو المذكور اولا نقلا من الفتاوى فقد ظهر ههنا ان قوله هو الصحيح اشارة الى اختيار مذهب الفارق
بينهما وهو مناف لما سبق منه في شرح قوله واستحلال المعصية اه حيث اختار هناك مذهب البعض الغير الفارق
لان قوله فيه اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي صريح في مذهب البعض الذي بني كلام السرخسي عليه الا ان يقال اختار ذلك
مستند الطرق المستحل ورد على من استحل جدا فاختار قول الشارح في استحلال اللواطة بامرأته لا يكفر على الاصح لان
حرمة لواطة امرأته انما ثبت بالقياس على حرمة وطء حال حيضها فالمسئلة اجتهادية بعد كون الاصل مجمعا مشتبها عنه
لمجاوره هذا واما استحلال اللواطة بغلام مملوك او اجنبي فكفر قطعا لان حرمة اللواطة بالغلام سواء مملوكا او اجنبيا
ثابتة بالنصوص الواقعة في قصة لوط عليه السلام وقد اتفقوا على ان شريعة من قبلنا شريعة لنا اذا نص القصة من غير انكار وههنا
كذلك على ان الامة اجمعوا على حرمته مع تكفير من بعد عالما بل جاهلا وقيس حرمة اللواطة بغلام مملوك اولا بالقياس الى حرمة وطء
الحائض كما بيناه ورأي اوهام الناس والا يلزم ان لا يكون المستحل بها كافرا على الاصح وليس كذلك فان قلت فما الحكمة في انه
مع ذكر ذم في مواضع من كتابه العزيز الزنا وكذا قتل النفس وغير ذلك فلم لم يذكر ذم اللواطة بالغلام اجنبيا الا فيما عدا قصة لوط عليه السلام
قلت ليبعد الطباع عن ساحة الذكر والذم فكانها اشنع من الزنا ولا شك في ذلك لان الطبع يشمئز منه في اسراف الماء وهدم
مادته مع ما في اللواطة من كراهات وشناعات اخرى فالحق ان الطبع السليم ينفر عنها فهي اشنع من الزنا ويمكن ان يقال عدم الذم
فيما عدا قصة لوط لعدم وجودها فيما بين العرب بخلاف الزنا فانها شايعة بينهم وذلك لسلامة طبعهم وطهارة خلقتهم
لا يميلون الى الاشياء التي ينفر عنها الطبايع السليمة او على تقدير كون الجازم عاصيا لانه جازم بعصيانه وجازم ايضا
فيلزم كونه جازما بكونه في النار فهو يائس من رحمته وكذا اذا جزم المطيع بطاعته وكون المطيع في الجنة يلزم ان يجزم بكونه في
الجنة فهو آمن من مكر الله تع واما اذا لم يكن العاصي او المطيع جازما بكون العاصي او المطيع في الجنة قطعا لما هو مشتهر بين اهل السنة

This file was downloaded from QuranicThought.com

فلا يرد هذا الاعتراض فهذا نقض اجمالي شبيه على المسلمين المذكورين بلزوم تكفير المعتزلة مع انه خلاف المذهب عندكم ثم
يرد ايضا ان اهل السنة جازمون بان المؤمنين كلهم في الجنة والكافرين في النار وانه يلزم على المؤمن الجزم بايمانه فيلزم
جزمه بكونه في الجنة وهذا عين الامر من تكفير الله وجوابه ان لزوم الجزم على المؤمن بايمانه انما هو مذهب الماتريدية لا
الاشاعرة وقد سبق ولو سلم ان الكلام في صورة الجزم ولو كان من غير لزوم فالحد الاوسط في القياس المذكور هنا هو
انا مؤمن حقا والمؤمن في الجنة غير متكرر اذ لا شك ان المراد بالايمان في الاول الايمان في الحال والمراد بالايمان في الكبرى هو
الايمان في المآل قطعا فلا يتكرر الاوسط هذا وفرع على هذا دفع ما يمكن ان يورد هنا من امثاله
يعني ان قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة انما هو في المسائل الاجتهادية من الاصولية والفروعية اذ لا نزاع في تكفير
من انكر من ضروريات الدين وان كان بحسب الظاهر من اهل القبلة كما في النبا وغيرهم فانهم بحسب الظاهر من اهل القبلة
فكل لكن لا نتوقف بعد الاطلاع في كفرهم ولا يلزم من ذلك عدم كونهم معدودين من اهل القبلة فان ظاهر معناه
هو اهل التوجه الى القبلة وذلك موجود فيهم قال في شرح المقاصد ومعنى قولهم ان المخالف للحق من اهل القبلة ليس بكافر
اي الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الاسلام كحدوث العالم وحشر الاجساد وما اشبه ذلك واختلفوا في اصول
سواها كمسئلة الصفات وخلق الاعمال وغير ذلك مما لا نزاع ان الحق فيه واحد هل يكفر المخالف للحق بذلك الا
الاعتقاد بالقول به ام لا ولا نزاع في كفر اهل القبلة المواظب طول العمر على الطاعات باعتقاد قدم العالم ونفي
الحشر ونفي العلم بالجزئيات ونحو ذلك انتهى وهو صريح فيما فرع المحشي على ما حققناه فلا وجه لما قاله الفاضل المحقق من انه
لا حاجة الى هذا التقييد لان اهل القبلة هم الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الدين فمن واظب على الطاعات مع عدم
اعتقاد ضروريات الدين لا يكون من اهل القبلة انتهى على ان المعترض في ذلك على الشارح لا على المحشي واما ما قيل من ان كلام
شرح المقاصد اعني قوله باعتقاد قدم العالم ونفي الحشر يفهم منه انه لو اعتقد قدم العالم ولكن لم ينف الحشر الجسماني لا يكفر
نظرا الى انه ما ثبت قدمه امتنع عدمه فاعتقاد الاول مع نفي الثاني لا يجتمع بل ان ثبت تلازمهما مع العدم المفارقة
بينهما فلو تفارق عن الحق ثم ان هذه الفائدة من الموشحة ودفع الاشكال الذي اشار اليه بقوله والجمع بين قولهم
بعدم تكفير اهل القبلة وبين تكفيرهم بعض الفرق في بعض معتقداتهم مشكل وحاصل الدفع ان القول بعدم
التكفير للشيخ الاشعري وبعض متابعيه من الفقهاء من اكثر اصحابه وبه يشعر ما قاله الشافعي لا ارد شهادة احد من
اهل الاهواء الا الخطابية لانه يستحلون الكذب وهو المنقول في المنتقى عن ابي حنيفة رحمه الله حيث نقل عنه انه لم يكفر احدا من اهل
القبلة وعليه اكثر الفقهاء واما بعضهم فلم يوافقوهم في تلك القاعدة وقالوا بتكفير من قال بخلق القرآن
او استحالة الرؤية او سب الشيخين او غير ذلك مما فصل في محله فلم يجد القاعدة فلا يلزم
وذهب الاستاد ابو اسحق الاسفرائيني تكفير من يكفرنا ومن لا فلا واختار الامام الرازي ان لا يكفر احد من اهل القبلة
والتفصيل في شرح المقاصد او الاطلاع اذا اشار بهذا التعبير الى ان المطابقة ليس بمعناه المتبادر اعني العلم
من غير واسطة اذ ربما يكون ذلك بالقاء الجن كما هو شان الكاهن بل بمعنى الاطلاع والفهم على ان بناء المطابقة
للشطف فلا ينافي ان يكون ذلك بالقاء الجن هذا خاص خلق فالمعنى ان له رجلا تعلقا وقربا اي يعني ان معنى
له مس من الجن على ما اشار اليه في الصحاح من انه يقال له رئي من الجن اي مس ان له تعلقا وقربا من الجن لا المعنى
المتبادر من المس اذ لا يتصور في الجن المس والملامسة والخيص ان المراد من المس كما في الصحاح هو المس المعنوي الروحاني
لا ما هو المتبادر منه من الملامسة الظاهرية ورابعة بالنصب عطف او رفع خبر له اذ لا شك ان ذلك
الربع يكون تابعا له غايته انه نقل من الوصفية الى الاسمية على ما اشار اليه بقوله وهو اسم لقرين من الجن فالتاء قبل
النقل من الوصفية الى الاسمية ويحتمل ان يكون للتانيث على ما قيل هو كثيرا من ان نساء الجن تسلط على بني ادم والاثم
لم يعين الذكور والاناث موجودة حقيقة فيهم حفظنا الله من شرهم قال الشارح العلامة الا باعلام منه او الهام
فيه اشارة الى انه يعلمه هو في ابتداء وبالذات ثم اذا اراد علم الاخر من مخلوقاته يعلمه ويلهمه او يرشده الى الاستدلال
بالامارات ونحو ذلك وبهذا يندفع المنافاة بينه وبين النصوص الدالة على انه تعالى متفرد بعلم الغيب كقوله تعالى لا يعلم الغيب الا

الوجه الاول

والقول عليه السلام خمس من الغيب لا يعلمهن الا الله ثم تلا قوله تعالى ان الله عنده علم الساعة الآية واما تخصيصه بالخمس
فلكونها في جواب السؤال عن هذه الامور الخمسة والا فالغيب كله لا يعلمه الا هو كما تشهد به النصوص والحاصل انهم
لما راوا اخبار الانبياء والاولياء يطلعون الغيب من هذه الخمس وغيرها حملوا الآيات الواردة على ان المنفي لا يعلمه ابتداء
وبالذات الا الله مع ان قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول الآية صريح في ان الانبياء
يطلعون الغيب لكنه ايضا باعلام الله جزما لا يقال كل علم كذلك لانا نقول لا لان الله تعالى لما
جعل اسباب ما جرى عليه سنته مثل ما للعبد يكون علم العبد بتلك الاسباب على انه بحسب الظاهر تحقق في علم الغيب
قال الشارح العلامة لا ينازع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج بمعنى كلامهم منع ترادف الثبوت مع
الوجود الخارجي فلا يلزمهم قدم الاشياء ولا امتناع خلق الباري لها لان الموصوف بالقدم او المخلوق هو الماهية باعتبار
الوجود فلعله يكون قريبا الى التحقيق لان الماهية من حيث هي غير مجعولة اتفاقا بل المجعول اتصافها بالوجود ثم منها ما يقبل
الوجود الخارجي ومنها ما لا يقبله ولا شك ان القبول من القابل والا فقبله الممتنع ايضا وهو محال اتفاقا فلعلهم ارادوا ان
درجة الماهية من حيث هي القابلة للوجود ثابت في الخارج اي متميز لا موجود خارجي فيه لانه محل بداهة فيكون الخارج
ظرفا لثبوتها وتميزها فيه وهذا عين ظرفيته لنفس الماهية لا ثبت على ما اتفقوا عليه وجعله راجعا الى الوجود الذهني
باطل لانه يجعلون ايضا منافيا عن درجة الماهية نفسها فدعوى الضرورة في رد مقالتهم بناء على ترادف الوجود مع الثبوت
غير مسموعة بل الترادف اول الكلام ولا بد من اثباته ثم انه اشار قوله تعالى خلق السموات والارض يريد ما ذكر ونحوها
ولو تاملوا انه تعالى قوله كن فيكون الا بعد تنبيه الاعتذار الاية حق التامل لقالوا بتميز المعدومات في انفسها ولذا ذهبت اكابر
المحققين من السادات الصوفية وهو الذي ذهب اليه ايضا الحكماء وان اطبق جمهور المتكلمين على خلافه ويكفينا الامام
الفهام قال الشارح العلامة مبني على تفسير الشيء انه الموجود كما ذهب اليه الاشاعرة او المعلوم بالعين واللام والميم وقد
وقع في كثير من نسخ الشرح المعدوم بالعين والدال وهو غلط واشتباه من كونه مقابلا للموجود بل المعلوم باللام بدل
الدال وهو مذهب الجاحظ ومعتزلة يصح او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهو المنقول كما وقع في حاشيته عن جار الله
كذا في شرح المقاصد ونقل مثله عن سيبويه وقال الناشئ ابو العباس هو القديم وللحادث مجاز وقال الجهمية هو
الحادث وقال هشام بن الحكم هو الجسم وقال ابو الحسين البصري والنصيبي من معتزلة البصرة هو حقيقة في الموجود ومجاز
في المعدوم قال صاحب المواقف وهذا قريب من مذهب الاشاعرة ثم قال لا نزاع في اللفظ بل الكلام في المعنى
قال الشارح تمسكا بان القضاء لا يتبدل او جوابه ان تعليق تعلق الرحمة بالدعاء او الصدقة هو القضاء ايضا
فلا يلزم تبدل القضاء فان القدر يجري على سبب كما نراه في امر الحرث والنسل وغيرها والدعاء من جملة الاسباب
ويؤيده ما روي عن عمر رضي الله عنه حين فر من الطاعون انه قيل له اتفر من قضاء الله فقال افر من قضاء الله ايضا
وغلطهم انما نشأ من عدم تتبع الاحاديث والآثار فيه بحث لجواز ان الجواز ان يكون قوله تعالى فانك من المنظرين
اخبار اعن كونه من المنظرين في قضاء الله على ما يوهمه التعبير بصيغة اسم المفعول وايراده بالجملة الاسمية ولو كان
جوابا له لكان الظاهر ان يقال انظرتك او ولا يقتضيه كلمة الفاء بخصوص فانك او ان يكون اجابة يحصل لدعائه على
ما قيل غايته انه يفيد الجواب لا الاجابة والفرق بينهما لا يخفى على ذي مسكة على ان كلمة الفاء غير موجودة في بعض المواضع
من الآيات البينة لقصته فحمل ما وجد فيه الفاء على ما لم يوجد فيه اولى من عكسه ولكن انه لا يستفاد من قصة ابليس الاجابة لا
لا يقال فلم لا يجوز حمل الآيات الواردة في اجابة المؤمنين على الاخبار عن القضاء السابق لانا نقول لانه لا يوجد مثل
التعبير المذكور في قصتهم الا مثل الآخرين او ادعوني استجب لكم وغير ذلك مما هو ظاهر في تعليق الاجابة
بالدعاء فكيف يشتمل ذلك في حق الاجابة الواردة في حق المؤمنين فقد وجب كما قال المولى المدقق نقلا عن الغير من ان مثل
هذه المناقشة جارية في اجابة المؤمنين فكيف لما كان الادلة في اجابة الكافرين متعارضة وجب التوفيق بما ذكر والاجابة
الكافرين فلا تعارض في ادلتها فلا ضرورة في اجراء المناقشة المذكورة فيها انتهى نعم لا ينكر كون الادلة في اجابة
الكافرين متعارضة كما هو المصرح في الشرح فالتوفيق ليس الا بما ذكر بقوله وقيل انه قال بعض العلماء توفيقا بين الادلة

THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

وجمعا بين الآية والحديث بحمل الآية على عدم الاجابة في الآخرة وحمل الحديث المذكور قوله عليه السلام دعوة المظلوم وان كان كافرا
يستجاب على الاجابة في الدنيا وهذا الاستدلال موجب للجهود حيث حملوا الكفر فيه على كفران النعمة لانه بعيد
من طور الكلام اذ المقصود الزجر عن الظلم ولا يحصل ذلك منه الا بحمل الكفر على معناه الحقيقي قال المصنف وما اخبر به
النبي عليه السلام من خروج الدجال ودابة الارض ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عليه السلام وطلوع الشمس من مغربها فهو حق اما الدجال
الدجال ومعناه الكذاب او السحار وقد اختلف في ولادته في زمن النبي عليه السلام فقيل ولد في زمنه لحديث تميم الداري
رضي الله عنه كما في صحيح مسلم وقيل يولد في آخر الزمان فقد ورد في شانه في الروايات انه رجل جسيم قصير افحج اعور العين
اليمنى شاب جعد الشعر جعد قطط كأن عينه عنبة طافية مكتوب بين عينيه ك ف ر يقرؤه كل مؤمن قارئا او غير قارئ
يخرج من ارض بالمشرق يقال لها خراسان يتبعه اقوام كأن وجوههم المجان المطرقة ويتبعه من يهود اصفهان سبعون الفا
عليهم الطيالسة يمكث في الارض اربعين يوما يوم كسنة ويوم كشهر ويوم كجمعة وسائر ايامه كسائر الايام ثم ينزل عيسى عليه السلام
فيطلبه حتى يدركه بباب لد فيقتله واما دابة الارض فقيل هو رجل والاكثرون على انها دابة لها اربع قوائم وقد روي
ان لها رأس ثور وعين خنزير واذن فيل ولون نمر وصدر اسد وخاصرة هرة وقرن ايل اي التيس الجبلي وقوائم بعير
بين كل مفصلين اثنا عشر ذراعا وورد ايضا ان طولها ستون ذراعا وان فيها كل لون وما بين قرنيها فرسخ للراكب وانها
تخرج من صفا اول ما يبدو رأسها لا يدركها طالب ولا يفوتها هارب وان معها عصا موسى وخاتم سليمان
فيضرب المؤمن بعصاه فيكتب بين عينيه مؤمن ويكت الكافر بالخاتم في انفه فيكتب كافر والعلم عند الله واما يأجوج
ومأجوج وهما بهمزتين معا وقد يبدل الاول دون الثاني وقد يترك الهمزة في كليهما وقرئ آجوج وماجوج بالمد وهما
اسمان اعجميان لا ينصرفان للعجمة والعلمية والتأنيث لكونهما اسمين لقبيلتين من ولد يافث بن نوح كما في البيضاوي وقيل
يأجوج من الترك ومأجوج من الجيل فقد ورد في الروايات في صفتهم انه لا يموت احد منهم حتى ينظر الى الف ذكر من صلبه
كلهم قد حملوا السلاح وانهم يأتون البحر فيشربون ماءه ويأكلون دوابه ثم يأكلون الشجر ومن ظفروا به ممن لم يتحصن
منهم من الناس ولا يقدرون ان يأتوا مكة والمدينة وبيت المقدس ثم يبعث الله نغفا في اقفائهم فيدخل في آذانهم
فيموتون قيل هم صنفان صنف طوال مفرطو الطول وصنف مفرطو القصار فالاول مقدار خمسين ذراعا يخرجون ومقدمتهم
بالشام وساقتهم بخراسان وخروجهم بعد قتل عيسى عليه السلام للدجال والله اعلم واما نزول عيسى عليه السلام فقد ورد في الحديث
انه ينزل عند المنارة البيضاء بشرقي دمشق بين مهرودتين واضعا كفيه على اجنحة ملكين اذا طأطأ رأسه قطر
واذا رفع تحدر منه مثل جمان كاللؤلؤ فلا يحل لكافر يجد ريح نفسه الا مات ونفسه ينتهي حيث ينتهي طرفه وقد ورد في شأن
نزوله ومكوثه في الارض احاديث صحاح يجب ان لا تقبل التأويل فليطلب من محلها واما طلوع الشمس من مغربها
فقد صح عن ابي ذر رضي الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين غربت الشمس اتدري يا ابا ذر اين تذهب هذه
قلت الله ورسوله اعلم قال فانها تذهب حتى تسجد تحت العرش فتستأذن فيؤذن لها ويوشك ان تسجد
فلا يقبل منها وتستأذن فلا يؤذن لها ويقال لها ارجعي من حيث جئت فتطلع من مغربها فذلك قوله
والشمس تجري لمستقر لها قال مستقرها تحت العرش وقال عليه السلام ان للتوبة بابا مسيرة عرضه مسيرة سبعين سنة
لا يغلق حتى تطلع الشمس من مغربها وغير ذلك من الاحاديث واما الدخان على ما وقع في رواية حذيفة رضي الله عنه كما في التوضيح
فقد ورد انه عليه السلام سئل عنه فقرأ قوله فارتقب يوم تأتي السماء بدخان مبين وقال يملأ ما بين المشرق والمغرب
ويمكث اربعين يوما وليلة الخ والسائل حذيفة ايضا على ما صرح به بعضهم اما المؤمن فيصيبه كهيئة الزكام واما
الكافر فيكون كالسكران يخرج من منخريه واذنيه ودبره هذا وعن ابن مسعود رضي الله عنه كما في البخاري وغيره
ان الدخان قد مضت وهو قحط اصاب اهل مكة حين دعا عليهم عليه السلام بسبب اعراضهم عن الايمان
حتى اكلوا جيف الكلاب واما الخسوفات الثلاثة المشار اليها في الحديث فلم يرد في شأنها وتعيينها وهيئتها الا ما ورد
في الحديث المذكور ثم ورد في حق اشراط الساعة الاخر غير ما ذكرناها ههنا احاديث شريفة صحيحة او حسنة فلتطلب
من محلها ثم نقول نعتقد الكل بظواهرها ونجزم بانها ستقع من غير تعيين اوقاتها ولا نؤولها كما اوّلها ا

وصرفها

اقول ولعل هذا هو الباعث لعدم ايراد الدخان في المتن فكأنه اختار مذهب ابن مسعود في ذلك منه

وصرفها عن ظواهرها بعض المتفلسفين الذين لا يعتمدون على ظواهر النصوص العياذ بالله وذلك مثل تأويل النار
بالفتنة وخروج الدابة ... الاشرار وخروج الدجال بظهور الشر والفساد ونزول عيسى باندفاع ذلك وظهور
الخير والصلاح وطلوع الشمس من مغربها بانعكاس الامور وجريانها على عكس ما ينبغي وغير ذلك من تأويلاتهم
لاشراط الساعة الواردة في الاحاديث المذكورة هنا وغير المذكورة بما يناسبها ويناسب مزاجهم المعوج حفظنا الله
عن امثال هذه التأويلات الهادمة لنواميس الشريعة الاحمدية قال الشارح العلامة وهذا الاختلاف مبني على الاختلاف
في ان لله تعالى في كل حادثة حكما معينا سواء كان له دليل او لا وسواء كان ذلك الدليل قطعيا او ظنيا فهو متضمن لمسألة ام لا كما
سيصرح به ام حكمه في المسائل الاجتهادية ما ادى اليه رأي المجتهد فهو مقابل للثلاث السابقة وتجريدها
ام حكمه بالهمزة كما وقع في التلويح ايضا واعترض عليه بان الصواب كلمة او لان ام المتصلة لازمة لهمزة الاستفهام
يليها احد المستويين والآخر ام الآخر والعبارة الصحيحة اختلف فيهم في ان لله تعالى حكما معينا او احكاما على حسب ما يؤدي
اليه رأي المجتهد ولعل وقع فيما وقع من تغيير عبارة التنقيح وهو وهذا الاختلاف بناء على ان عندنا في كل حادثة حكما معينا
عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهد هذا والعجب انه مع كمال توغله في العربية لم يجعل عبارة الشارح
المذكور محملا صحيحا وغفل عن النظر الى سياق كلام التنقيح وعن تعرض المختلف لتغيير كلامه في خلاصتها وحكم بالسهو
وليس ذلك الا لكمال حرصه على الاعتراض واتصافه بالفخر والاعتراض فنقول ذكر ابن هشام في مغني
اللبيب ان ام المنقطعة لا يفارقها الاضراب ثم تارة تكون مجردة عن الاستفهام وتارة تتضمن مع ذلك استفهاما
انكاريا او طلبيا مثاله قوله تعالى قل هل يستوي الاعمى والبصير ام هل تستوي الظلمات والنور ام جعلوا اما الاولى فلانه
لا يدخل الاستفهام على الاستفهام واما الثانية فلان المعنى على الاخبار عنهم باعتقاد الشركاء هذا فظاهر ان ام
في كلامه منقطعة مجردة للاضراب بمعنى بل فقط وليست متصلة حتى يلزم ما ذكره والاختلاف السابق عليه يفيد
مفادها فالمعنى ان هذا الاختلاف مبني على انه هل لله تعالى في الحادثة حكما معينا ام ليس ذلك بل حكمه فيها ما ادى اليه
رأي المجتهد فعلى هذا يكون بعض خلاصة عبارة التنقيح وقد وقع فيها كلمة بل وهو دليل على ما ذكرناه ايضا ولو كان
الامر كما فهمه يكون قوله ام حكمه او مستدركا بعد كونه كلمة ام سهوا كما ذكره فعلى هذا يكون العبارة المقيدة عنه اعني
او احكاما على حسب ما ادى اليه رأي المجتهدين مشتملة على الاستدراك مع ابهامها وجود الاحكام قبل الاجتهاد وهو خلاف
هذا المذهب فالحق انه لا غبار عليه لا غبار على هذه العبارة لفظا ومعنى بخلاف ما ذكره ذلك المعترض فانها ركيكة
لفظا ومعنى كما حققناه فتدبر قال الشارح العلامة وتحقيق هذا المقام على ما في التلويح وتحقيق هذا المقام ان المسألة
الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهدين او يكون وح اما ان لا يدل عليه دليل او يدل وذلك الدليل
اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال طائفة بخصوصه فحصل اربعة مذاهب الاول انه لا حكم في المسألة قبل الاجتهاد بل
الحكم ما ادى اليه رأي المجتهد واليه ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين في الحقية وبعضهم الى ان
احدهما احق من الآخر وقد نسب ذلك الى الاشعري بمعنى انه لم يتعلق الحكم بالمسألة قبل الاجتهاد والا فالحكم قديم عنده الثاني
ان الحكم معين ولا دليل عليه بل العثور عليه كالعثور على دفين فلمن اصاب اجران ولمن اخطأ اجر الكد
واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث ان الحكم معين وعليه دليل قطعي والمجتهد مأمور بطلبه واليه ذهب طائفة
من المتكلمين ثم اختلفوا في ان المخطئ هل يستحق العقاب وفي ان حكم القاضي بالخطأ هل ينقض الرابع ان الحكم معين وعليه
دليل ظني ان وجده اصاب وان فقده اخطأ وعلى ما فصله بقوله والمجتهد قد يخطئ ويصيب الخ فقد ظهر بهذا شرح كلامه ههنا وان قوله والمختار
مقابل للثلاث السابقة فقوله ان الحكم معين يرد الاول وقوله وعليه دليل يرد الثاني وقوله قطعي يرد الثالث فالمجموع من القيود
مخصوص بالرابع قال الشارح العلامة فلا خلاف على هذا المذهب الرابع في ان المخطئ ليس بآثم لكونه معذورا بل مأجورا
وانما الخلاف في انه مخطئ ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل والحكم جميعا وقد اختار الشيخ ابو منصور الماتريدي او انتهاء فقط

عصام

ان الثاني ادق فيما عقيب عبارة التنقيح وهو عدم الجزم فمذهب المعتزلة والاول مذهب بعض الاشاعرة ... مصيب ... الصوفية المحققين ... المذكور ... منه

This file was downloaded from QuranicThought.com

مؤسسة الأمير غازي للفكر القرآني

اي بالنظر الى الحكم فقط وان اصاب في الدليل حيث اقامه على وجهه واداه ما في وسعه وقد اختاره كثير من المحققين
وعليه قول كلام الامام ابي حنيفة رحمه الله من ان كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد اذ لا يمكن حمله على مذهب من يقول
بتعدد الحق ولا على المذاهب الباقية لعدم وجود الاصابة قطعا عندهم في جميع الصور ولا على مذهب من يقول بالخطاء ابتداء
وانتهاء لعدم وجود الاصابة في احد وقد صرح باصابته في الجملة فتعين ما ذكرناه وقد اوله بعضهم بهذا المحل ثم ان هذا مبني
على كون دليل المجتهد ظنيا كما سبق ومعناه ان نصب الدليل من الله على ما هو المفروض في المذهب لكن دلالته وانما هو
بظن المجتهد وفهمه وقصاراه بما في وسعه وقدرته ولم يقصر عن ذلك لكن لما كان دلالته ظنيا لم يدل على المطلوب في بعض
الاحيان فوقع الخطاء في الحكم وان اصاب في الدليل فبهذا ظهر رجحان مذهب الخطاء انتهاء فقط على مذهب الخطاء ابتداء
وانتهاء بخلاف المذهب الثالث الذي اشترط وجود الدليل القطعي من الله فان معناه ان دلالته قطعا على المطلوب
من الله كما ان نصب الدليل من الله فح اذا وقع الخطاء في دلالته يكون الخطاء فيه ابتداء وانتهاء ولم يخالف احد من اصحاب
هذا المذهب ذلك الامر الا انهم اختلفوا في ان المخطي هل يستحق العقاب اولا وفي ان حكم القاضي بذلك
هل ينقض فمن ذهب الى ان الدليل اللازم للمجتهد ظني ثم ذهب الى انه اذا اخطا المخطي يكون مخطئا ابتداء
وانتهاء فقد بعد عن التحقيق لان ذلك اي الخطاء ابتداء وانتهاء انما يناسب المذهب الثالث لا غير
فلذا رجح كثير من المحققين من اصحاب المذهب الرابع وقوع الخطاء انتهاء فقط اذا وقع الخطاء في الاجتهاد وان مال البعض
في التلويح الى ترجيح الاول وبعد التحقيق ظهر فساد ما قيل من ان ما ذكر من المذهب المختار لا يتاتى فيه الخطاء انتهاء فقط
لانه ان وجد دليلا عليه من الله فقد اصاب وان فقد اخطا فلا خطاء مع وجدان الدليل ولا اصابة
مع فقدانه فالخطاء ابتداء وانتهاء لا محالة فقد يصح هذا قوله فلا خلاف على هذا المذهب في ان المخطي ليس باثم انما الخلاف في
في انه مخطي ابتداء وانتهاء او انتهاء فقط انتهى فوجوه اما اولا فلانه مبني على الغفول عن تحرير المذهب الثالث والمذهب
الرابع وقد اوضحنا الفرق بينهما بحيث لا يخفى على احد واما ثانيا فلان الاختلاف المذكور بين اصحاب المذهب الرابع امر
مقرر في كتب الاصول يكاد يشهد به من له ادنى مطالعة بها واما ثالثا فلانه ههنا انما يقرر المذاهب في الاجتهاد ولا تعلق في ذلك
عنده بتنبيه فان اراد بذلك ترجيح ما ذهب اليه بعض المشايخ وهو مختار ابي منصور فلا بد عليه بيان وجه الترجيح
لا ابطال ما نقلناه واما رابعا فلانه ان اراد بذلك نفي المذهب الثالث فلا شك في فساده لان الادلة الدالة على صحته
ورجحانه وان اراد ان مقصود بعض المشايخ وابي منصور ما ذكرناه مع عدم رضائهم بذلك بل يكون عين المذهب الثالث
ولذا اخترنا الخطاء انتهاء فقط في هذا المذهب وبينا الفرق بينه وبين المذهب الثالث بحيث لا يخفى على كل ذكي وغبي والتوفيق
من الله الغني   والضمير اي ضمير ففهمناها للحكومة لدلالة الاية السابقة عليها ولكن الحكومة مستلزمة للفتيا
او الفتيا وهو بضم الفاء اسم كالفتوى بفتح الفاء وكلاهما بمعنى ما افتى به الفقيه   فقال سليمان وهو ابن احدى
عشرة سنة ومن هذا يعلم ان حكم سليمان عليه السلام كان بالاجتهاد دون الوحي اذ ليس هذا سن الوحي بل هو انما يكون بالبلوغ
الى اربعين سنة على ما قالوا   ثم بين داود ذلك اي ما حكم فيها يعطى اهل الحرث والغنم الى صاحبه فيعطى صاحب الحرث الغنم
الى اهله ويعطى صاحب الغنم الحرث بعد الادراك الى اصحابه   فقال داود القضاء ما قضيت اه هذا يدل على ان
حكم داود عليه السلام كان بالاجتهاد اذ لو كان بالوحي لما جاز له الرجوع عن ذلك ولما جاز لسليمان عليه السلام خلافه ثم ان هذه
الرواية مبنية على جواز اجتهاد الانبياء وجواز خطائهم فيه وانه لم يقرر عليه وقد بين ذلك في اصول الفقه ثم اعلم ان ما يتبين على
بعضهم ان حكم داود المذكور انما كان في شريعتهم واما في شريعتنا فلا ضمان عندنا بالليل او النهار الا ان يكون مع البهيمة
سائق او قائد وعند الشافعي يجب الضمان بالليل وقال الجصاص انما ضمنوا لانهم ارسلوها فتكون الرواية المذكورة موافقة
لشريعتنا لكن الملايم لسياق الاية الاطلاق والله اعلم   واعترض على هذا الدليل كما اشار اليه في التلويح بعينه انا لا نسلم ان الاية
المذكورة تدل على ان ما فهمه سليمان حق وما فهمه داود خطاء اذ لو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر

بجهة

وهو الذي ذهب اليه بعض المشايخ واختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي

شيخ صدر الشريعة في التوضيح

الاسلام عصام

فالمراد للفتيا

بصيغة التفضيل

جهة اذ يجوز ان يكون ما فهمه سليمان احق مما فهمه داود كما يشعر به قوله في الرواية غير هذا ارفق بالفريقين فانه
لو كان كل مجتهد هذا احق وان كان ما حكمت حقا ويؤيده سياق الاية ايضا حيث قال وكلا اتينا حكما وعلما فانه
يشعر بان كلا منهما اوتي العلم والحكمة في فصل الخصومات وحمله على انهما اوتيا العلم والحكمة في الجملة بعيد اذ لا شك
في ان كل نبي وولي اوتيا العلم والحكمة قطعا واما اعتراض سليمان عليه السلام فيجوز ان يكون مبنيا على ان
ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطاء من غيرهم فانه مع ما في كشف المنار من ان تخصيص سليمان بفهم القضية بينهما
يقتضي ان يكون الاخر خطاء اذ لو كان تركا للافضل لما كان لسليمان الاعتراض على داود لان الافتاء على وفق المرجوح
لا يصح فكيف على الاب النبي عليه السلام انتهى ثم ان بعض ما تقدم انه مدخول ايضا كما لا يخفى هذا ما ذكروه ههنا وفيه بحث
اما اولا فلان هذا الاعتراض انما هو من جانب من يقول بتعدد الحق والراجح من مذهبهم المختار للطبع مذهب الاستواء
الحق واما ثانيا فلانه لا يخفى على من له ذوق من اساليب الكلام انه يفهم من قوله ففهمناها سليمان اصابة سليمان
عليه السلام فقط في ذلك الفصل وليس في قوله غير هذا ارفق ان دليل على اصابتهما بحسب الاجتهاد وانما فيه ما فهمه سليمان اذ لو كان
صيغة افعل التفضيل على ظاهرها لفهم منها ان حكم داود عليه السلام رفقا بالطرفين لكن حكم سليمان ارفق وليس كذلك
اذ ليس في حكم داود رفقا باصحاب الغنم لحكمه بدفعها الى اصحاب الحرث والقول بان فيه رفقا لهم من حيث اخراجهم من تبعة
هيئة فالظاهر ان قوله ارفق بصيغة التفضيل انما وقع منه تادبا مع الاب النبي عليه السلام او مصروف عن ظاهرها
ويؤيد ما ذكرنا قوله القضاء ما قضيت فان المسند اليه معرف باللام فيفيد الحصر على المسند والمعنى القضاء عين ما قضيت
لا غيره واما ثالثا فلان حكم سليمان ان كان بالوحي فلا تتصور بينهما المفاضلة ان كان حكم داود بالاجتهاد يثبت المطلوب
وان كان ذلك بالوحي ايضا فلا يتصور بينهما التفاضل في غايته ان حكم سليمان نسخ حكم داود وان كان حكم سليمان
بالاجتهاد كما هو الظاهر ولا يصح ان يكون حكم داود بالاجتهاد والا لزم نسخ الوحي بالاجتهاد وهو فاسد فح كيف يجوز
لداود الرجوع عما اجتهد اذا كان حقا كما زعمه المجيب لان المجتهد يجب عليه العمل باجتهاده اذا كان حقا فيكون ما اجتهده سليمان
فالظاهر ان داود انما رجع عنه لانه تامل فيه فوجد في اجتهاده خللا فغير فرجع الى قول سليمان ثانيا فيكون هذا من
من قبيل تغير الاجتهاد لا من قبيل الاتباع لسليمان والاستحسان   اعترض عليه اي على هذا الدليل وهو دلالة
الاجماع او على قوله وقد اجمعوا اه بان اجماعهم على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد انما هو في الحكم الغير الاجتهادي اي الحكم
الثابت بالنص صريحا والبحث انما هو في الاجتهاديات اي الاحكام الثابتة بالنص معنى كما يدل عليه قوله فاثبات ما ثبت
بالقياس ثابت بالنص معنى فلا تقريب لان حاصل الاستدلال ح ان الحق فيما ثبت بالقياس ثابت بالنص معنى وما ثبت
بالنص فالحق فيه واحد بالاجماع فلا يلزم منه ان ما ثبت بالقياس فالحق فيه واحد اجماعا اذ لا تكرر للوسط لان ما عرف
ويمكن المراد من قوله فلا تقريب انه لا تقريب في قوله وقد اجمعوا اذ هذا الاجماع لا يستلزم الاجماع على وحدة الحق في القياس
واحد ولما ورد عليه ان الخصم اذا سلم ثبوت القياس للحكم في القياس بالنص ولو معنى ثبت التقريب والتعليل بالصريحة
وعدمها لا يفرق في ذلك تنزل عن ذلك وقال علاوة بعضهم ولو سلمنا التقريب لكن هذا مبني على كون القياس مظهرا لا مثبتا
وهو لم يكف والقياس عند الخصم مثبت لا مظهر فيتعدد الحق ح قطعا وذلك ان تحمل العلاوة على الترقي ويقال ربما يشير بانه
في غير موضع وهو الظاهر من التلويح حيث جعله اعتراضا مستقلا وقد اشرنا الى معنى السبر بانه في غير موضع هذا ويمكن
ان يكون معنى قوله والبحث في الاجتهاديات ان البحث في الحكم الاجتهادي اعم من ان يكون ثابتا بالقياس او بغيره من الادلة الظنية
كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في تعدد الحق واتحاده جار في الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما يقطع فيه وهو
خلاف فلا تقريب كذا في التلويح لكن هذا تفصيل التقرير السابق   اعترض عليه بعض ان اريد بقوله لا تفرقة انه لا تفرقة
في العمومات الواردة في شريعة نبينا بين الاشخاص انه لا تفرقة فيها بينهم في الاحكام الغير الاجتهادية من الاحكام الثابتة بالنص
الصريح فمسلم لكن لا يتم التقريب ولا يصح تفريع قوله فلو كان كل مجتهد اه عليه فالمراد من التقريب بهذا التفريع فافهم

This file was downloaded from QuranicThought.com

سيما لكونه ...

وقيل الزوم انه لا يثبت المطلوب اذ المدعى ان الحق في الاجتهاديات واحد وهو انما يثبت بتمام لو انتفت التفرقة بين الاشياء اصلا فيها وهذا قريب الى ما ذكرناه لكن الاول اوضح وان اريد انه لا تفرقة في العموم بالنسبة الى الاحكام الثابتة بها مطلقا سواء كانت اجتهادية اولا فممنوع بل هو اول المسئلة والحاصل ان الملازمة المذكورة مبنية على ان الثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وان الحق في الاجتهاديات الثابتة بالنصوص واحد اجماعا والكل غير ثابت ... في القول السابق وقال ايضا هذا الدليل المعقول غير تام كما اشير اليه قال في التلويح والاصوب في تقرير الدليل المعقول ان يقال لو كان كل مجتهد مصيبا يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى عامي لم يلتزم تقليد مذهب مجتهد معين مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما بالاباحة والاخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يستقر عنده جعلهما على شئ منهما وايضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقي الاول حقا يلزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا انتهى والجواب منظور فيه اما الاول فلانه لا لزوم على الشق المذكور ان ياخذ بقول الافقه منهما كما مر في محله والمساواة بينهما غير مسلم ولو سلم فغايته ما ذكر هو التوقف في العمل بايهما شاء فمن اين يلزم في ذلك اجتماع المتنافيين على ان اللازم على المقلد ان ياخذ بقول امامه الذي قلده ولا بد فيه من ذلك واما الثاني فلانا نختار الشق الثاني ولا نم لزوم النسخ بالاجتهاد اذ ليس معنى اصابة المجتهد انه يصيب الحق في نفس الامر لان مذهب الخصم كما مر سابقا انه ليس لله تعالى في كل واقعة حكم معين بل الحكم ما ادى اليه رأي المجتهد فهذا صريح في ان المراد بتعدد الحق عندهم هو تعدده بحسب الاراء المجتهد فح اذا تغير اجتهاده ولم يبق الاول حقا لا يلزم هنا محذور غايته انه رأى الاول ابتداء الحكم به ثم قاطعه عنه من حيث انه غير ورأى الثاني بدليل اقوى ولا نسخ منه وكذا الحال في قوله وكذا المقلد اذا صار مجتهدا وهذا ظاهر غير ... الخصم وان لم ينظروا اليه ثم اعلم ان القول بتعدد الحق وكون كل مجتهد مصيبا قد نقل عن الاشعري وبعض اتباعه والظاهر انه ليس المراد من الحق فيه هو الحكم المطابق للواقع ونفس الامر وهو الحق عند الله وكذا ليس المراد من اصابة كل مجتهد هو الاصابة بما عند الله تعالى اذ لا يقول بذلك من له ادنى فهم وعقل فضلا عمن اشتهر في المشارق والمغارب وصار اماما في الدين والشريعة وعلما يهتدى به في الطريقة المستقيمة واشتهر اتباعه باهل السنة والجماعة في جميع الامصار والاقطار وبلغ هو في غاية التحقيق والتدقيق في جميع الافكار والانظار اعني به الشيخ ابا الحسن علي بن اسماعيل بن اسحاق بن اسماعيل بن عبد الله بن بلال بن ابي بردة بن ابي موسى الاشعري رضي الله عنه فالحق انهم ارادوا بذلك ان الحق نظرا الى اعتقاد المجتهدين متعدد وان كل مجتهد مصيب في اعتقاده واما في نفس الامر فالحق واحد ليس الا وغير مصيب الا في بعض الاوقات وهذا التحرير ظاهر من تقرير مذهبهم وان لم يتفطنوا له كما اشرنا اليه ولعل هذا هو معنى ما نقل عن الامام ابي حنيفة من ان كل مجتهد مصيب والحق عند الله تعالى واحد اذ لا معنى للقول بان كل مجتهد مصيب بدون ان يكون حقا في زعمه وقد صرح بعد ذلك بان الحق عند الله تعالى واحد فعلى هذا لا يكون كلام الاشعري مخالفا لقول ابي حنيفة رح فان قلت هل يمكن تاويل مذهب المعتزلة بذلك ايضا قلنا نعم ان لم يكونوا ممن يفسرون الحق بالاعتقاد بمطابقة الحكم للاعتقاد ... كما قررناه والا ان كان خروج بذلك كالنظام واتباعه فلا يمكن ذلك لهم اذ يكون ح معنى قولهم ان الحق متعدد وكل مجتهد ... مصيب ان الذي يوافق اعتقاده متعدد في زعمه وان كل مجتهد مصيب في زعمه فيما يوافق اعتقاده ولا يخفى ركاكته فتدبر وبالله التوفيق قال الشارح العلامة على وجه التعظيم والتكريم اولا على وجه التحية والزيارة ولا على وجه اعظام الاعلى للادنى ورفع منزلته وخضوعه ... ثم استدل عليه بقوله قال الله حكاية عن ابليس ارايتك الاية فكانه دفع بذلك ما يمكن ان يقال السجود يقع على انحاء شتى فلعله ليس سجود تعظيم بل يجوز ان يكون سجودهم لله تعالى وادم كان كالقبلة وعلى تقدير كونه لادم جاز ان يكون غرضهم في السجود كونه قائما مقام السلام في عرفنا فلا يكون غاية ... في التواضع

في التواضع

والخدمة لان هذه قصة غريبة تجوز اختلافها باختلاف الازمنة وايضا جاز ان يكون امرهم بالسجود ابتلاء لهم ليتميز المطيع منهم عن العاصي فلا يدل على تفضيله عليهم في هذه الاحتمالات وحاصل الدفع ان قوله تم ارايتك هذا الذي كرمت علي وان ضرته الاية يدل على انه اسجاء وتكرمة وتفضيل ويدفع ما ... من الاحتمالات اذ لم يتقدم ما يصرف اليه التكريم سوى الامر بالسجود هذا حاصل ما في المواقف وشرحه وبهذا ظهر اختلال قول البيضاوي هنا فان المسجود له في الحقيقة هو الله تعالى وجعل ادم قبلة لسجودهم تفخيما لشانه او سببا لوجوبه انتهى لان المقصود من هذه القصة هو تعظيم ادم وجعله قبلة او سببا للوجوب لا يفيد تعظيما الا ان يقال قوله تعظيما لشانه يدل على ان جعله قبلة ليس لمجرد التوجه بل المقصود هنا تعظيمه على ان جعل قبلة يكفي في تعظيمه اذ القبلة معظمة عند الكل ثم ان جعل سجوده سببا لوجوب السجود كما في الوجه الثاني يفيد تعظيمه ايضا حيث كان انموذجا وذريعة الى جميع السجدات الى يوم القيام فالحق ان قول البيضاوي قريب من قول الكشاف ثم اعلم انهم اختلفوا في كيفية سجود الملائكة لادم بعد اتفاقهم على انه لم يكن سجود عبادة فعند الجمهور كان بوضع الجباه على الارض كما في سجود الصلوة لانه الظاهر من السجود في الامر بقوله اسجدوا عرفا وشرعا لكنه كان تكريما لادم وطاعة لله تعالى وكان ادم كالقبلة ثم اختلفوا فقيل كان ذلك السجود خاصا بادم عليه السلام فلم يجز لغيره من اولاده وقيل كان جائزا بعده الى زمان يعقوب لقوله ورفع ابويه على العرش وخروا له سجدا ثم كان ذلك اخر ما ابيح من السجود للمخلوق والذي عليه الاكثر انه كان مباحا الى عصر عيسى عليه السلام وقد ورد عنه صلى الله عليه وسلم وقال قوم لم يكن سجود ادم بوضع الجباه بل كان بمجرد التذلل والانقياد فعلى هذا لا ينافي ذلك الخلاف السابق كذا في تفسير القرطبي الاول ان ... يعني ان الوجه الاول وكذا الثاني انما يفيد تفضيل ادم عليه السلام على الملائكة بحسب الظاهر على الملائكة ولا يفيد تفضيل سائر الانبياء عليهم لكن لما لم يكن فرق بين ادم وغيره في التفضيل اجماعا بين الفريقين يفيد كل منهما تفضيل الانبياء عليهم لكنه مع هذا لا يفيد تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة فلا يتم التقريب ... يمكن ان يقال ان شرف التابع بشرف المتبوع فاذا كان الانبيا افضل من رسلهم يلزم ان يكون اتباع الانبياء افضل من اتباع رسل الملائكة اعني عامة الملائكة لكن هذا مبني على كما افاده الوجه الثاني ان رسلهم متبوعون اليهم كما في الانبياء وهو محل تامل فاما ان يخص من ال ابراهيم اه يعني انه لما وجب التخصيص في الاية المذكورة كيلا يلزم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة اذ المخصوص ما ... بقيت على ظاهرها فاما ان يخص من ذلك الاحتمال الاول اعني قوله ال ابراهيم وال عمران بان يخص بالانبياء ويخرج منه غير الانبيا فيفيد تفضيل الرسل فقط على الملائكة ولا يفيد تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة مع ان المدعى هنا كلاهما واما ان يخص من الثاني اعني قوله على العالمين بان يخص ذلك برسل الملائكة ويخرج منه عامتهم فيفيد بعامة الملائكة ويخرج منه رسلهم على عكس ما في الاول فيفيد تفضيل رسل البشر وعامته على عامة الملائكة ولا يفيد تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة مع ان المدعى هنا مركب منهما كما عرفت ولو خص منهما الرسل او العامة يلزم ثبوت احدهما ولا يثبت الاخر ولو ضوح هذا تركه وعلى كل تقدير لا يثبت المدعى فاذا كان التخصيص هنا لازما ... قال الجابر في الثاني اولى لانه وقت الحاجة وان المحذور انما حصل من عموم الثاني لا من عموم الاول وقد تقرر فيما بينهم ان حمل اللفظ الاخير على المجاز اولى لانه وقت الحاجة فما اشار اليه في شرح المقاصد من تخصيص قوله ال ابراهيم وال عمران غير مناسب لما ذكرنا لان التخصيص المذكور هنا لا يفيد في اثبات المدعى هنا كما عرفت فالاولى ارتكابه في الثاني لكونه وقت الحاجة فظهر ان مقصوده هو التعريض لما في شرح المقاصد ويمكن ان يقال قد تقرر فيما بينهم انه اذا اجتمع القرائن يرتكب اخفهما فالقدر في تخصيص الثاني اشد لانه ح لا يفيد تفضيل الرسل على رسل الملائكة وهذا مؤكد للاراء بخلاف التخصيص في الاول فانه ح يفيد ذلك الجزء من المدعى واما تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة فامر غير لازم وقد سكت عنه بعضهم الا ان يقال ... الوجهين الاولين على انه يلزم من ذلك تفضيل العامة على الملائكة كما اشير اليه واما ما قيل ردا على المحشي نعم هذا التقرير من ان المراد من قوله ... وقد خص من ذلك بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة

عدم سائر القوم

الملائكة انه خص من مجموع احتمالات الاية وهي اربعة حاصلة من ضرب الاثنين في قوله آل ابراهيم وآل عمران الى الاثنين
في قوله على العالمين عالمي البشر فتفضيل عامة البشر على رسل الملائكة لكونه محتملا فيهم فيما عدا ذلك محمولا عليه
وهو وان كان ظنيا لكنه يفيد في المطلب الظني كما هاهنا فلو عبارة على ... وان لم يثبته الفاضل الجلبي فليس
لان شك من قبيل النظر في الاولى وهي نظرة الحقا اذ التخصيص انما هو اخراج بعض افراد العام فلو بدا ان يكون
ذلك انما في الاول واما في الثاني وعامة البشر وتفضيل عامة البشر بالنسبة الى رسل الملائكة ليس خروجا لا لقوله الا
الابراهيم وآل عمران ولا لقوله على العالمين وانما هو احتمال عقلي نشأ من الضرب العقلي ومن البين على كل احد
انه لا يطلق عليه التخصيص وحمل كلام الشارح عليه لا يليق بمنصبه فالحق فيه ما فهمه المحشي على ما حققناه وانا نبيع
لذلك القائل الفاضل السكوتي كما هو عادته ثم ان الشارح صرح في شرح المقاصد ما هو المراد من التخصيص هاهنا وهو
وخصص اول الاية فالتقرير فيه ما قرره المحشي ومقصوده رد ما في شرح المقاصد كما اشير اليه وانه وجعناه انفا فتدبر
ومن شرع الاعتراض قبل الوصول لا فهم المقام فهو اشنع ممن يشرع الخف قبل الوصول الى شط النهر حيث بنى هو
الثاني على غالب ظنه من غير حزم وحين وجد المركب على الى صادق الكدر واما الاول فهذا ساء الظن بالفاضل الا
المقبول عند اهل الوبر والمدر ويقع ركاكة فيه بل وجه ابداه فتدبر وقد قال عليه السلام افضل
الاعمال احمزها بالحاء المهملة والزاء المعجمة اي اشتبها واقويها كذا في الصحاح وفيه على الفارس فقال ابن الاثير
اشقها واصعبها ثم قال الزركشي لا يعرف وسكت عنه السيوطي وقال ابن القيم في شرح المنار لا اصل له قلت وهو
ومعناه ثابت كما في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها الاجر على قدر التعب وهو في النهاية لابن الاثير منسوب الى ابن عباس
رضي الله عنه لكنه بنوع العبارة افضل العبادات احمزها ان قلت للملائكة في مقابلة ما للبشر صفات
بعضها العبادة مع كثرة المتاعب انما تكون اشق او ادخل فاضل من الاخرى اذا استويا في المقدار وباقي الصفات وهو
وعبادة الملائكة اكثر وادوم فانهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون والاخلاص الذي به القوام والنظام واليقين
الذي هو الاساس والتفويض الذي هو الثمرة وكذا لا شك ان هذه الصفات فيهم اقوى واقوم لان طريقهم العيان لا البيان
والمشاهدة لا المراسلة كذا في شرح المقاصد فكن لما كان غرض السائل حاصلة بمجرد الصفات الفاضلة فيهم حيث كانت
فيهم اقوى واقوم فيلزم افضليتهم على البشر اكتفى المحشي بما ذكره في تقريره بما ذكر وانا فاصل السؤال كما اشير اليه
قلت هذا لا دعاء الا ادعاء احوية الصفات الفاضلة الموجودة فيهم بما لا يقبل في حق الانبيا لان تلك الصفات
الفاضلة المذكورة موجودة في الانبيا بل هم اجل القريبين واما ارسلوا الى العبادة فاخلاصهم ويقينهم في الدرجة العليا
وما كونها عبادتهم اكثر وادوم فلا يقابل الا مشقة الموجودة في عبادة الانبيا اذ لا شك ان عبادتهم وان كانت اكثر
وادوم لكنها ليس فيها مشقة لكونهم خلقوا على ذلك فضلا عن الاشقية ولعل لهذا ترك المحشي تقرير السؤال
والتقصي بالصفات الفاضلة وبه اي بهذا التقرير يظهر ان هذا الوجه الرابع ايضا الا كالوجوه الثلاثة السابقة
فانهم يفيد تفضيلهم الى الانبيا على الملائكة فقط ولا يفيد تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة فلا يتم التقريب
في شيء من الادلة واما ما قيل من ان المراد من عامة البشر انما هو انقيا المؤمنين الا فضل لما عداهم على الملائكة فضلا عن الانقيا
فالمنع المذكور متجه بالنظر اليهم ايضا اذ لا شك ان الصفات الفاضلة المذكورة موجودة فيهم على نسبة لانه اذا لم
كان المراد بالانقيا اخص الاوليا فقط مع تسليم هذا التخصيص لان وجود تلك الصفات الفاضلة فيهم مثل ما
ما يوجد في الملائكة اذ ثمرة تلك الصفات عصمة صاحبها وحفظها من المهالك ولا شك ان الملائكة معصومون دون
الاوليا وايضا قد حقق في محله ان الاكمل من الاوليا ربما يشاهدون الملائكة وهو دليل على رجحان الملائكة عليهم
واما اذا كان المراد بالانقيا عامة الاوليا وغيرهم فعدم كونهم افضل من الملائكة يكون اظهر جدا فقد تحقق بخلاص الا ان يقال
كما اشير اليه في صدر البحث ان الانقيا من المؤمنين تبع لانبيا وعامة الملائكة تبع لرسلهم واذا كان الانبيا والرسل افضل

رسل الملائكة بكون اتباع الانبيا افضل من اتباع رسل الملائكة يقتضيه ان شرف التابع انما هو بشرف المتبوع
فتذكر وقد عرفت ان هذا البحث ظني يعني انه لا قطع بشيء في صور التفضيل فيكتفى فيها بما يفيد الظن ولو في صورة
تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة فيكتفى فيها بما يفيد الظن قال المولى حسن جلبي في حواشيه شرح المواقف قال
الشيخ الاكبر في الفتوحات المكية مسألة عن ذلك اي عن تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة في الواقعة فقال عليه السلام
الملائكة افضل فقلت يا رسول الله ان سئلت ما الدليل على ذلك فما اقول فاشار الي ان قد علمتم اني افضل
الناس وقد صح عندكم وثبت وهو صحيح اني قد قلت عن الله تعالى من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسه ومن ذكرني في ملأ
ذكرته في ملأ خير منهم وكم ذكرت الله في ملأ انا فيهم فذكرني الله اياه في ملأ خير منهم هو ذكره تعالى اياه في الملأ الذي
انا فيهم ولكن لا يسلم محمد وافقه الله يجيب عن الاستدلال بنفس الحديث بان خيرية الملأ يجوز ان تكون باعتبار الكثير
فان كونها ثواب مائة الف من الملائكة المقربين اكثر من ثواب عشرة رجال منهم ورسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينافي ان يكون رسول الله
صلى الله عليه وسلم افضل من كل واحد من المائة الالف بمعنى ان يكون ثوابه عند الله اكثر كما هو محل النزاع هاهنا
فتدبر انتهى واقول لا يخفى على المتأمل ضعف هذا التوجيه جدا اذ فائدة الافضلية انما هو رفعة درجاته وكثرة انعام
الله تعالى واحسانه فلا معنى لكون مجموع الملائكة من حيث المجموع رفيع الدرجات بالنسبة اليه عليه السلام ثم ان انعام الله تعالى
الحبيب اكثر واجل من احسانه الى الكل فحكم الكل هاهنا لا يغاير حكم الجزء فالاولى ان يلتزم انه عليه السلام كما انه افضل
من كل واحد منهم كذلك افضل من مجموعهم بالمعنى المتنازع فيه هاهنا بل الجواب عن ... الاستدلال بالحديث
المذكور على تقدير عدم صحة الواقعة ان الذاكر الواقع في الشرط والجزاء اما ان يكون خارجا عن الحكم بالافضلية
والمفضولية اولا فعلى الاول ان كان الذاكر هو الرسول عليه السلام فالاولى لزوم افضلية المقربين على اصحاب
النبي وهذا واضح لزوما وصحة وان كان الذاكر غيره من اصحابه ومطلق امته يلزم السكوت عن الذاكر فيكون
ذلك اما مساويا او افضل منهم وهو المستفاد من ذوق الكلام وهو غير معقول بالاجماع فهذا الشق غير ...
وان كان الذاكر داخلا في الطرفين فيلزم فغاية ما لزم كون الجماعة التي فيهم ... افضل من النبي واصحابه ...
فيه لا احد ولا يلزم من ذلك كون المقربين افضل من الرسل لا يقال الاطلاق لفظ خير ... عليه ...
بطريق الوصفية وقد ورد هكذا فنقول على انه ورد في القرآن الكريم اطلاق لفظ خير عليه قال الله تعالى ...
ويمكن ان يقال ايضا المقصود من هذا الحديث ترغيب المؤمنين الى ذكر الله تعالى في الخلوة والجلوة انه عليه السلام خارج عن جانب الشرط
قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا الاية نعم هو عليه السلام في عموم الخطاب والعبرة به فالجواب
ما قررناه اولا واما ما قال الشيخ عبد الكريم الجيلي قدس سره من ان الشيخ قدس سره رجع عن القول بتفضيل خواص الملائكة
على خواص البشر قبل موته بسنة ووافق الجمهور من اهل السنة ... لانه اذا قال ذلك عن نقل فعليه البيان
الشريفة مشحونة بتفضيل الخواص من الملائكة على الرسل من البشر وان قال ذلك عن كشف من الشيخ قدس سره او من غيره
فيلزم رجوع الشيخ عما كشفه اولا في واقعته من رسول الله وهو لا يصلح لانا نعتقد ان رؤياه وكشفه حق وقلبه بصالح
لمثله قدس سره الرجوع عن الحق وكذا ما قيل ان واقعته لا تدل على افضلية الملائكة منه صلى الله عليه وسلم لجواز ان يكون هذا
من قبيل قوله عليه السلام لا تفضلوني على يونس بن متى وهذا من باب التواضع وهو عادته عليه السلام كما في قوله عليه السلام
نحن احق بالشك من ابراهيم او محمول على ان يكون ذلك باعتبار نشأته العنصرية البشرية وان كان باعتبار نشأته
في روحه صلى الله عليه وسلم افضل من الكل بلا شك لان الكل خلقوا من نوره عليه السلام ضعيف جدا اما الاول فلانه بعيد
عن طور سؤال الشيخ وجوابه عليه السلام كيف لا ترى ان الشيخ قدس سره انما سأل في ذلك حقيقة الحال فاين ذلك من قوله
عليه السلام لا تفضلوني على يونس بن متى ومثل هذا التوجيه لا ينبغي ان يصدر عمن له ادنى تأمل واما الثاني فلان النزاع
هاهنا انما هو في تفضيله باعتبار النشأة العنصرية لا باعتبار روحه عليه السلام فيكون هذا التوجيه مؤيدا للواقعة
المذكورة لا جوابا عنها وقد ساق هذا الكلام توضيحا لها واعانة للجمهور وقوله المشعر باختيار هذا المذهب ...

This file was downloaded from QuranicThought.com

مؤسسة الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

عليه السلام

على القاصرين لان في بعضها خلافا لشأن النبي من حيث عدم ثبوت افضليته عليه السلام وفي بعضها خلافا لشأن
الشيخ قدس سره كما حققناه فيتخذونها وجوها وجيهة فلذا طولنا الكلام بحيث ثم نقول قد عرفت الجواب عن الاستدلال
بالحديث واما توجيه الواقعة المذكورة فهو ان الشيخ لما غلب روحانيته ولاقى النبي صلى الله عليه وسلم وسئل
عن ذلك وظاهر ان السؤال المذكور انما هو عن تقربهم وسائر كمالاتهم وفضائلهم النفسية بمقتضى الوقت
والحال اجاب عليه السلام بان الملائكة افضل من البنين في ذلك اذ تقربهم وفضائلهم النفسية اكثر واوفر من
البنين يدل على ذلك قوله تعالى في الحديث القدسي ذكرته في ملأ خير منهم فان الظاهر ان خيرية الملأ المذكورة انما
هو باعتبار التقرب والتجرد عن الشواغل والاستغراق بمشاهدة الواحد الاحد بحيث لا يحصيها بعضهم فقول المقلد
بخلاف الانبيا فهذا لا ينافي ان يكون الانبيا افضل واكثر ثوابا عند الله على ما هو المتنازع فيه فلا يلزم من الو
الواقعة المذكورة مخالفة الشيخ للجمهور من اهل السنة هذا لا يقال فرد المختص هذا الادعاء مما لا يقبل في حق الانبيا
يا جز هذا التوجيه لانا نقول معناه ان الادعاء وجود الصفات في الملائكة بحيث يضمحل اعمال بني ادم في جنبها ممن هو
من الانبيا [illegible] لان هذا وان امكن في حق اتباعهم لكن لعدم وجود تلك الصفات كما في الملائكة فيهم فكون تلك الصفات
توجد في الانبيا ايضا مع سائر اعمالهم الشاقة مختص بهم فيكونون افضل بالمجموع من الملائكة وهو لغط فقط من
هذا المقام انه ان اريد بالافضلية ههنا معنى زيادة الفضائل النفسية والتقربات الالهية والصفات الجليلة من
القدرة والقوة والبطش فلا شك انها ظاهرة في الملائكة وان اريد بالافضلية معنى كثرة الثواب عند الله
فعلمها عند الله ولا طريق لنا الى الجزم بذلك لكنا نظن بظواهر الادلة المذكورة ان الانبيا افضل بهذا المعنى من
الملائكة [illegible] كيف لا الثواب فضل من الله وتفضل لا بالاستحقاق فظواهر الادلة افادت افضليتهم
فضلا من الله فالفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم قد وقع ختام الاختتام بعون الله
الملك العلام عن نفايس مباحث الكلام جامعة جامعة لما حققه الاعلام ودافعة لما تعرضه الانام من حصر
فضول الكلام مرصعة باللآلي والجواهر [illegible] معقودة بالعناقيد الزواهر مكتسبة بحلل البيان والاعلام
مسبوكة بابدع العبارات ونفحات الاقلام يوم السبت وقت الضحوة من المحرم الحرام سنة احدى وعشرين
وثمانمائة والف من هجرة النبي المكرم سيد الانام بحمد الله بلا باس وفقنا لاتمام هذه الفوائد العظام ونسألك
ان تجعلها ذريعة لتخفيف العقاب واحكام الاحكام ونصلي على نبيك المبعوث الى كافة الخلق [illegible]
لا دونها عليهم الدائم السلام وعلى آله واصحابه الذين كانوا في امر الدين كالاعلام اللهم اجعل اعمالنا
خالصة من الرياء والسمعة وسائر رذائل الانام واحشرنا في زمرة الافاضل والاكابر الكرام بحرمة حبيبك
عليه افضل التحية والسلام تم

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST
FOR QUR'ĀNIC THOUGHT
Est. 2012 CE

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST
FOR QUR'ĀNIC THOUGHT
Est. 2012 CE
This file was downloaded from QuranicThought.com